TARTALOM

Dr. Kádár Zsolt szerkesztő előszava:
A periodikáról ... 3
Dr. Bogárdi Szabó István:
Meditáció – Az emlékezés minősége ... 4

ELŐADÁSOK, TANULMÁNYOK
Kálvin születésének 500. évében

Dr. Hörcsik Richárd:
Kálvin 16. századi magyarországi recepciója ... 6
Dr. Fekete Károly:
Kálvin istentisztelete és istentiszteletünk jövője ... 25
Dr. Soós Árpád:
Kálvini vonások az újkori világ- és a magyar történelem arculatán ... 41
Dr. Buzogány Dezső:
Kálvin és Melanchthon ... 48
Dr. Tatai István:
Kálvin és a zsidóság ... 57
Dr. Horváth Erzsébet:
Kálvin és a cseh testvérek ... 62
Dr. Petrőczi Éva:
Kálvin magyar purián tanítványa, Tarpai Szilágyi András ... 70
Dr. Gaál Sándor:
Missziói impulzusok Kálvin teológiájában ... 76
Dr. Fazakas Sándor:
„Mert a szegény nem fogy el a földről…” ... 81
Dr. Békefy Lajos:
A csodálkozó Kálvin „esztétikája” ... 93
Dr. Szenczi Árpád:
Nevelési értékeink a kálvini tanítás jegyében ... 100

ELŐADÁSOK, TANULMÁNYOK
Regionális konferenciák, szekcióülések

Dr. Karasszon István:
Pentateuchos és Elohista ... 117
Dr. Pecsuk Ottó:
A páli megigazulástan N. T. Wright értelmezésében ... 125
Dr. Németh Dávid:
Spiritualitás ma ... 132
Dr. Füsti-Molnár Szilveszter:
Posztmodern spiritualitás és a keresztyén lelkiség Kálvin teológiájának tükrében ... 152

Dr. Fekete Csaba:
Református-unitárius énekeskönyvi párhuzamok a 19–20. században 167
Dr. Fekete Károly:
Igehirdetésünk felelőssége az anyanyelvért 192
Dr. Literáty Zoltán:
Mit jelent a narratív igehirdetés? 198
Dr. Csohány János:
Leo Thun egyházpolitikája 214
Dr. Kiss Endre József:
Sárospatak missziója: a cseh-morvaországi kapcsolatok 221
Dr. P. Szalay Emőke:
Egyházművészet a Zempléni Református Egyházmegyében 230
Dr. Váradi Ferenc:
Irodalmi kultuszok és az olvasásszeretet 240
Dr. Kavecsánszki Máté:
„Kárhoztatandó hát a' fajtalan Táncz…" 244

DOKTORANDUSZ KONFERENCIA

Dr. Békési Sándor:
Az egyetem református jellege az EGÉSZ szolgálatában 255
Dr. Németh Dávid:
A doktoranduszképzéssel kapcsolatos aktualitások 259
Győrffy Eszter:
A református egyetemi misszió története a 20. század első felében 261

HIVATALOS RÉSZ

Dr. Szűcs Ferenc:
Elnöki jelentés 269
Dr. Kádár Zsolt:
Főtitkári jelentés 270
Dr. Fekete Károly:
Laudáció – Tarr Kálmán Aranyokleveles teológus 274
Dr. Kádár Zsolt:
Laudáció – Dr. Szűcs Ferenc Aranygyűrűs teológiai doktor 275
Dr. Kádár Zsolt:
Az év könyve 2009 – Dr. Fekete Károly: Példázatos szavak, életes példák 277
Dr. Bölcskei Gusztáv:
Elnöki zárszó 278
Zsinati határozat 279

A PERIODIKÁRÓL

A Magyarországi Református Egyház tudományos testülete, a Doktorok Kollégiuma tagságának az elmúlt hónapokban sokféle fórumon elhangzott előadásaiból összeállított válogatást adjuk közre e mostani számban. Immár hetedik esztendeje gyűjthetjük egybe és küldhetjük tovább hitünk és tudományunk megtapasztalásának, kutatásának szívvel, lélekkel, értelemmel kért, várt, megtusakodott és elnyert eredményeit.

Meglepő és egyben hálára indító az a bőség, mely a tudományos dolgozatok, előadások mennyiségének terén újabban tapasztalható. Jelzés ez arról, hogy egyházunkban egyre többen vannak, nemcsak a teológia, hanem a kapcsolódó tudományterületek művelői között is olyan lelkipásztorok, tanárok, kutatók, akik számára megbecsült keretet jelent a Doktorok Kollégiuma köreihez kötődő magas tudományos igényű munkálkodás.

A plenáris ülések, szekcióülések, regionális, tematikus konferenciák anyagának közlése messze meghaladná publikációs lehetőségeinket, ezért eredeti célkitűzésünknek megfelelően a teljességre való törekvés igényét fel nem adva, mintegy keresztmetszetét tárjuk az érdeklődők felé annak, ami a magyar református teológiai gondolkozást a közelmúltban foglalkoztatta.

Kálvin születésének és halálának kerek évfordulói kiváló lehetőséget kínálnak egyházunk tudós köreinek, hogy több éven keresztül foglalkozzanak annak a páratlan személyiségű, rendkívüli tudású és példaadóan egészséges kegyességű reformátornak az életével, életművével, keresztyéni testamentumával, aki épp ezáltal válhat érthetővé, lehet közelivé, megbecsültté és ismét elfogadottá kálvinisták és nem kálvinisták mai nemzedéke számára.

A Zsinatunk által meghirdetett Kálvin-évek során a Doktorok Kollégiuma eddig is élen járt a Kálvinnal kapcsolatos megemlékezések tartalmi és formai szervezésében. A zsinati Kálvin Emlékbizottsággal együtt rendezett nemzetközi Kálvin-konferencia mellett a szekciók, egyházkerületi, egyházmegyei programok, regionális ülések, gyülekezeti alkalmak, testvéregyházi és nem egyházi tudományos körök jelentős számban az évfordulóhoz méltó módon foglalkoztak Kálvinnal. A periodika elmúlt évi Kálvin-tanulmányainak sorát folytatjuk e számban, érdekes és fontos összegző munkák közreadásával.

Az aktívan működő tizenöt szekcióból változatos témákkal jelentkeznek kollégáink. Történelmi, tudományos és gyakorlati kérdésekkel foglalkozó konferenciák anyagából is közlünk tanulmányokat. A szlovákiai Hanván a közös hit, a közös nyelv és kultúra szolgált a regionális konferencia aktuális témájaként, míg a tudós utánpótlás találkozóján, a budapesti doktorandusz konferencián szóba kerülhettek az egészen praktikus kérdések is.

A Doktorok Kollégiuma munkájában és immár történetében változást hozott a 2009. esztendő. A testület korábbi alelnöke, majd elnöke, dr. Szűcs Ferenc professzor megbecsült személyét dr. Bölcskei Gusztáv püspök váltotta a testület élén. Több szekció is új elnököt és titkárt választott. Az előttünk jártak nagy ívű tudományos munkáját és keresztyéni elkötelezettségét példaként magunk előtt látva, értük a mindenható Istennek hálát adva szívvel, lélekkel és értelemmel szeretnénk a Doktorok Kollégiuma által, s e puritán megjelenésű, de gazdag belső értéket hordozó kiadvánnyal is szolgálni tovább a nekünk adott térben és időben.

Dr. Kádár Zsolt

MEDITÁCIÓ

DR. BOGÁRDI SZABÓ ISTVÁN

Az emlékezés minősége

(Zsid 13,7–8)

Akik minket a Krisztusban szültek, mondja Kálvin e hely magyarázatakor, azokat mintegy atyáinknak kell tekintenünk. Akik tehát előttünk jártak, akik igazságra tanítottak, akik a vezetőink voltak, azok nem csak időben jártak előttünk, ahogy például az atya megelőzi gyermekét időben, tapasztalatban, mozdulatban, egyszóval létvalójában, vagy ahogy egy-egy nemzedék megelőzi az utána következőt. Többről van itt szó.

Akik előttünk járnak, és ezt most jelen időben kell mondani, minőséget, kvalitást jelölnek. Ezért, ha a szokásos időrendben gondolkodunk, paradoxont találunk itt. Elöljárónak, vezetőnek nevezzük őket, akik előttünk éltek, időben minket megelőztek, de mégis elmúltakká lettek. Az elöljárók már mögöttünk vannak.

Amikor Kálvinra emlékezünk, mint tesszük ezekben a napokban, itt ezen a konferencián is, jó, hogyha érzékeljük ezt a paradoxont, és jó, hogyha ragaszkodunk is hozzá. Megértjük belőle ugyanis Kálvin hatásának a sorsát. Megértjük azt az évszázados árapályt, hogy miként merült olykor feledésbe, vált egészen múlttá ez az isteni kvalitás. S miként lépett előre, került megint elibénk, vezetett minket akkor, amikor nagy tétje volt annak, hogy Krisztusban isteni életre születtünk-e.

A szakasz nem is tér ki ez elől a feszültség elől, s ahogy az egykori olvasókat is, most minket is arra buzdít, figyeljétek meg, nézzétek át, mérjétek fel elöljáróitok egész életét. Az apákét, a nagyapákét, a szellemi mesterekét, a tanítókét. Figyeljétek meg egész életüket, de különösen annak végét, hogy mire futott ki egész életfolytatásuk. Figyeljétek meg, hogy életben és halálban, jóban és rosszban, könnyű és megpróbáló időkben, áldott napokban és küzdelmekben, a beszéd idején, a hallgatás idején, a nevetés idején, a sírás idején, a kövek szétszórásának idején és a kövek egybegyűjtésének idején, a maguk idején és ami időnkben, üldöztetés idején és szabadság idején hűségesek maradtak-e ahhoz, amit nektek hirdettek. Hűségesek voltak-e Isten igéjéhez, és hogyan voltak hűségesek. Aztán utánozzátok hitüket, kövessétek őket.

A minőség mégsem abban van, hogy amiképpen éltek, mindenképpen úgy is haltak meg. Emberfeletti, vagy éppen csak kortársaikat meghaladó teljesítménnyel, vagy éppen egy fejjel magasabban – amit vezetőtől el is várhatunk – mutattak valamit. A minőség, amit hirdettek, magyaráztak, tanítottak, továbbadtak, amivel vezették a rájuk bízottakat, az Isten igéjében van, ez jelenti a minőséget. Ez a minőség az életük és a haláluk minősége, az elöljárás minősége, az utánzásra, követésre alapot adó minőség. Csak így érthetjük meg, amit Pál a korinthusiaknak és filippieknek mond: legyetek az én követőim, szó szerint utánzóim.

Amikor tehát ez előttünk jártakról, múlt időben, Kálvinról is és az elöljárókról jelen időben, kvalitásos értelemben megemlékezünk, s életük példáját követjük, az igére em-

lékeztetjük magunkat. Amit ők hirdettek nekünk, amely által Krisztusban életre szültek, mely által az egész életüket, velünk együtt, Istennek kötelezték el.

Így emlékezünk most Kálvinra, és ezért mondhatjuk a bibliai szóhoz igazodva, Kálvin hegemón, atya, elöljáró, tanító, igehirdető. Már-már szinte mondanám szent, de nem kánonjogi értelemben.

A paradoxonnak ugyanis van még egy oldala. A jól ismert igéhez kapcsolódik: Jézus Krisztus tegnap, ma és mindörökké ugyanaz. Az apostol buzdításához Kálvin egy érdekes megjegyzést fűz. Ez a beszéd, mint mondja, tudniillik az idők felvetése, tegnap, ma és mindörökké, a Krisztus megismerésének minőségére vonatkozik. Nem arról van szó, hogy vajon örökké való volt-e Krisztus az Atya mellett, ez nem kérdés, hanem hogy milyen volt az ő ismerete az emberek között.

Krisztus, akire a hívők néznek, mindig ugyanaz. Amikor az apostol a tizenkettedik részben arra buzdít, hogy nézzünk a hitnek megkezdőjére és boldog célba juttatójára, Krisztusra, más vonatkozású szót használ, mint itt. Elöljáróink életét mi megfigyeljük, felmérjük, értékeljük, méltatjuk vagy kritizáljuk. Krisztus esetében tekintetünket őreá függesztjük. Ő az a kvalitás, úgymond, akiben az isteni kvalitatív különbség is megjelenik, de egyúttal ő az, aki meg is hív bennünket, unszol is minket az istenes életre.

Emlékezünk tehát ma is, most is az a kérdés, milyen lesz ennek az emlékezésnek a minősége. A minőséget nem Kálvin biztosítja, sem nem garantálja, de bizonnyal megmutatja, tanítja és hirdeti. Emlékezzünk hát reá is, s közben nézzünk a hit fejedelmére és bevégzőjére, Jézus Krisztusra, hogy az ő megismerésének minősége ugyanaz lehessen, mint volt az atyák idején.

Imádság

Köszönjük, mennyei Atyánk, hogy a bizonyságok fellege vesz bennünket körül, a hit hősei, akik megfutották a küzdőtért, akik mindvégig ragaszkodtak Jézus Krisztus evangéliumához, s köszönjük, hogy az ő élete, életük példája is buzdít és bátorít bennünket, hogy mi is ingadozás nélkül Krisztusra függesztve tekintetünket, megkutassuk azt a tért, azt a pályát, amit nekünk adtál a mi időnkben.

Köszönjük, hogy a Te kezedből vehetjük ezt a szent rendelést, és Tőled kapjuk meg ehhez Szentlelked erejét. Kérünk mindannyian, hogy most a hálás visszatekintésben áldd meg szívünket, gondolatainkat. Engedd, hogy testvéri szívvel figyeljünk egymásra, épülhessünk egymás hite által, és valóban mindenestől fogva felmérhessük, átfoghassuk az előttünk jártak élete példáját.

Köszönjük, mennyei Atyánk, hogy most békességben, szent közösségben lehetünk együtt, és kérünk is, hogy őrizz meg bennünket ezekben a napokban, hogy szívünkben elmélyedjen a hála, hogy amikor előttünk jártakról szólunk és beszélünk, akkor mi magunk is tudjuk az ő nyomdokaikon Hozzád még közelebb, igazságodban még teljesebben élni, járni, és Téged dicsőíteni. Ámen.

ELŐADÁSOK, TANULMÁNYOK Kálvin születésének 500. évében

DR. HÖRCSIK RICHÁRD

Kálvin 16. századi magyarországi recepciója

Kálvin születésének 500. évfordulóján újból felvetődik az a kérdés, amire a magyar református egyháztörténet-írás eddig nem tudott igazán megnyugtató választ adni, hogy tudniillik a 16. században Kálvin Jánosnak milyen hatása volt a Kárpát-medencében élő magyarságra? Máig nem kaptunk egyértelmű választ arra, hogy a nagy reformátornak mennyire volt befolyása, illetve szerepe a korszak reformációjának alakulására.

Az közismert tény, miszerint a reformáció kálvini iránya a 16. század közepén olyan sikeresen terjedt el Magyarországon, hogy a magyar lakosság jelentős része a helvét irány követőjévé vált. Elszakadva a lutheri egyháztól, már saját szervezetét is kialakította. Ezért izgalmas annak vizsgálata, hogy ebben volt-e szerepe Kálvinnak életében és halála utáni két emberöltő múltával, egyszóval a 16. században?[1]

1. Néhány kutatásmódszertani probléma

Kálvin magyarországi kapcsolatainak, teológiai hatásának a 16. században a pontos feltárása egy sor egyháztörténeti problémát vet föl. Önmagában véve már az is furcsa, hogy Európa egyik legnépesebb kálvinista egyházában, a Magyarországi Református Egyházban a történetírás még adós az előbb említett – a modern forráskritikai alapokon nyugvó – kutatás elvégzésével.

Természetesen az elmúlt évtizedekben történtek alapvető forrás- és átfogó kutatások, aminek eredményeit a Studia et Acta köteteiben közzé is tették.[2] Kifejezetten a témával kapcsolatban csak két áttekintő tanulmányt említhetek. Az egyiket 1979-ben Bucsay Mihály,[3] a másikat pedig én írtam 1990-ben.[4] Az angolszász nyelvterületen pedig két jelentős tanulmány látott napvilágot, az egyiket a Kanadában elő Tóth Kálmán,[5] a másikat pedig az oxfordi R. Ewans írta.[6] Magyarországon a szűken vett témával legutoljára S. Szabó József 1909-ben foglalkozott.[7] Kálvin magyarországi hatásának egy-egy résztémáját pedig Révész Imre 1933–36-ban adta közre.[8] Ezért határoztam el, hogy az utóbbi évtizedek történeti részkutatásait[9] figyelembe véve tovább folytatom Révész és Bucsay munkáját: azaz megpróbálom összefoglalni és újra átgondolni a téma kutatásának lehetőségeit.

A feldolgozás első problémája Révész Imrének abból a megállapításából származik, amit az 1930-as évek elején több tanulmányban kifejtett.[10] Tudniillik a 16. századi teológiai életben (zsinati végzések, káték stb.) jóllehet Kálvin inspirációja kimutatható,

de ez a hatás kizárólag másodlagos. Kálvin komolyabb jelenlétéről csak a 17. század második felétől beszélhetünk. Többek között e véleményt támasztotta alá Kathona Géza Szegedi Istvánnal kapcsolatosan[11] és más egyháztörténészek kutatásai a Studia et Acta köteteiben. Bucsay Mihály volt egyedül az, aki Zoványi Jenő és Révész Imre már említett elképzelését, miszerint: „inkább Bullinger és a felnémet református teológusok hatását kell látnunk a magyar reformáció helvét irányba fordulásában, mintsem a Kálvinét",[12] először revideálta. Bucsay írta le először, hogy az elmúlt fél évszázad magyar református történeti kutatását erősen befolyásolta Révész véleménye.[13]

A téma feldolgozásának másik problémája, hogy hiányoznak az alapvető források továbbkutatásai mind itthon, mind a svájci levéltárakban – mint ahogyan ennek iskolapéldáját adta Bullinger Henrikkel kapcsolatban Zsindely Endre.[14] Bár az előre látható, hogy ezen a téren nagyon nehéz eredményt felmutatni a források hiánya miatt. Ez viszont megnehezíti a téma átfogó megírását.

Aztán maga a reformáció hazai kifejlődésének és folyamatának a sajátosságai is sok vitát eredményeznek. Nagyon nehéz a reformáció magyarországi két ágának különválását nyomon követni. Mert egyes reformátoroknál szinte megállapíthatatlan, hogy mikor melyik irányt követi (pl. Dévai Bíró Mátyásnál vagy Huszár Gálnál).

A szűkebb témát érintve, a helvét irány megerősödésében azt is nehéz nyomon követni, hogy mikor melyik svájci reformátor hatása volt mérvadó az egyes munkák vagy tanok létrejöttében. Mert a magyar reformátorok legtöbbje sem egyikre, sem másikra nem hivatkozott – holott átültették tanításaikat –, hanem a sola Scriptura elvén csakis a Szentírást idézték. Így egy-egy zsinati végzésből vagy prédikációból kifejteni, hogy hol melyik svájci reformátor tanításai dominálnak – filológiailag szinte lehetetlen.

Végül a magyar reformáció helvét teológiai gondolkodásának a sajátosságai is problematikusak. Általában abban megegyeznek az egyháztörténészek,[15] hogy a svájci teológusok tanításainak szinte mindegyik lényeges vonása jelen van a magyar református 16. századi teológiában (Zwinglié, Bullingeré, Kálviné, Bézáé). Talán a személyes találkozásoknak vagy egyéb hatásoknak köszönhetően a magyar református lelkészeknél hol az egyik, hol a másik gondolatai dominálnak. De azt is hangsúlyozzák, hogy „vezető teológusaink" egyike sem vált epigonná, a svájci teológia puszta másolójává. Hanem azok tanításait a magyar teológiai viszonyoknak megfelelően ötvözték akár sajátjaikkal vagy másokéval. Legjobban Méliusznál lehet felfedezni ezt az ún. „eklektikus" teológiai gondolkodást.[16]

Ezért fontos annak vizsgálata, hogy a svájci reformáció legkiemelkedőbb alakjának – akinek tanai meghatározóvá lettek nemcsak Kelet-Közép-Európa, hanem Nyugat-Európa és az újvilág protestantizmusa számára – milyen hatása volt a magyar reformáció kibontakozásában. Részleteire bontva a kérdést, az újabb kutatások eredményeit felhasználva szeretném megvizsgálni a következőket: Milyen magyar kapcsolatai lehettek Kálvinnak? Mit tudott Kálvin Magyarországról? Hol és mikor jelentek meg Kálvin művei a 16. századi magyar egyházi és világi könyvtárakban – ami egyben fokmérője is Kálvin magyarországi olvasottságának? Használták-e tankönyvként Kálvin műveit? Milyen gyakorisággal jelennek meg a nagy reformátor gondolatai a magyar teológiai élet azon szakaszában, amikor megerősödik és kikristályosodik a magyar református egyház egésze?

2. A reformáció és a 16. századi Magyarország (rövid történeti áttekintés)

Magyarországon a reformáció eseményei alig egy emberöltő alatt szinte teljesen átformálták az ország vallási-felekezeti arányait. Ma is sok történészt foglalkoztat[17] az a kérdés, hogy mi volt az oka ennek a gyors terjedésnek. Azt, hogy valójában mi játszódott le a 16. század első felében az emberek lelkében, hogyan is történt a reformáció ilyen gyors előretörése – ma már, a megfelelő források hiányában, nem tudjuk pontosan. Ismerjük azokat a politikai erőket Kelet-Közép-Európa térségében, a társadalmi feszültségeket és gazdasági fejlődési problémákat, amik együttesen, egymásra hatóan is Európa egyik „kritikus" területévé tették a Duna-medence ezen részét a 16. század első felében. Nézzük röviden ezeket.[18]

Amíg a 15. században a rendi monarchia volt az uralkodó, addig a 16. azzal vette kezdetét Kelet-Közép-Európában, hogy felerősödtek az oligarchikus rendi erők. Közismerten a gyenge kezű Jagellók viselték immár a lengyelen kívül a cseh és a magyar koronát. Ekkor jelentek meg a térségben a „kihalhatatlan" Habsburgok, akik uralkodóházuk dinasztikus uniójára törekedtek – mint később kiderült, sikerrel. Az uralkodók egymás közötti feszültsége egyre érezhetőbbé lett, de az országhatárokon belül is fokozódtak a feszültségek. A rendiség megerősödését hozta magával a 15–16. század fordulóján a régió gazdasági-társadalmi fejlődése, ami merőben eltért a nyugat-európaitól. A paraszti és polgári árutermelés visszaszorítása az ún. servage jellegű jobbágyság „második kiadásához" vezetett. Természetesen ez újabb feszültség forrását eredményezte a társadalmi problémáknak, amit jól jelez az 1514. évi parasztfelkelés.

Feszültségek jelentkeztek az egyházon belül is. A humanizmus térhódítása mellett az erős szociális tartalommal jelentkező ún. „előreformációs" csoportok és mozgalmak: mint a huszitizmus, paulicinizmus és kiváltképp a ferences cseri barátok működése, nemcsak gyengítették az egyház tekintélyét, hanem elmélyítették az egyház egyes csoportjai között jelentkező szakadékokat. Amikor a láthatáron megjelentek Luther tanai, még Magyarországon a lakosság mintegy 80–85%-át a római egyház egyesítette, a maradék jórészt a görögkeleti ortodoxiához tartozott.[19] A reformáció első hullámai azonban nemcsak az egyházon belül, hanem a rendek egymáshoz és az uralkodóhoz való viszonyában is polarizálta a korábbi egységet. Ugyanakkor külpolitikai és nemzetiségi gondolatokat is előtérbe hozott.

A lutheri eretnekség ellen már az 1523-as Országgyűlés törvényt hozott,[20] aminek volt egy erős nemzeti, németellenes mozgatója.[21] Az 1525-ös Országgyűlésen még szigorúbb volt az ellenük hozott intézkedés: „Valamennyi lutheránusok írtassanak ki az országból; e végből bárhol találtatnak, nemcsak egyháziak, hanem világiak által is szabadon megfogassanak és megégettessenek."[22] E törvények, ha negatíve is, de jól mutatják a lutheri tanok jelenlétét az ország területén. S érzékeltetik, hogy nemcsak az egyházon belül, hanem a társadalom egyéb szféráiban is milyen feszült közhangulatot szült; erről pedig az országgyűlések botrányos jelenetei tanúskodnak.[23]

Mindehhez járult, hogy a húszas évektől politikailag és főleg hadászatilag ütközőtérré vált az ország. Egyre nyilvánvalóbbá vált a török terjeszkedési szándéka, amire a „művelt keresztyén nyugat" ekkor még figyelmet sem szentelt. Mivel hadászatilag nem készült fel az ország a török fogadására, ezért következhetett be Mohács tragédiája 1526.

augusztus 29-én.[24] A török megjelenése és pusztítása többszörösen is tragédiát jelentett. Mert hirtelen felszínre hozta azokat a korábbi „lappangó" társadalmi, gazdasági és egyházi feszültségeket, amelyek jelenléte miatt egyszerre megoldatlanná lettek.

A mohácsi csata után először is összeomlott az államhatalom. A kormányzó testület működésképtelenné vált. A magyar arisztokrácia és az ütőképes haderő nagy része elesett. A magyar egyházi vezetés jelentős része elpusztult. Az ország három részre szakadt. A török ideiglenes visszavonulása után azonnal kiütközött a rendek egymás közötti feszültsége, ami leginkább a kettős királyság választásában nyilvánult meg. A kettős királyság a töröktől szabadon hagyott országrészben nemcsak a politikai, hanem a gazdasági téren is áldatlan állapotokat szült, ami 1541 után pedig a török állandósuló jelenlétével tovább fokozódott.

Ezek az összekuszálódott politikai, gazdasági és vallási viszonyok mintegy „táptalajt" teremtettek a reformáció gyors terjedésének. A római katolikus egyház hierarchiáját meg tudta tartani, bár óriási vérveszteségeket szenvedett. Többé azonban már nem tudta kontrollálni a szószéken elhangzó prédikációkat, a keresztyén egyháztagok érzéseit, és főleg megakadályozni az alsópapság szimpatizálását a lutheri és melanchthoni tanokkal. Igen jellemzőek Telegdi Miklós pécsi püspök sorai XIII. Gergely pápához, amikor saját egyházmegyéjéről ír: „A magyar katolikus egyház a végső romlás szélén áll… A főpásztor nélkül maradt nyájat az eretnekek a székhelyen is megtámadták… Nemsokára ellepik az ország egyéb városait, falvait, pusztáit is, mint a legyek, s a katolikus hitnek még a neve sem fog fennmaradni…"[25]

A reformáció első szakasza 1520-tól 1550-ig terjedt.[26] A mozgalom döntően Luther és Melanchthon nyomdokain haladt elsősorban a német nemzetiségűek között: Budán, a felső-magyarországi bányavárosokban és Erdélyben a szászok között, de szerte az országban is. Az új felekezet és az uralkodó egymásra találása azonban elmaradt, eltérően több nyugat-európai országtól. A fő akadályt ebben a tekintetben a Habsburg-ház következetes birodalmi katolicizmusa jelentette. Egyedül I. Miksa volt protestáns szimpatizáns közöttük. Ezzel magyarázható az a paradox helyzet, hogy a katolikus klérus meg tudta őrizni befolyását az Országgyűlésen, holott az új tanok követői lassan már túlsúlyba kerültek. Így tudták megismételni az 1548-as Országgyűlés az új tanok követői ellen az újabb szankciókat.[27]

A reformáció második szakasza 1550-től 1570-ig terjedt, amikor is megszilárdultak a protestantizmus körvonalai Magyarországon. Az ország lakossága ekkor 4 millió volt, amiből közel 80%-uk, tehát 3–3,2 millió lett protestánssá. Megközelítőleg 5–6 ezer gyülekezetben követték az új tanokat. A régi egyház keretei között alig 10–15% maradt.[28]

Ebben a második szakaszban egy erőteljes svájci hatást tapasztalhatunk: Zwingli, majd Bullinger, Kálvin és Béza hatására e két évtized alatt megerősödik a helvét irány. Ma sem tisztázott eléggé, hogy a svájci reformátorok tanításai hogyan keveredtek és segítették a magyar református teológia kikristályosodását. Ezzel kapcsolatban Révész Imre megjegyzi: „A magyar református egyház teológiai gerincének kialakulására… Kálvinnak személyes hatása nem volt ugyan, de e gerinc megszilárdulásában mégis már a hatvanas évektől folyvást növekvő része van az ő tanításának és szellemének."[29]

E tanulmányommal szeretném a Révész által kialakított véleményt egy árnyalattal finomítani. Hogy tudniillik a helvét irány kialakulásának folyamatában sokkal több

szerepe van Kálvinnak, mint azt Révész állította. Valamivel szorosabb volt az a kötelék Magyarország és Kálvin között, ami kialakult még életében és aztán halála után a 16. században. Ugyanakkor nem tévesztvén szem elől azt a tényt sem, hogy a meglévő adatok alapján sokkal szorosabb kapcsolat mutatható ki a magyar reformátusok és Bullinger vagy Béza között.[30] Nem kívánom vitatni akár Kathonának vagy Bucsaynak azon tételes állítását, hogy Kálvin tanításai főleg Béza és Bucer interpretálásában hatottak a magyar teológiai életben,[31] de talán némileg módosulhat az eddig kialakult vélemény Kálvin és a 16. századi magyar reformátusság viszonylatában.

3. Magyar peregrinusok a 16. századi Genfben

Az első terület, amit szükséges áttekinteni az újabb adatok tükrében – a magyar peregrináció hatalmas folyamatában –, a genfi magyar diákok névsora, akik találkoztak vagy találkozhattak Kálvinnal, és akik közvetlen halála után szellemének hatása alá kerülhettek.

A magyar református egyháztörténeti szakirodalomban Révész Imre[32] nyomán vált ismertté, hogy Kálvinnak nem volt magyar tanítványa, és csak egy magyarral találkozott életében. Kálvin magyarországi recepciójának pontosítása végett azonban ismét számba kell venni Nagy Sándor Béla kutatásainak alapján a genfi magyar diákokat.[33]

Ha a „Livre du Recteur"[34] lapjaiba betekintünk, valóban azt látjuk, hogy Kálvin életében nem volt beiratkozott magyar diákja a genfi akadémiának. Ugyanakkor más forrásból tudomásunk van arról, hogy ez idő alatt több magyar is megfordult Genfben. Ez az ellentmondás is jelzi, hogy újabb egyháztörténeti problémával állunk szemben. Elsőként azt a kérdést kell megvizsgálnunk, hogy miért nem volt beiratkozott magyar diákja a genfi akadémiának Kálvin életében, tehát 1564-ig.

a) A magyar protestáns peregrináció 16. századi vonulatát tekintve[35] a fő irány ekkor Wittenberg volt. Ugyanis a luteránus ortodoxia 1592-es diadaláig a helvét irányt követő teológus diákoknak is szabad bejárásuk volt az egyetemre. Másrészt az 1555-ben megszerveződött magyar bursa biztos anyagi hátteret nyújtott az ideérkező magyaroknak.[36] Ez idő alatt Genfben nem volt ilyen anyagi lehetőségük diákjainknak. Egyszerűen arról van szó, hogy Wittenberg a 16. század folyamán még elvonta Genfből és más svájci egyetemtől a magyar peregrinusokat. Méltán állapítja meg S. Szabó József ezt a furcsaságot: „A wittenbergi magyar bursa úgy tűnik fel előttünk, mint az ottani magyar kálvinista tanulók társasága. Szervezői között ott látjuk a kálvini irányú magyar reformáció legkiválóbb alakjait…"[37]

b) A genfi akadémiát 1559-ben nyitották meg.[38] Ennek előtte Genfben nem volt ilyen felsőoktatási intézmény, ami megfelelt volna a tanulmányait itthon befejező ifjú magyar lelkész számára. Ezért inkább más egyetemet választottak.

c) Néhány 18. századi forrás viszont arról tanúskodik,[39] hogy mialatt Kálvin életében nem iratkozott be magyar diák a genfi egyetemre, több magyar peregrinus megfordult mint „látogató" az egyetem falai között, és találkozhattak Kálvinnal. Ez egyébként teljesen megfelel a magyar református peregrináció sajátos természetének, miszerint a diákok általában az „ösztöndíjas" egyetemekre iratkoztak be, elsősorban az anyagiak miatt. Igen gyakran ellátogattak azonban más egyetemekre mint egyszerű „vendéghall-

gató" vagy látogató – aminek nyomait természetesen nem őrizte meg egyik egyetem anyakönyve sem. Némelyik diák szinte bekalandozta Európa számos egyetemét már a 16. században is.

Így a Genfbe ellátogató magyar diákokat sorra vesszük az említett források alapján,[40] akik Kálvin haláláig fordulnak meg ott, és akik halála után a 16. században mint rendes, illetve mint látogató diákok tartózkodtak Genfben.

Az első magyar peregrinus diák – eddigi ismereteink szerint –, aki találkozott Kálvinnal, Belényesi Gergely volt.[41] 1544-ben járt Genfben. Innen Strasbourgba ment, ahonnan levelet is írt Kálvinnak: „Köszönetet mondok neked, mikor ott voltam, a legnagyobb szeretettel öleltél. Az Úr áldjon meg érte!"[42] Bod Péter szerint[43] a következő genfi látogató magyar Szegedi Gergely volt 1556-ban, aki „volt tanulásnak okáért Genévában; azután Vitébergában".[44] Itt-tartózkodása alatt feltehetően ő is találkozott Kálvinnal, bár hatását később nagyon nehéz kimutatni teológiájában. Mégsem lehet véletlen, hogy Erdélyben – eddigi ismereteink szerint szinte a legkorábban lelkésztársai között – már 1559-ben egy Kálvin-kommentár tulajdonosa.[45]

A következő magyar diák Nagy Sándor Béla[46] szerint Károlyi Gáspár, aki ugyancsak 1556-ban látogatott Genfbe. Az 1568-as Bézához intézett leveléből[47] az is kitűnhet, hogy ő is ismerte Kálvin munkáit. Tóth Kálmán kutatásai szerint bibliafordításánál felhasználta Kálvin írásmagyarázatait. Mint forráselemzései nyomán megállapította, annak ellenére, hogy Károlyi sem a Vizsolyi Biblia előszavában, sem jegyzeteiben nem említi, „ismerte Kálvinnak latin nyelven írt kommentárjait, és fel is használta azokat, főleg a lapszéli jegyzeteknél, az kiderül az összehasonlító olvasás során".[48] S az sem véletlen, hogy Károlyi hagyatékában három Kálvin-munkát jegyeztek föl. Végül 1557-ben Gönczi Kovács György[49] járt Genfben.

Kálvin életében tehát – eddigi ismereteink szerint – négy magyar diákkal találkozhatott. Halála után, a genfi akadémia első beiratkozott magyar diákja, Szikszai Hellopeus Bálint 1566-ban töltött egy évet Genfben,[50] mialatt barátságba került Bézával. Szikszai posztumusz munkáját Genfben nyomtatták ki, és Bézának ajánlotta.[51] Szikszai után két nappal iratkozott be társa, Thuri Mátyás.[52] Mindkettőjükre nagy hatással volt Kálvin szelleme és Béza egyaránt. Később Thuri Mátyás például disztichonával tanúsította Kálvin Institutiója iránti nagyrabecsülését.[53] Ugyancsak 1566-ban járt Genfben Cormaneus Paksi Mihály, aki nem iratkozott be, de Béza báró Telegdi Miklóshoz írt válaszleveléből tudjuk, hogy megdicsérte Paksit, mint aki jól halad tanulmányai előmenetelében.[54]

Ugyancsak látogató volt Skaricza Máté 1570-ben. Genfi tartózkodásának történetét maga írta le Szegedi Kis István latin nyelvű életrajzában.[55] 1572-ben Ilosvai Benedek,[56] 1573-ban Thury Jakab[57] járt Genfben. Őket három beiratkozott diák követi: Horváth Gergely[58] – Pádua, Wittenberg, Strasbourg és Basel után – 1580-ban, és Polinay Mátyás ugyanaz évben.[59] 1584-ben ötödik beiratkozott magyar Enyedi György,[60] és egy látogató diák, Laskói Csókás Péter.[61] Végül Szenci Molnár Albert[62] – az Institutio későbbi fordítója – két társával együtt: Felkmann Péterrel és Besztercei Jánossal együtt 1596-ban zárják a magyar diákok sorát a 16. századi Genfben.

Összesen tehát – eddigi ismereteink szerint – Kálvint négy magyar diák kereste föl. Halála után az akadémián Béza vonzása miatt öt beiratkozott és nyolc látogató diák for-

dult meg Genfben. Ezek a számok elenyészőek Wittenberg árnyékában. Mégis jelentős dolognak tartjuk, mert az előbb felsorolt diákok legtöbbje később fontos szerepet játszott a magyarországi helvét irány kiszélesítésében, meghonosításában.

4. Kálvin ismerete és értesülései Magyarországról

Kálvin és a 16. századi Magyarország közötti kapcsolat egyik aspektusát mutatja az, hogy a nagy reformátor levelezésében hogyan jelenik meg a korabeli Magyarország. Ezért szükséges áttekinteni levelezését, amiből kirajzolódik, hogy Kálvin mit tudott Magyarországról, s kitől és honnan kapta az értesüléseit.

Eddigi ismereteink szerint Kálvin csupán két magyarral váltott levelet.[63] Azonban nem szabad kizárnunk annak a lehetőségét, hogy a jövő kutatása során még előkerülhetnek ilyen levelek. Hiszen Kálvin Európa számos országában lévő, a helvét irányt követő diákkal, lelkésszel és magánemberrel levelezett,[64] miért éppen Magyarország lett volna kivétel? S fordítva is felállíthatjuk a tételt. A magyar reformáció nagy alakjai bőven váltottak levelet akár Melanchthonnal, Bullingerrel vagy Bézával. Miért éppen Kálvin lett volna kivétel?

A fennmaradt levelek alapján megtudhatjuk, hogy Kálvinnak voltak értesülései a magyarországi reformáció fontosabb mozzanatairól. Kálvint gyakran értesítették barátai a magyar viszonyokról, különösen Simon Sulter berni tanár, Ambrus Moiban boroszlói lelkész, Theodor Béza és maga Melanchthon is.[65] Ugyanakkor magyaroktól is kapott híreket. E levelek híranyagának középpontjában a magyarországi török kérdés áll.

Kálvint érdekelte, hogy mi történik a magyarországi török uralom alatt. „De hogy… érdeklődése a veszedelemnek arra az érzésére vezethető-e pusztán vissza, mely a barbár törökség és az iszlám előnyomulása miatt a művelt és keresztyén Európa minden lakosát eltöltötte, vagy közelebbi összeköttetésre vall – azt ma még eldönteni bajos” – állapítja meg S. Szabó József.[66]

Kálvin levelezésében az első hír Magyarországról 1541-ben jön elő. Ez év március 29-én többek között a következőket írja Farelnek: „A törökökről különböző hírek vannak elterjedve. Egyik az, hogy a magyar szerzetes, aki János király halála után csecsemő gyermekének a gyámságát magához ragadta, semhogy Ferdinándot tűrje, a töröktől kért ellene segítséget. Ez nem csekély sereget küldött segítségül, amely Pestet, Ferdinánd városát elfoglalta. E város a Duna partján, Buda környékén fekszik; fölmentésére gyűjtik a katonákat. Mások azt mondják, hogy már maga a szultán is nagy sereggel és készülettel odaérkezett. Ismét mások azt hírlelik, hogy jövetelét valamely belső mozgalom akadályozza. Meglátjuk rövid idő alatt, hogy lesz.”[67]

Kálvin leveléből kitűnik, hogy értesülései meglehetősen pontosak. Tud arról, hogy Fráter György II. János gyámja lett (szeptember 13-án a rákosi országgyűlésen);[68] és segítséget kért Fráter a töröktől Ferdinánd ellen. Azt is tudja, hogy a török (Mehmed szendrői bég) ostrom alá vette Pestet. Bár az pontatlan hír, hogy elfoglalja Pestet a török, de az már helytálló, hogy Pest felmentésére gyűjtik a katonákat, mert Roggendorf, Ferdinánd generálisa megindult azon a tavaszon a város felmentésére, s ennek hírére a török elvonult Pest alól.[69] Arról is tud Kálvin, hogy a szultán nagy sereggel készül Buda ellen, de a hadjárata a belső viszályok miatt késlekedik, s abban is igaza van, hogy rövid idő

alatt „meglátjuk, mi lesz". Kálvin értesülései elég pontosak, de nem mutatnak túl azon a híranyagon, ami ekkor hol pletykaszinten, hol diplomáciai alapossággal bejárta Nyugat-Európát. Hogy honnan szerezte értesüléseit, nem tudjuk. Csak sejthetjük, hogy valakivel kapcsolatban állt Magyarországon. Hiszen a következő, 1541. április 21-én kelt levelében írja: „mivel ezt Magyarországból írták, alig merek neki hitelt adni".[70]

A további híreket azonban Kálvin első kézből vehette, hiszen részt vett a regensburgi birodalmi gyűlésen (1541. április 5-től), ahol Frangepán Ferenc kalocsai érsek, Nádasdy Tamás országbíró és Batthyány Ferenc horvát bán tolmácsolták a magyarok segélykérését V. Károly előtt. Valószínűleg itt hallotta azokat a híreket, amiket még a gyűlés idején azonnal továbbított (április 20-án) Viret-nek. „Ma is hírül hozták, hogy a barátot, aki a kormányt a király kiskorúsága alatt magához ragadta, a magyarok elfogták. Ennélfogva ez a nézet, hogy ebből az alkalomból Buda Ferdinánd hatalma alá fog jutni."[71] Ez a hír téves volt, mert Fráter Györgyöt nem fogták el. Ugyan Budát ostromolni kezdte Roggendorf generális, de nem járt sikerrel.

Ahogy Kálvin Regensburgból hazaérkezett, azonnal összefoglalta az ott történteket Farelnak, a magyarokkal kapcsolatban ezt írta: „Tanácskoztak a magyar és osztrák követekkel, akik kérték, hogy nekik segítséget adjanak. Ráállott a császár is, hogy a vallásügyet mellőzve, ennek a tárgyalásához kezdjenek a rendek."[72] Valóban, július 29-én a vallásügyi kérdések rendezését a legközelebbi zsinatra halasztották el.[73]

Ezután egy darabig nincs említés Magyarországról Kálvin levelezésében (legalábbis abban, ami megmaradt). Pedig Buda eleste 1541. augusztus 4-én méltán érdekelhette volna a svájci reformátort. Ezután, négy évvel később újra híreket kap Magyarországról. Belényesi Gergely Stasbourgból köszönőlevelében, 1545-ben beszámol a török pusztításairól és az evangélium terjedésének ügyéről:[74] „…mert ezt a házat – írja Belényesi – most a török rettenetesen szorongatja. Egy pár szóval előadom neked szerencsétlen állapotját." Nyilván ottlétekor Belényesi beszélgetett Kálvinnal a török problémáról, Magyarország állapotáról. Miután elváltak, Belényesi „a legközelebbi napokban" levelet kapott hazulról, „melyben megírták Magyarország szörnyű csapását, és ezért tudósítja Kálvint olyan részletesen a legfrissebb eseményekről. Belényesi leírja, hogy mióta elhagyta Magyarországot (tehát 3 éve, azaz 1542 óta), kilenc várost pusztítottak el a törökök: Pécset, Siklóst, Esztergomot, Vácot, Veszprémet, Székesfehérvárt, Miskolcot, Szikszót és Szegedet. Majd arról ír Belényesi, hogy „némely város még János idejében" (tehát 1540 előtt) „Magyarország megmaradt részében az Isten igéjét befogadta", de néhány „zsarnok" az ország minden baját az új hit követőire hárítja. Nyilván Belényesi itt a botrányos országgyűlésekre gondolt.[75] Majd szól az elmúlt két esztendő pestispusztításairól és az 1544. július havi sáskajárás szörnyűségeiről. Érdemi mondanivalóját azzal fejezi be, hogy „tisztán látom a veszedelmet, mely egyfelől a töröktől, másfelől a zsarnoktól és az igazság üldözőitől fenyeget".

A másik magyar, akinek levele fennmaradt, Kaprophontes Ferenc, 1561-ben, december 26-án keltezte azt Wittengerből. Ebből Kálvin megtudhatta, hogy Magyarországon sok gondot okoznak Stancarus tévtanításai. Éppen ezért Kaprophontes egy vitairat megírására és Magyarországra való küldésére kéri a reformátort. „Mert Önnek és helvétiai tudósoknak tekintélyében bízik most az egész Magyarország. Valóban nem hiábavaló és hasztalan lesz a Kegyelmed munkája az Úrban Magyarországon."[76]

A kor szokásainak megfelelően Kaprophontes apró ajándékokat is küld Jakab könyvárus útján Kálvinnak. – Több levélről nincs tudomásunk, amiben előfordult volna Magyarország, de e kevés forrás is elegendő volt ahhoz, hogy érzékeljük: Kálvin tudott Magyarország problémáiról, kiváltképpen a törökökről és az ott folyó evangélium terjedéséről.

5. Kálvin „jelenléte" a 16. századi Magyarországon

Amint már utaltam rá, hosszú ideje tartja magát az a vélemény, amit alighanem Szenci Molnár Albert indított útjára, amikor az 1624-es Institutio fordításának előszavában megjegyezte: „…ez (az) ember (ti. Kálvin), melyet az Magyarok még ez ideig igazán meg nem hallgatnak…"[77] Ennek szellemében mintegy 350 évvel később állapította meg Kathona Géza, Révész Imrével[78] egybehangzóan: „…(Kálvin) hatása a hazai helvét reformáció kezdeteinél csak jelentéktelenebb művei szerepeltetésében mutatható ki".[79]

Az elmúlt három évtized könyvtártörténeti kutatásai[80] azonban ha elszórtan is, de sok új adatot hoztak felszínre, amiket összegyűjtve, némileg módosulhat az eddig kialakult vélemény Kálvin 16. századi magyarországi recepciójáról. – Ez a könyvtártörténeti kutatás elsősorban azt vizsgálja, hogy a 16. századi magyar könyvtárakban előfordultak-e Kálvin-művek. A kérdésre adott válasz pedig arra is feleletet adhat, hogy ismerték-e Kálvin munkáit, és mit olvastak tőle a 16. századi Magyarországon.

Kálvin recepciójának egyébként lehetne egy másik könyvészeti vizsgálódási módja. Annak feltérképezése, hogy a magyar reformáció helvét irányának követői munkáiban (prédikációk, káték stb.) hol és hányszor hivatkoznak Kálvinra, vagy mikor milyen idézeteket vesznek tőle. Ez a mód azonban azért nem vezethet teljes sikerre, mert a 16. században a lelkészek a teológiai munkákban egyszerűen csak a Szentírásra hivatkoztak.[81] Tehát csak olyan tartalmi-filológiai elemzés hozhatna eredményt, mint tette ezt Kathona Géza Szegedi Kis István „Loci"-jával kapcsolatban.[82] Ezt azonban elvégezni lehetetlen minden 16. századi teológiai munka szerzőjével.

Lássuk tehát a 16. század könyvtárait, hol fordulnak elő Kálvin-művek! Azonban e kutatással kapcsolatban szükséges előrebocsátani, hogy aránylag elég kevés korabeli nagy könyvtárnak a katalógusait ismerjük, amelyek elemzése során nem a teljes képet kaphatjuk. A könyvtárlisták évszámaival ugyancsak probléma jelentkezik. Ugyanis a fennmaradt jegyzékek általában a tulajdonosok halálakor vagy azután felvett inventáriumok részei. Tehát egy-egy Kálvin-kötetet az adott évszámnál sokkal korábban kellett beszerezni a tulajdonosnak.

6. Kálvin művei a 16. századi magyar könyvtárakban

Az első olyan könyvtárjegyzék már 1552-ben elkészült, a felső-magyarországi eperjesi plébániatemplom könyvtáráról, ahol Kálvin munkája előfordult. Az ókori szerzők és reformátorok (Melanchthon, Luther) munkái között megtaláljuk Kálvin Institutióját.[83] Ha kissé északabbra megyünk, a közeli Kis-Lengyelországban 1555-ben egy Melhior Krupka nemes ember könyvtárában több Kálvin-mű megvolt.[84] Erdélyben 1559-ből fennmaradt egy 1559-es kiadású Kálvin-kommentár, amely a kötéstábláján látható betűk tanúsága szerint már a kiadás évében az egykori genfi diák Szegedi Gergely tulajdonában

volt.[85] Sőt, egy évvel később pedig 1560-ban az egyik inventáriumból megtudjuk, hogy Szegedi Máté egy Kálvin-kötetet kapott ajándékba.[86]

Az ország közepe felé térve, Budán 1560-ban[87] a szökött Bélaváry György javai között egy „Postilla Calvini"-t találtak. Ugyanebben az évben írták össze Sárvárott halála után Perneszith Györgynek, Nádasdy Tamás nádor tiszttartójának, Bornemissza Péter mecénásának a hagyatékát. „Szinte minden teológiai munka a reformáció kálvini irányához tartozik" benne.[88] „Zwingli 5, Kálvin 4, Bullinger 2, Musculus pedig egy kötettel van képviselve. A meghatározható könyvek kiadási helyei ugyancsak a svájci reformáció felé mutatnak." A négy Kálvin-mű közül az első az Institutio.[89] A következő leltár Pozsonyba vezet bennünket. 1561-ben Budai Jakab deák, magyar királyi udvari kamarai írnok hagyatékában olvashatjuk a 15. tétel alatt: „Liber Iudicium Joannis Calvini de sanctorum reliquiis."[90]

Ezekben az években fejezte be (1562 előtt) könyvtára gyűjtését a felső-magyarországi Bártfán Dernschwam János (1494–1567/68), a neves humanista üzletember, a Fuggerek magyarországi megbízottja, akinek halálakor 1162 kiadványt írtak össze.[91] Meglepő, hogy közöttük 16 kisebb-nagyobb Kálvin-munkát találunk. Közöttük: az Institutiót (1550-es kiadás); a genfi kátét két példányban (1550-es kiadás); kommentárjait: Ézsaiás, Zsidókhoz írt levél, Pál levelei, Péter levelei, János levelei, Jakab levele, Harmonia ex tribus (1555-ös kiadás) és még néhány teológiai munkát.[92]

A század hatvanas éveiben Erdélyben több helyen már az Institutiót megtalálhatjuk. A nagyenyedi Bethlen Kollégium könyvtárában volt egy 1561-es kiadás, amit egy diák 1565-ben vásárolt meg.[93] A kolozsvári Kollégiumban pedig egy 1563-as fólió kiadását jegyezték fel. Ezeken az adatokon kívül Dankanits kutatásai azt bizonyítják, hogy az 1560-as években Kálvin több teológiai munkája forgott közkézen Erdélyben. A tulajdonbejegyzéseket elemezve látható, hogy az erdélyi értelmiség (például a kolozsvári Jacobinus Bernath, Bódog Józsa, a kriptokálvinista Simeon Massá), de a szász evangélikus értelmiség is gyakran vette kezébe Kálvint, csakúgy, mint az antitrinitárius egyháztagok.[94]

Időben tovább haladva a következő jelentős könyvtár, pontosabban könyvkereskedés a kassai Gallen Jánosé volt, amit 1583-ban összeírtak.[95] Ez a jegyzék azért rendkívül tanulságos, mert fényt vet arra, hogy Felső-Magyarország egyik jelentős kultúr- és kereskedőcentrumában, egy könyvkereskedésben milyen könyvek voltak forgalomban és raktáron. Melanchthon és Luther kisebb munkái (káték) nagy számban voltak kaphatók. A 608 tételből hét Kálvin-munkára bukkanhatunk. Ezek közül is három az Institutióból volt meg.[96] Érdekességképpen említem, hogy egy Institutio ára 3 forint 25 dénár, ami megközelítőleg egy hegyaljai szőlőmunkás egy havi bére volt.[97]

Végül a bibliafordító, egykori genfi diák Károlyi Gáspár könyvtárát említhetjük 1597-ből, ahol 3 Kálvin-munkát jegyeztek fel.[98]

Azt hiszem, nem volt felesleges felsorolni ezeket az apró részleteket. Ha képzeletben a történeti Magyarország térképére kivetítjük a könyvtárak helyeit (Sárvár, Buda, Pozsony, Bártfa, Eperjes, Kassa, Gönc, Kolozsvár, Nagyenyed) és a felsorolás idejét (1552-től főleg az 1560-as években), megállapíthatjuk: a 16. század ötvenes éveitől kezdve Magyarországon előfordultak Kálvin művei, amik között a leggyakoribbak az Institutio és kommentárjai voltak. Azt viszont nem szabad elhallgatnunk, hogy ugyanebben az időben sokkal több Melanchthon- és Luther-munka volt található az említett könyvtárakban. Kálvin munkái az ország szinte minden területén mégis jelen voltak, s ez azt is jelenti,

hogy a reformációnak ebben a szakaszában (1550-től 1570-ig) olvasták műveit, s nemcsak az egyháziak, hanem a világi értelmiség tagjai is.

A következő kérdés, amire válaszolnunk kell: Olvasták-e ezeket a Kálvin-műveket? Természetesen ezt a polgári vagy főúri könyvtártulajdonosok esetében nem tudjuk bizonyítani. Az egyházi embereknél – mind katolikus mind protestáns részről – már van arra nézve adatunk, hogy olvasták, forgatták és felhasználták Kálvin műveit. Vegyük sorra a fellelhető adatokat!

Az első nyom, hogy Magyarországon olvassák Kálvint, Moiban Ambrus boroszlói reformátor Kálvinhoz 1550. szeptember 1-jén kelt levelében található. Moiban azt írja Kálvinnak, hogy Lengyelországban az ő iratait a legnagyobb tetszéssel fogadják, csakúgy, mint Magyarországon.[99] Egy év múlva egy Páduában tanuló római katolikus ifjú, Draskovich György 1551-ben[100] Kálvin úrvacsoratana ellen egy vitairatot jelentetett meg. A könyvecske előszavából kiderül, hogy a polémia írójának véletlenül került a kezébe Kálvin első korinthusi levél kommentárja, és ez késztette a művének megírására.[101]

Hat évvel később, 1557-ben, október 26-án Huszár Gál Bullingernek küldött levelében egyebek mellett már Kálvin műveinek magyarországi népszerűségéről is ír.[102] Ezt erősíti meg négy évvel később Kaprophontes levele Kálvinhoz, felkérvén őt egy Stancarius elleni vitairat elkészítésére, „mert Önnek és a helvétiai tudósoknak tekintélyében bízik most az egész Magyarország”.[103]

Apró és elszórt adalékok ezek, de mégis jelzik, hogy Kálvint a többi reformátor mellett olvassák és forgatják.

7. Kálvin művei, mint tananyag a 16. század végi iskolákban

Kálvin 16. századi magyarországi jelenlétére, illetve hatásának egy másik fontos tényére hívta fel a figyelmet Fekete Csaba.[104] Kutatásai nyomán tudjuk, hogy az Institutio egyik 1557-es nyolcadrét kiadása valószínűleg 1579-ben került Magyarországra, mégpedig a Wittenbergben tanuló Szőlősi János által.

Önmagában már az a hír is figyelemre méltó, hogy egy wittenbergi magyar diák, Luther egyetemén az Institutiót forgatja. A bejegyzésekből egyértelműen megállapítható, hogy azt alaposan át is tanulmányozta. Mi több, ezt a példányt miután megvásárolta, hazahozta Magyarországra. Megjegyzem, Szőlősi esete jól példázza azt, hogy a 16. század második felében Wittenbergben tanult magyar diákok legnagyobb hányada – Melanchthonnak köszönhetően – itthon a helvét irány követőjévé vált.[105]

Ami viszont a legérdekesebb, az Institutio itthoni, további sorsa. A bejegyzések arról tanúskodnak, hogy az újabb tulajdonosa 1595 és 1600 között tananyagként használta azt, és négy ízben is előadta a növendékeinek Kálvin fő művét. Előbb csak magánórákon, rendkívüli tárgyként, végül pedig nyilvánosan is. Az ismeretlen lelkész tanár feljegyzése szerint Radnóton! Bár alig tudunk valamit erről az iskoláról, az feltételezhető, hogy ebben az időben az emelt szintű középiskolákhoz tartozott.[106]

Fekete Csabával együtt úgy vélem, mi is joggal feltételezhetjük: a 16. század végére Kálvin művének az elsajátítása magától értetődően beletartozott a jelentősebb református iskolák curriculumába. Hasonlóan, mint tették ezt a 16. századi angol iskolákban és egyetemeken. A reformáció helvét ágának a fokozatos terjedése során Kálvin fő műve

a Melanchthon-féle Loci Communes párjává vált. Ezt erősíti egy másik adat, miszerint egy 1578-as lausanne-i Insitutio kötetének a metszésére a tulajdonosa ezt írta rá: „Loci Communes", amit 1610-ben már bizonyíthatóan Magyarországon használtak.

A pápai református kollégium nagykönyvtárában pedig egy olyan 1569-es genfi kiadású Institutio példányát őrzik, aminek első kötéstábláján Luther képe van bepréselve, 1573-as dátummal, és a hátsó kötéstáblán meg Melanchthon képe látható, Bethlen Gábor jelmondatával.[107]

Ha jól meggondoljuk, hogy az Institutio Kálvin szándéka szerint valójában tankönyv, illetve oktatási vezérfonal, akkor nem lehetetlen annak feltételezése, hogy a külföldi egyetemjárásból hazatért diákjaink ezt követően, a néhány éves rektorságuk során tankönyvként használták Kálvin művét, mint tette ezt az ismeretlen radnóti tanár.

Mindez persze további aprólékos kutatást igényel, hiszen a 16. század végi református kollégiumok, városi iskolák curriculumai nem maradtak fenn, amik egyértelműen alátámaszthatnák, hogy Kálvin műveit szélesebb körben használták már a 16. század végén.[108] Mégis az előbb tárgyalt adatunk véletlenszerű napvilágra kerülése erre komolyan utal.

Reméljük azt is, hogy a jövőben felbukkan arra vonatkozóan is adat, hogy az 1564-ben Méliusz által lefordított kálvini Genfi Kátét már a 16. század utolsó évtizedeiben is tananyagként használták a református iskolákban, mint tették ezt a lutheránusoknál, Luther Kátéjával.

8. Kálvin tanításai a 16. századi magyar teológiai életben

A 16. század 50-es éveiben már elszórtan találhatunk nyomokat a magánlevelekben Kálvin munkáinak használatáról. A lelkészek számára Kálvin nem jelentett nyelvi akadályt.[109] Ez az 1550-es évtized Kálvin műveinek ismeretében abban a tekintetben is meghozta gyümölcsét, hogy 1560-tól kezdve a helvét irány megerősödésének, egyházszervezetének kiépülése folyamatában egyszerre megjelentek egy sokkal magasabb szinten Kálvin tanításai, a zsinatok végzéseiben és a könyvkiadás terén egyaránt. Különösen a század 60-as éveiben lehetünk tanúi Kálvin szélesebb befogadásának.

8.1. Kálvin és a 16. századi zsinatok

A magyarországi zsinatok közül elsőként a 1560-as medgyesi zsinaton fogalmazzák meg az ágostai és a helvét úrvacsoratan közötti különbséget. A szövegben mint „Kálvin követői"-ről van szó, akik közül Dávid Ferenc és Heltai Gáspár terjesztették elő a 15 pontból álló hitvallásukat.[110] Kathona Géza kutatásai alapján[111] az első kálvini irat, amely a magyarországi helvét reformáció kibontakozása során előjött, a Westphalushoz intézett „Admonitio" volt. Az 1561-es kolozsvári zsinat[112] ennek szellemében szabályozta az úrvacsoratant. Érdekes, hogy erről az eseményről még abban az évben tudósítja Kálvint Kaprophontes Ferenc: „Kemény vitatkozások folytak a szakramentumról, de utóvégre is abban az intelemben egyezett meg mindenki, melyet Ön Westphalushoz intézett, s amint látszik, azt is vallják."[113] Sőt, Kaprophontes azt is megjegyzi, hogy nyilván Kálvin predestinációról és a szabad akaratáról írt tantételét is egyhangúlag elfogadták volna, ha

nem okoz zavart Stancarus hitcikkelye. – Egyébként ezen a zsinaton volt az előkészítő aktusa az 1562. évi tarcali zsinaton elfogadott Béza-hitvallásnak.

A következő évben, 1562-ben a Debrecen-Egervölgyi Hitvallásban újabb két jellegzetes és fontos kálvini tanítás jelentkezik: a kettős predestinációról és a lelkek halál utáni átmeneti tartózkodási helyéről szóló tan.[114]

Közbevetőleg említem meg, hogy 1562-ben Méliusz megjelenteti kátéját, aminek címlapján ez olvasható: „Calvinus Janos írassa szerint".[115] Bucsay Mihály szerint: „Szinte tetten lehet érni, amint Méliuszt a káté nyomtatása közben Kálvin egyre jobban befolyása alá vonta. A debreceni reformátor még Luther kátéinak jellegzetes felépítése szerint kezdett hozzá az íráshoz, de ezt a rendet nyomtatás közben egy másik gondolatmenettel váltotta fel, melynek tengelyében már a kettős praedestinatio tanítása áll."[116] Sőt, a következő évben Méliusz fontosnak tartotta, hogy Kálvin 1545-ös genfi kátéjának a szövegét lefordítsa, és feltehetően 1563-ban (vagy 1564 elején) ki is adta.[117] Ebből is világossá lehet: Méliusz olvasta, fordította és mi több, felhasználta saját teológiai gondolkodásában. Bucsay ebből azt a közvetítést vonja le: „…tehát ilyen szoros szellemi találkozások következtében lett Kálvin követőjévé".[118]

A Méliusz által fordított káté az 1564-es tarcali zsinaton hivatalosan „egyetemes szavazattal bevétetett".[119] A megjelent lelkészek itt újra határozottan kinyilatkoztatták a Béza-féle hitvallásokhoz és a Kálvin Kátéjához való ragaszkodásukat.[120] Ugyanabban az évben a nagyenyedi zsinaton[121] már egy újabb Kálvin-művet fogadnak el zsinórmértékül. Mégpedig Blandrata a református úrvacsorai tanítás igazolására Kálvin „Optima ineundae concordiae ratio" című írását, a szerző nevének elhallgatásával terjesztették elő.[122] Az 1569-es nagyváradi zsinaton pedig hivatkoztak az Institutióra.[123]

Ezekből az idézetekből is lehet látni, hogy Kálvin neve nemcsak mint tekintély hangzik el, hanem bizonyos tanításai is jelen vannak a 16. századi református zsinatok alkalmával. Abban viszont igazat kell adnunk Révész Imrének, hogy a „helyes arányok" összképe azt mutatja: Kálvin tanításai itt sem egyeduralkodók,[124] megfér a többi említett reformátor mellett. Mert – ahogyan ezt Révész Imre vagy Kathona Géza is kifejtette – a helvét irány magyarországi kibontakozásában az 1560-as években egyszerre jelenik meg Kálvin, Béza, Bullinger, akik tanításai erősen „összekuszálódnak" még a zsinatok végzéseiben is. Itt is megfigyelhető az a sajátosság, hogy a kánonalkotó reformátoraink nem egymásra vagy Kálvin tanításaira hivatkoztak, hanem egyedül a Bibliára.

Azt állítom tehát, hogy Kálvin markánsabban volt jelen a 16. század második felének magyar teológiai életében. Ebben a tekintetben nem tudunk teljesen egyetérteni Révész Imrével, aki azt állítja: „…csak a XVII. század második felétől fogva kezdenek tekinteni egyes magyar teológusok (Kálvinra)".[125]

8.2. Kálvin és a teológiai közgondolkodás

A fent idézett zsinatokon túl – időben tovább haladva – még néhány idézetet szeretnék felsorolni, amik úgy hiszem apró, de lényeges bizonyítékai Kálvin markánsabb teológiai jelenlétének a 16. század utolsó harmadában is.

Thúri Farkas Pál abaújszántói lelkész, „lelkes Kálvin tanítvány"[126] nyilván 1574-es halála előtt írta Kálvin Institutiójáról a később világhíressé lett disztichonját:

„Prater Apostolicas, post Christi tempora, chartas,
Huic peperere libro secula nulla parem.”[127]

Ez az idézet, úgy véljük, bizonyítéka annak, hogy Thúri jól ismerte és olvasta Kálvin Institutióját. Csakúgy, mint egy másik lelkésztársa, Skaricza Máté, aki a Szegedi Kis István hatalmas posztumusz műve, a „Teologiae Sincerae Loci Communes” bevezetésében írta 1585-ben: „A Kálvin minden írása kemény acél, az előzőeké csak dióbél. Különösen pedig volt-e valaha mű, amely erőteljesebben, finomabban és szabatosabban lett kidolgozva az ő Institutiójánál, akár formáját, akár tartalmát nézzük és vetjük mérlegre?”[128] Ez is jellemző adat Kálvin Institutiójának ismertségére.

S végül egy levélidézet, amit Károlyi Gáspár és két abaúji lelkésztársa 1568-ban (tehát csak négy évvel Kálvin halála után) Bézához írtak, ami szintén alátámasztja azt, hogy a reformáció századában Magyarországon a teológusok ismerték Kálvint. „Az ő (ti. Kálvin) írásairól ugyanis ha valahol egyebütt is, hát a mi országunkban valóban el sem lehet mondani, milyen nagyra becsülik s mily szorgalmatosan olvassák és újra meg újra forgatják azokat.”[129]

Károlyi Gáspár ezen szavait az teszi még hitelesebbé, hogy saját könyvtárában megtalálható volt többek között egy „Opus Calvini” is.[130]

Károlyi természetesen azt is megemlíti, hogy magának Bézának és Bullingernek a tanításai is népszerűek. A fent ismertetett könyvészeti vizsgálódások, a zsinatok végzéseinek átnézése és néhány megmaradt levélrészlet átnézése után, úgy hiszem, hihetünk Károlyi Gáspárnak. Vagyis a 16. század 50-es éveitől kezdve kimutathatóan ismerték Kálvin főbb műveit a magyar lelkészek: kátéját, az úrvacsoráról szóló munkáját, az Institutiót és néhány kommentárját.

Azon túl, hogy ismerték, fel is használták Kálvint. Most csak a 16. század három legjelentősebb teológusát említem ebből a szempontból. Kathona Géza igen részletesen kimutatta, hogy Szegedi Kis Istvánnál Kálvin tanításai Musculuson és Bézán keresztül mennyire hatottak. Szegedi „Loci”-jában különösen Kálvin genfi kátéját idézte hosszasan.[131] Méliusz Juhász Péternél pedig Bucsay Mihály mutatott rá, hogy mennyire „elmélyülten és ismételten olvasta Kálvin Kátéját és az Institutiót is, saját kátéjának a megírása előtt.”[132] Természetesen Méliusz teológiájában a többi svájci reformátor gondolatai is kimutathatóak, de ő egyiküknek sem lett puszta másolója, hanem inkább az „eklektikus teológiai egyénisége” bontakozott ki.[133] A harmadik teológus Méliusz debreceni utódja, Károlyi Péter, akinek gondolkodásában ugyancsak kimutatható Kálvin hatása. Maga írja: „A tudomány lényegére nézve köztünk és Kálvin között nincs különbség.”[134] Nagy Kálozi Balázs pedig így foglalja össze teológiáját: „…felfogása részben Kálvin-színezetű”.[135]

A 16. századi Magyarországon azonban nemcsak a teológusok ismerték Kálvint, hanem az ún. református világi értelmiség körében is találunk nyomokat erre vonatkozóan. Úgy vélem, hogy ennek az egyik legszebb bizonyítéka Báthory István (1555–1605) élete, aki mint országbíró, a jog és igazságszolgáltatás hivatott őre, ezt az igen magas tisztséget betöltvén, nagynevű elődei nyomdokait követve, jól értett a joghoz és a kardforgatáshoz. Tudományos képzettségénél fogva mégis kiemelkedett kortársai közül. Ugyanis végrendelete utolsó szakaszából megtudhatjuk, hogy gyermekkora óta életének minden szakaszában írással is foglalkozott: teológiai értekezéseket, zsoltárokat és dicséreteket írt, amit

halála előtt összegyűjtött. Azt is megtudhatjuk, hogy készített egy latin nyelvű értekezést is, „De praedestinatione" címmel. Maga a cím is, úgy vélem, árulkodik arról, hogy kinek a hatása alatt állt. Az azonban jellemző, hogy amikor azt az ecsedi prédikátorra hagyta, nem felejtette el felhívni annak figyelmét: „…hogy ha a szükség úgy kívánja, Calvin és Béza szellemében, javítson, corrigáljon rajtok, ne felfuvalkodásból, hanem keresztyéni szelídségből".[136]

A reformáció századának egyik legnagyobb magyar református imádkozójának[137] nem véletlen, hogy elsősorban Kálvin és Béza szolgált mintául, aki végrendeletében Kálvinhoz fűzi Jézus és az apostolok tanításának felújítását.[138] Ez is jól mutatja Kálvin ismertségét, hogy a 16. század utolsó harmadában már nemcsak a teológusok, hanem a református világi értelmiség is egyre gyakrabban olvashatta és használták munkáit.

8.3. Kálvin a disputákon

Kálvin 16. század második felében, a magyar teológiai közgondolkodásban való megjelenésének további erősítését mutatja még két olyan adat, ami egyértelműen sugallja: Kálvin műveit olyannyira használták, hogy művei hitvitára késztetnek egyes teológusokat.

Az első, még a reformátor életében, 1551-ben született munka, Draskovich György tollából.[139] A római katolikus szerző azon túl, hogy már 1551-re, Kálvinnak az egyik legjellegzetesebb úrvacsoratani fejtegetését megismerte, azzal vitába is szállt.[140] Draskovichnak ez a műve azért figyelemre méltó, mert a Kálvin elleni magyar polémia egyik legkorábbi terméke. Mi több, a reformációellenes magyarországi eredetű irodalom első példánya. Nem véletlen, hogy ez éppen Kálvinnal kezdődik.

A polémia szerzőjének ajánló soraiból értesülünk arról, hogy véletlenül került a kezébe Kálvin Jánosnak az első korinthusi levélhez írott kommentárja. A 11. rész végére vonatkozó fejtegetéseit olvasva határozta el, megírja cáfolatát, amivel szeretné elkerülni, hogy a járatlanokat „tőrbe csalja" Kálvin idézett munkája. „Mert nem tűrhette el az Úr szavainak azt a fantasztikus elcsavarását, amely annyira eltér az Egyház biztos magyarázatától."[141]

Draskovich munkájában egymás után idézi Kálvin kommentárjának oda vonatkozó szavait, a „Hoc est corpus meum" igékre vonatkozó fejtegetéseinek a mondatait, majd azt a saját glosszáival egészíti ki.

Révész tanulmányából tudjuk, hogy Kálvinnak a reakciója csak ennyi volt: „…olyanforma ez, mint amikor a légy akarja megtámadni az elefántot".[142] Érdekes, hogy Révész Imre sem tulajdonít nagy jelentőséget a szerző „szerény értékű próbálkozásának". Azt mindenesetre jól mutatja, hogy már Kálvin életében nemcsak a magyar protestáns, hanem a római katolikus teológusok részéről is ráterelődik a figyelem.

A század utolsó évében egy másik, már a két protestáns tábor közötti hitvitázó munka utal Kálvin ismertségére. Gönczi István, a bibliafordító Károlyi Gáspár egyik utódja, mint gönci lelkipásztor „Panharmonia…" címmel írt könyvet.[143] Gönczi a közeli Kassa város evangélikus rektorának Kálvin elleni támadására[144] válaszul publikálta vitairatát. Ugyanis Graver Albert 1597-ben támadta meg Kálvint.

Gönczi előszava arról is árulkodik, hogy a korszak jellemző „hírnévszerzése" volt,

ha valaki Kálvint megtámadta. Mert ellene nemcsak életében, de kiváltképp halála után „valóságos összeesküvés keletkezett". Nemcsak a tanait támadták, hanem személyét is. Rágalmak garmadáját szórták rá. A helyzet odáig fajult, hogy ha valamiféle tudálékos ember tanult és eszes ember hírébe akart kerülni, akkor elég volt, hogy „Kálvinra rántson pennát".[145]

Gönczi védelmébe veszi a genfi reformátort, annak Krisztusról, az úrvacsoráról, a keresztségről és a predestinációról szóló tanait. Természetesen a leggyakrabban az Institutiót idézi, de mellette Petrus Martyrt, Bézát, illetve Melanchthont is nagy bátorsággal citálja.

A teljességre igyekvés szándékával, a hitvitákkal kapcsolatban még egy „homályos" adatot kell megemlítenem. Kathona Géza egy bizonyos magyar nemesről is ír, aki ellen 1557-ben Wagner Bálint egy vitairatot készített „Odium Calvinianorum" címmel.[146]

A fenti vizsgálódásokból is egyértelműen látszik, hogy Kálvin mennyire olvasott volt a 16. századi református teológusok között, sőt az evangélikus, illetve a római katolikus szerzők előtt sem volt ismeretlen.

8.4. Összegzés

Révész Imrével nehéz vitatkozni, de úgy hiszem, hogy az általa a harmincas években megfogalmazott doktrína, ami hosszú évtizedeken át iskolát teremtett a magyar egyháztörténeti felfogásban – miszerint „Kálvinra, mint a református szellemnek valamenynyi többit fölöző, s elsősorban mértékadó képviselőjére, úgy látszik, csak a XVII. század második felétől fogva kezdenek tekinteni egyes magyar teológusok"[147] – nos, az azóta eltelt két emberöltő kutatási eredményeit csokorba szedvén, nem állja meg a helyét.

Azon túl, hogy a már idézett könyvtárjegyzékek és végrendeletek kimutatták, hogy könyvtáraikban megtalálható volt Kálvin, Benda Kálmán hívta fel a figyelmet, hogy „a kálvini értelemben eszményi uralkodó képe a XVI. század második felében már ott élt a magyar irodalomban".[148] S a kálvini tanok elterjedésével magyarázható, hogy „már az 1560-as évek korábban szokatlan hangvételének a Habsburgok uralma alá tartozó országrészben, amely valósággal számon kéri a katolikus uralkodótól kötelességei elmulasztását". „Elfogytanak Úr Isten az jámbor fejedelmek, nincs gondviselője népednek, oltalma seregednek", panaszkodik a névtelen énekes.[149] Pesti György pedig a halál szavaival már vádolja az uralkodót: „király, nem jártál el az te tisztedben, eszel, iszol, csak mulattál életedben, sok adót szedetsz minden esztendőben, de az ellenséggel nem mentél szemben".[150]

A történeti összkép tehát azt mutatja a téma feldolgozása után, hogy a helvét reformáció Magyarországon a 16. század hatvanas éveire meggyökerezett, és megvetette a lábát még az ország nyugati részében is. Elsősorban Kálvin, Béza és Bullinger nyomdokain haladva történt mindez. Ebben a kiterjedési folyamatban azonban Kálvinnak sokkal nagyobb „direkt" hatását véljük felfedezni, mint azt eddig a kialakult felfogások és kutatások állították; s nemcsak a teológusok, hanem a protestáns értelmiség körében is mind Magyarországon, mind Erdélyben. A magyar reformátorok Kálvin tanításait sajátosan ötvözték a többi svájci teológuséval, és formálták ki sajátos „magyar" református teológiájukat.

JEGYZETEK

1 Ezúton köszönöm meg dr. Baráth Béla Leventének (DRHE Egyháztörténeti Tanszék), hogy jelen tanulmányom lektorálta. – A szerző. – **2** A második Helvét Hitvallás Magyarországon és Méliusz életműve (Studia et Acta Ecclesiastica II.) Budapest, 1967, 532. old. Tanulmányok és szövegek a Magyarországi Református Egyház XVI. századi történetéből (Studia et Acta Ecclesiastica III.) Budapest, 1973, 1022. old. (a továbbiakban Studia et Acta). – **3** Bucsay Mihály: Kálvin jelenléte Magyarországon 1544–1944. Theologiai Szemle (a továbbiakban ThSz) 1979, 275–281. – **4** Hörcsik Richárd: Kálvin és a 16. századi Magyarország. ThSz 1990, 341–348. – **5** D. Tóth, Kálmán: The Helvetic Reformation in Hungary. In: John Calvin, His influence in the Western World. Grand Rapids, 1982, 139–169. – **6** Ewans, R. J. W.: Calvinism in East Central Europe: Hungary and her neighbours, 1540–1700. In: International Calvinism 1541–1715. ed. Menna Prestwick. Oxford, 1985, 166–196. – **7** S. Szabó József: A helvét irányú reformáció elterjedése Magyarországon és Erdélyben. Debrecen (a többi helyen Db), 1912, 113–173. – **8** A „Kálvinista Róma". ThSz 1933–34, 1–108, Kálvin legelső magyar támadója. ThSz 1933, 1–18., Kálvin a 1564-i nagyenyedi zsinaton. Kolozsvár, 1934., Méliusz és Kálvin, Cluj, 1936, 48. – **9** Például a Studia et Acta II. és III. kötetében. – **10** Lásd a 8. számú jegyzetet, valamint vö. Szempontok a „kálvinizmus" eredetének vizsgálatához. Századok (a továbbiakban Sz), 1934, 257–275. – **11** Kathona Géza: Fejezetek a török hódoltsági reformáció történetéből. Budapest, 1974, 186–188. – **12** ThSz 1979, 275. – **13** Uo. – **14** Zsindely Endre: Pesti Macarius József levelezése Bullinger Henrikkel. Studia et Acta: III., 933kk. – **15** Kathona Géza: Svájci teológiai elemek Szegedi Kis István hittani nézeteiben. Studia et Acta: III. Bevezetés, 15–24. – **16** Studia et Acta: III. 185–186. – **17** Például ezzel a kérdéssel kezdi kitűnő tanulmányát R. Ewans. Ld. a 6. számú jegyzetet. – **18** Újabb feldolgozásai Péter Katalin: A reformáció és a művelődés a 16. században. Magyarország története 1526–1686. Budapest, 1987, 475–604. Uő: A reformáció. Kényszer vagy választás. Budapest, 2004. – **19** Uo. 506. – **20** Corpus Juris Hungarici (a továbbiakban: CJH) 1000–1526. Budapest, 1899, 825. 1523: 54. tc. – **21** Zsilinszky Mihály: A Magyar Országgyűlés vallásügyi tárgyalásai. Budapest, 1880, 1. k., 11kk. – **22** CJH 1000–1526. 831. Idézi Zsilinszky i. m. 20. – **23** Zsilinszky i. m. 15., 21. – **24** Magyarország története 1526–1686. Budapest, 1987, 147kk. – **25** Tóth István: Telegdi Miklós reneszánsz könyvtára. Magyar Könyvszemle (a továbbiakban MKsz), 1979, 3. sz. 272–284. – **26** E felosztás szerint tárgyalja Péter Katalin i. m. a reformáció történetét. – **27** CJH 1526–1608. Budapest, 1899, 223kk. (1548: 5., 6. tc.) – **28** Péter Katalin: A reformáció és művelődés… 506. – **29** Révész Imre: Magyar Református Egyháztörténet 1520–1608. Db., 1938, 125. – **30** Pl. Zsindely Endre már idézett tanulmányát a Studia et Acta III. kötetében. – **31** Studia et Acta: III. 23. – **32** Révész Imre i. m. 125. – **33** Megtalálható a Sárospataki Református Kollégium Tudományos Gyűjteményei Nagykönyvtárának kézirattárában (a továbbiakban SRKTGyN, Kt.), Sárospatakon. Kt. 80007. sz. alatt. A tágabb korszak svájci peregrinációjával kapcsolatban ld. Hegyi Ádám: Magyarországi diákok svájci egyetemeken és akadémiákon 1526□1788 (1798), Budapest, 2003. – **34** Ld. erre vonatkozóan: Nagy Sándor Béla: Kálvin Akadémiájának diákjai. Református Egyház (továbbiakban RE) 1967, 119–120. – **35** S. Szabó József: A tudományos peregrináció a reformáció korában. Protestáns Szemle (a továbbiakban PSz) 1938, 322. – **36** Bucsay Mihály: A magyar reformátusok és Wittenberg. A wittenbergi magyar coetus alapításának négyszázadik évfordulója alkalmából. RE 1955, 182–183. – **37** S. Szabó József i. m. 144. – **38** Ld. Nagy Sándor Béla i. m. RE 1967, 119., valamint SRKTGyN Kt 80007. sz. – **39** Bod Péter: Magyar Athenas, 1766 (reprint kiadása Budapest, Magvető Kiadó, 1982); vagy Lampe-Ember: Historia Ecclesiae Reformatae… Utrecht, 1728. – **40** Valamint Nagy Sándor Béla kutatásait: SRKTGyN Kt. 8007 – **41** Bucsay Mihály: Belényesi Gergely, Kálvin magyar tanítványa… Budapest, 1944, 107. – **42** Corpus Reformatorum, XXX. k. 52. Idézi S. Szabó: A helvét irányú… mellékletében: 177. – **43** Bod Péter i. m. 420. – **44** Bucsay feltételezése szerint Belényesi azonos Szegedi Gergellyel. Ld. Bucsay Mihály: Belényesi… Budapest, 1944,

2–3. – **45** Dankanits Ádám: XVI. századi olvasmányok. Bukarest, 1974, 45. – **46** SRKTGyN Kt. 8002. 16., valamint Bod Péter i. m. – **47** Nagy Barna: Károlyi Gáspár és esperestársai levele Béza Tódorhoz. RE 1968, 12. sz. 258. – **48** Tóth Kálmán: A Vizsolyi Biblia és Kálvin című tanulmányát ld. Barcza József (szerk.) Emlékkönyv a Vizsolyi Biblia megjelenésének 400. évfordulójára. Budapest 1990, 115–136. Az idézet uo. 119. – **49** Bod Péter i. m. 120. – **50** RE 1967, 119. 416. számú beírás: „Ego Valentinus Hellopeus Ungarus Polliceor me observaturum, Deo favente, fidem et religionem Christianam, quam Genevensis civitas profitetur, quatenus cum verbo Dei consentire videtur. Ideo me hic subscripsi 12 mensis Octob. Anno Domini 1566.V. Hellopeus". – **51** De Sacramentisin genere…, Genevae, MDLXXXV – **52** RE 1967, 119. 417. számú beírás: „Ego Matthias Thurinus nationes Ungarus polliceor me fidem et religionem Christianam in puro Dei Verbo fundatam quam civitas Genevensis profitetur observaturum. 14. Oct. Anno Domini 1566. – **53** Idézi: Révész Imre: Kálvin János Institútiója (1536) című kiadványban. Budapest, 1936, LXVII. – **54** Nagy, A. B.: Les Relations intellectuelles…(Hungaria) 1930, 17., valamint Nagy Sándor Béla i. m. 22. – **55** Skaricza Máté: Szegedi Kis István élete. Ford.: Faragó Bálint. Mezőtúr, 1906, Nagy Sándor Béla i. m. 23. – **56** Bod Péter i. m. – **57** Bézának báró Telegdy Miklóshoz írt leveléből tudjuk (1573), hogy Thúry Jakab genfi diák volt. A genfi akadémia anyakönyvéből azonban nem állapítható meg, hogy beiratkozott volna vagy éppenséggel rendkívüli hallgató lett volna, mert a „Livre du Recteur" éppen ezekben az években (1572–1576) csak üres lapokat tartalmaz. Nagy Sándor Béla i. m. 25. – **58** RE 1967, 119. 647. számú beírás: „Georgius Horváth. Marci filius, Pannonius; 28 Jul. Ao. 1580" – **59** Uo. 664. számú beírás: „Matthias Polinaj. Ungarus. Stud. teol. 7. aug. 1580. – **60** Uo. 1095. szám alatt: „Georgius Enyedinus. Transsylvanus (1584)" – **61** Bod Péter i. m. 155. Thury Etele: Iskolatörténeti Adattár. Pápa, 1906, I. 5. Nagy Sándor Béla i. m. 29. – **62** Bod Péter i. m. 181.; Nagy Sándor Béla i. m. 31., Naplójában Szenci említést tesz, hogy 1596. augusztus 16-án találkozott Genfben két magyar ifjúval, akik angliai és franciaországi utazásukból érkeztek oda. Ld. Szenci Molnár Albert: Naplója 14 skv. Kiadta Dézsi Lajos 1898-ban. – **63** Belényesi Gergellyel és Kaprophontes Ferenccel. Mindkét leveket közölte S. Szabó József: A helvét irányú reformáció… függelékében. – **64** Pruzsinszky Pál: Kálvin leveleiről. PSz 1909, 225–236. – **65** S. Szabó József: i. m. 131. – **66** Uo. 130–131. – **67** Pruzsinszky Pál: Kálvin János. Életrajz. Pápa, 1909, 370–371., valamint S. Szabó József i. m. 129. – **68** Magyarország történeti kronológiája. II. kötet, 1526–1848. (Főszerk. Benda Kálmán), Budapest, 1982, 372. – **69** Uo. 373. – **70** Pruzsinszky Pál i. m. 373., S. Szabó József i. m. 129. – **71** Uo. – **72** S. Szabó József i. m. 129–130. – **73** Warga Lajos: A keresztyén egyház történelme, Sárospatak, 1906, II. kötet. 97. – **74** S. Szabó József i. m. függelék 177kk. – **75** Zsilinszky Mihály i. m. 15. – **76** S. Szabó József i. m. 181–184. – **77** Révész Imre: Szempontok a magyar „kálvinizmus" eredetének vizsgálásához. Sz 1934, 274. – **78** Lásd a 8. sz. jegyzetet – **79** Studia et Acta: III. 22. – **80** Magángyűjtemények Magyarországon 1551–1721. Szeged, 1981. Könyvtártörténeti Füzetek: I., II. kötet, Szeged, 1982. III. kötet, Szeged, Magánygyűjtemények a királyi Magyarországon és az Erdélyi Fejedelemségben, 1531–1721. IV. kötet, Szeged. 1985. – A Dernschwam-könyvtár. Szerk.: Keserű Bálint. Szeged, 1984, 343., A magyar könyvkultúra múltjából. Iványi Béla cikkei és anyaggyűjtése. Szeged, 1983, 645. Kovács Sándor Iván: Bornemissza Péter mecénásának könyvtárjegyzéke 1560-ból. ItK 1962, 83–89. Schulek Tibor: XVI. századi magyar nyomtatványok töredékei a wolfenbütteli könyvtárban. MKsz 1970, 119–129. – **81** Ifj. Bartha Tibor: A XVI. századi magyar református igehirdetés. Studia et Acta: III. 557–561. – **82** Kathona Géza: Fejezetek a török hódoltsági reformáció történetéből. Budapest, 1974, 186–193. – **83** MKsz 1911, 305. – **84** Waclaw Urbán: A reformáció útja Kelet-Közép-Európában. 1971, 359. – **85** Dankantis i. m. 45. – **86** ItK 1962, 87. – **87** A magyar könyvkultúra múltjából. (Adattár: II.) Szeged, 1983, 54. megjegyzése szerint 1560 körül. – **88** ItK 1962, 87. – **89** A többi Kálvin-mű címe meghatározhatatlan: „Libri tres Joannis Calvini" – **90** A magyar könyvkultúra múltjából…, 55. – **91** Dernschwam-könyvtár…, 343. old. alapján. – **92** Felsorolásuk a következő: „Joannis Calvini: In omnes Divi Pauli Epistolas atque etiam in Epistolam ad Hebros

Commentaria Cum Iudioe Sententiarum et locorum omnium. – Eiosdem in Epistolas Canonicas Commentarii: Unam Petri: Johannes; Jacobi Petri Alteram, Jude unam. Impr. Genave, Anno D. 1551. in folio. – Institutio totius Christianae Religionis.; Judices Duo Rerum insignium et locorum…, Eiosdem Chatechismus Ecclesiae Geneveaensis hoc est formula erudiendi pueros in doctrinae Christi. Imp. Geneve, A. 1550. in folio. – In Isaiam prophetam Commentarii Joannis Calvini ad Eduardum Angliae regem. Geneve, 1551. folio. – Harmonis ex tribus Evangelistis Composita Mattheo, Marco et Luca adiuncto seorsum Joannae, …cum Joannis Calvini commentariis. Geneve, Robertum Stephanum, A. 1555. – In librum Psalmorum Joannis Calvini Commentarius. A. D. 1557. magnó folio. – (colligatum) De Vitandis Superstitionibus que sincera fidei confessione pugnant, libellus Joannes Calvinus ultimum Responsum cum Appendicibus. Imp. Geneve, 1549. – Partes due Joannes Calvinus de Reliquiis Sanctarum. Impr. Geneve, 1548. – Catechismus Joannis Calvini. Impr. Geneve, 1550. – **93** Nagy Géza: Kálvin hatása Erdélyre. ThSz 1936, 305. – **94** Dankanits Ádám i. m. 45. – **95** MKsz 1887, 136–138.; MKsz 1895, 310–320. – **96** Felsorolásuk a következő: Calvini devitandis substitionibus, 2 exemplaria, de. 68. (Lugdunische bucher in quarto). – Institutiones Calvini fl. 2. – Institutio Calvini fl. 2. – Calvinus in psalmos in folio fl. 5. (Bücher in grossen Kasten). – **97** Hőgye István: Szőlőmunkák és munkabérek Hegyalján a XVII–XVIII. században. Borsodi Levéltári Évkönyv V. Miskolc 1989, 185–226. alapján. – **98** Kemény Lajos: Károlyi Gáspár hagyatéka. Történelmi Tár 1889, 784–792. – **99** Corpus Reformatorum, 13. k. 638. Loesche: Kálvin hatása és a kálvinizmus Európa keleti országaiban. Db., 1912, 50; 107. – **100** Révész Imre: Kálvin legelső magyar támadója Draskovich György. ThSz 1933, 3–18. – **101** Uo. 9. – **102** Studia et Acta: III. kötet, 23. – **103** S. Szabó József i. m. függeléke, 183., valamint: PSz 1911, 97–99. – **104** MKsz 1987, 4. sz. 312–313. – **105** Ld. erre vonatkozóan például Szabó András kiváló munkáját, amiben kimutatja Melanchthon tanítványainak nagy számát (1558–1576) a Sárospataki Kollégiumban. Szabó András: A késő humanizmus irodalma Sárospatakon (1558–1598). Db., 2004, 37–68. – **106** Fekete Csaba: Calvin irodalom a Debreceni Református Kollégiumban. In: Honnan-Hová? Kálvin Konferencia, Balatonfüred, 1995. április 4–6. Budapest, 1996, 106–107. – **107** Köntös László: Kálvin-irodalom a Pápai Tudományos Gyűjteményekben. In: Honnan-Hová… 124. o. – **108** Sem a debreceni, sem a sárospataki, sem pedig a pápai Kollégium könyvtáraiban nem lelhető fel adat arra nézve, hogy a 16. század utolsó felében voltak-e Kálvin-kötetek. A legkorábbi jegyzékek csak a 17. század második felétől találhatóak. Például a pataki könyvtár 1671-es elűzetésekor a könyvtár állományának több mint 90%-a elkallódott. Szentimrei Mihály: Kálvin-irodalom a Sárospataki Református Kollégium Tudományos Gyűjteményei Nagykönyvtárában. In: Honnan-Hová… 129. – **109** A nyelvismeret problémájára lásd Révész Imre és Asztalos Miklós tanulmányát. Asztalos: A wittenbergi egyetem magyar hallgatóinak nyelvismerete a XVI. században. Egyetemes Philológiai Közlöny. 1934. Révész Imre: Szempontok a magyar „Kálvinizmus" eredetének a vizsgálatához. Sz 1934, 259kk. – **110** Kiss Áron: A XVI. században tartott magyar református zsinatok végzései. Budapest, 1881, 56. – **111** Kathona Géza: Fejezetek a török hódoltsági…, 186. – **112** Kathona ezt írja, hogy az 1561-es tarcali zsinat, de Kiss Áron 1561-ben a kolozsvári zsinaton írja le, ahol Kopácsi elnökölt! – **113** S. Szabó, i. m. Függelék, 182. – **114** Studia et Acta: III. kötet, 23. – **115** Leírását lásd a Studia et Acta: II. kötetében. 210. Nagy Barna közlésében. – **116** Bucsay Mihály: Kálvin jelenléte Magyarországon 1544–1944. ThSz 1979, 275–276. – **117** Bucsay i. m. 276. – **118** Uo. – **119** Az 1566-os gönci zsinat határozatának 3. pontja: „Ismerkedjenek meg a Kálvin kátéjával is, amely a megelőző zsinatban egyetemes szavazattal bevétetett." Kiss Áron, i. m. 443. – **120** S. Szabó József: Károlyi Gáspár élete és munkássága. In: Károlyi emlékkönyv, Budapest, 1940, 9. – **121** Az 1564-es nagyenyedi zsinaton a református teológia mérvadó képviselői sorában Kálvin, Béza és Vermigli Martyr Péter neve társaságában szerepel. Kiss Áron, i. m. 436. – **122** Studia et Acta: III. kötet, 23. Zoványi ellenben a zwingliánus vélemény éles hangsúlyozását látja benne, de Révész szerint szövegszerűleg, pontról pontra kimutatható benne Kálvin hatása. Lásd Révész tanulmányát: ThSz 1933, 4. – **123** Révész

Imre: Méliusz és Kálvin, Cluj, 1936. 15., valamint Lampe – Debreceni Ember Pál: Historia Ecclasiae Reformatae, in Hungaria et Transylvania… Trajecti ad Rhenum, 1728, 235. – **124** Studia et Acta: III. kötet, 23. – **125** ThSz 1932, 5. – **126** Írja róla Révész Imre a „Kálvin Institútiója" című kiadványban. Budapest, 1936, LXVII. – **127** Uo. idézve. Szenci fordítása 1617-ből: „A Szent könyvek utána, kiket az nagy apostolok írtak, Ennél jobb könyvet még soha senki nem írt." – **128** Uo. idézve – **129** RE 1968, 258. – **130** S. Szabó József: Károlyi Gáspár élete és munkássága. In: Károlyi emlékkönyv. Budapest, 1940, 9. – **131** Kathona Géza: Fejezetek a török hódoltsági… 188. – **132** Studia et Acta: II. kötet, 346. – **133** Uo. 186. – **134** Uo. 514. – **135** Uo. – **136** Komáromy András: Báthory István országbíró végrendelete. Sz 1890, 140. – **137** Így nevezi őt Bucsay Mihály ThSz 1979, 280. – **138** Komáromy i. m. 126. – **139** Draskovich György: Confutatio eorum quae dicta sunt a Johanne Calvinuo Sacramentario, Super Verbis Dominis Hoc ets Corpus meum. Abacuc II. Vae qui aedificat civitatem in Sanqunibus. 1551. – **140** Révész Imre: Kálvin legelső magyar támadója Draskovich György és Confutatiója. ThSz 1933, 3–17. – **141** Uo. 9. – **142** Uo. 8. – **143** Gönczi István: PANHARMONIA, sive Universalis consensus Iesu Christi… Vizsoly, 1599. – **144** Graver Albert: Bellum Joannis Calvini et Jesu Christi Nazareni. 1597. – **145** Idézi Révész Imre: Castellio és Kálvin hamis és igaz arcképe. In: „Tegnap és ma és örökké…" Db., 1944, 127. – **146** „…ha az csakugyan létezett"– fogalmaz Kathona Géza: Svájci theologiai elemek Szegedi Kis István hittani nézeteiben című tanulmányában. Studia et Acta. III. 19. – **147** Révész Imre: Kálvin legelső magyar támadója Draskovich György és Confutatioja. ThSz 1933, 5. – **148** Benda Kálmán: A kálvini tanok hatása a magyar rendi ellenállás ideológiájára. 1971, 322–330. – **149** Thaly Kálmán: Régi magyar vitézi énekek. Pest, 1864, I. 89. (Idézi Benda Kálmán). – **150** Régi magyar költők tára. XVI. század. VII. Budapest, 1912, 28. (Idézi Benda Kálmán).

DR. FEKETE KÁROLY

Kálvin istentisztelete és istentiszteletünk jövője

1. Bevezető gondolatok

Amikor Kálvin istentisztelettel kapcsolatos elgondolásait és munkásságát vizsgáljuk, akkor figyelembe kell vennünk, hogy ő Luthertől eltérően,[1] nem volt sohasem katolikus pap. Ezért Kálvinnak egészen más volt a személyes viszonya a miséhez. Őt nem kötötte a reformátorrá létele előtti napi misézés, áldozás kötelezettségének emléke és élménye. Emiatt Kálvin szabadabb volt a liturgiai kérdésekben. Ideálja ebben a tekintetben a legteljesebb egyszerűség volt.[2] Kálvin szavaival: „Hát mit tettünk ez ideig s mit teszünk most? Bizony csak az egy Isten tisztelését s egyszerű igazságát akarjuk uralomra juttatni az egyházban."[3]

Rainer Volp[4] hívja fel arra a figyelmet, hogy amikor Kálvin istentisztelettel kapcsolatos felfogását vizsgáljuk, akkor nem szabad könnyedén átsiklani afölött a tény fölött, hogy a liturgia terén Kálvin viszonyítási pontja nem Luther, hanem Zwingli, aki éppen Svájcban hajtott végre az istentisztelet területén igen radikális lépéseket, amikor a képek és hangszerek használatán kívül még az éneklést sem engedélyezte az istentiszteleten (kivéve az úrvacsorázás alatti éneklést).[5] Kálvin istentiszteletről alkotott elképzelései és azok átültetése a gyakorlatba egyértelműen új utat nyitottak a svájci reformáció számára, és Kálvin döntő pontokon nem folytatta Zwingli liturgiai radikalizmusát.

A kálvini típusú istentisztelet döntő irányelve lett az, hogy egyedül Isten igéjére kell építeni az új istentiszteleti rendet. Csak azt kell megtartani a korábbi rendből, amit az igeszerűség megkövetel, minden sallang, liturgiai túlterhelés nélkül.

Az alábbiakban Kálvin gyülekezeti istentisztelettel kapcsolatos felismeréseit tekintjük át.

2. Hogyan látta Kálvin az istentisztelet reformját?

1. A keresztyén szabadság tételét szem előtt tartva különbséget kell tenni az üdvösségbe vágó lényeges és az üdvösségbe nem vágó, járulékos dolgok (adiaforon) között. Mások is ismerték és vallották ezt a tételt,[6] de Kálvinnál is erőteljesen megszólal ez az elv.[7] Ahogyan Luthernél, úgy Kálvinnál is a „közömbös dolgok" megítélése a keresztyén szabadság megélésével függ össze.[8] Az adiaforon-gondolat megjelenése felszabadítóan hatott, s elvi-teológiai és gyakorlati-egyházkormányzói téren egyaránt tiszteletben tartották. Az istentiszteleti rendek egységesítésének és kötelezővé tételének elrendelése (uniformizálás) egyik reformátort sem kerítette hatalmába. Annál inkább törekedtek az istentisztelet külső rendjénél fontosabb tanításban és hitben való egységre. Kálvin szerint: „Nagy szégyen volna, ha azokban a dolgokban, amelyekben az Úr szabad választást engedett nekünk, hogy annál több lehetőségünk legyen az egyház építésére, rabszolgai egyformaságra akarnánk törekedni anélkül, hogy az egyház igazi építésével törődnénk. Mert ha egykor Isten ítélőszéke elé fogunk állni, hogy tetteinkről számot adjunk, akkor ő egyáltalán nem a ceremóniák miatt fog minket kérdőre vonni. S egyáltalában nem ez a külső dolgokban való egyformaság lesz a számadás tárgya, hanem a szabadság helyes használata. A szabadság helyes használatának pedig az fog minősülni, amelyik a leghathatósabban szolgálta az egyház építését."[9]

2. Kálvin liturgiafelfogására a legjellemzőbb elvi alaptétel az, hogy az emberi élet igazi célja az Isten dicsőségének szolgálata. Ez a Kálvin egész tanításában is központi szerepet játszó gondolat – Soli Deo Gloria – az alapja az ő sajátos istentisztelet-értelmezésének. *A genfi egyház kátéjá*ban az ember életének fő céljaként jelöli meg: „Isten minket azért teremtett és helyezett ebbe a világba, hogy bennünk megdicsőíttessék. És bizonyára méltó dolog, hogy életünket, melynek Isten a kezdete, az ő dicsőségére fordítsuk."[10] Kálvin az istentisztelet doxologikus struktúrájának biztosítását és megerősítését stratégiai jelentőségűnek tartotta.[11]

3. Az emberi tevékenységek közül az istentisztelet a legszentebb, ezért megengedhetetlen, hogy éppen ez a cselekménysor süllyedjen emberi babonáskodásba, bálványimádásba. Ennek többször hangot is adott mindkét Institutióban (1536: III.10–12; 1559: I.10–12). *Az istentelen és meg nem engedett szertartások kerüléséről* (Basel 1538) szóló iratában azt írja: „Azokat a szertartásokat…, amelyek akár a legkisebb szentségtörés jelével vannak is beszennyezve, úgy kerüld, mint a mérges kígyót, mert tényleg puszta érintésüket tekintve is veszedelmesebbek bármely kígyónál… Ez utóbbiak közé sorozom a képek imádását, a kenet felvételét, a búcsúlevelek vásárlását, a gonosz szellemek kiűzése végett a szentelt vízzel való meghintést, s más ilyen kárhoztatásra méltó szertartásokat."[12]

Az igaz istentisztelet előfeltétele az istenfélelem és az Isten szeretete, vagyis a helyes

istenismeret és a szív belső hódolata. A kegyes életfolytatás tulajdonképpen nem más, mint az istentisztelet gyakorlati és hétköznapi megvalósítása. Azaz Kálvinnál az istentisztelet és a kegyesség szinonim, egymást kiváltó, egymással harmonizáló kifejezések.

Kálvin szerint az istentisztelettel kapcsolatos babonás képzetek elleni harcban a legdöntőbb az, hogy „minden hívő tudja és értse azt, ami a templomban szóval és cselekedettel végbemegy, mert csak így nyerhet belőle lelki épülést és gyümölcsöző tapasztalatot… Ez azonban csakis akkor lehetséges, hogyha megfelelő tanítást nyerve, mindazt meg tudjuk érteni, amit az Úr a mi lelki okulásunkra rendelt… Csak ott van okulás, ahol van tanítás."[13]

4. Az istentiszteleti történés megértésének kulcsa az anyanyelvűség, vagyis Kálvinnál magától értetődő a nemzeti nyelven folyó istentisztelet. Az ún. *Biblia pauperum* helyett[14] az anyanyelvű igehirdetés válhat a bibliaismeret forrásává. Kálvin több helyen az 1Kor 14,16-ra hivatkozva fejtette ki, hogy a megértett igére jöhet a népnyelvű válasz a közös imádságban és a gyülekezet közös éneklésében: „mindenütt a nép köznyelvén kell elmondani a nyilvános könyörgéseket, hogy azokat az egész gyülekezet közönségesen megérthesse, mert hiszen az egész gyülekezet épülését kell szolgálniuk, erre pedig meg nem értett hangokból egyáltalán semmi haszon sem származik."[15]

5. A liturgia struktúrájának három pillérét nevezi meg Kálvin: „Alapjában véve a mi vallásos összejöveteleinken három ilyen dolog megtartását rendelte Urunk, s ez a három: *az ő igéjének hirdetése, a nyilvános és ünnepélyes imádság, meg az ő sákramentumainak kiszolgáltatása*."[16] (Vö. Institutio (1559) IV.17.44.) Ezek a pillérek hordozták már az őskeresztyén gyülekezet istentiszteleti életét is, ahogyan arról az ApCsel 2,42-ben olvashatunk. Ennek a fenti három elemnek a sorrendje csupán retorikai szintaxis, mert az istentiszteleten mindhárom elem gyakorlásában *az együttgondolkodás, az együttes élmény és a közös cselekvés a meghatározó.* Kálvin pedagógiai tudatossággal állította ennek szolgálatába a közös imádságot, a gyülekezet zsoltáréneket és a Krisztustól rendelt két sákramentum (keresztség és úrvacsora) ünneplését.

Rosszul érti Kálvin törekvését az, aki a három pillér együtteséből kiragadja a prédikáció vagy a zsoltáréneklés sajátosságát. Az istendicsőítés és hiterősítés individuális felelőssége közösségi biztatást nyer Kálvinnál. Az istentisztelet kezdetén állt az imádság, amely Isten fenségére tekintett, majd nyilvános vallástétellel és magasztaló énekléssel fordultak Istenhez a gyülekezet tagjai, az igehirdetés és a sákramentum ünneplése pedig kiváltképpeni kifejezésformái voltak a doxológiának.[17]

6. Kálvin a mise áldozatkarakterével szemben az istentisztelet igehirdetés-karakterét engedte érvényesülni, hogy helyreálljon a hallható és a látható ige egyensúlya. Ezért a prédikációt állandó istentiszteleti elemmé tette. Kálvin többször hangsúlyozta, hogy az igehirdetés és az úrvacsora egyformán fontos.[18]

Első genfi időszakában születtek az 1537. évi Cikkelyek *(Articles sur le Gouvernement de l'Eglise)*, amelyek javaslatai között központi helyet kapott az úrvacsora kérdése. A strasbourgi időszakban minden vasárnap úrvacsorás istentisztelet volt Kálvin gyülekezetében. 1541-ben az úrvacsorával élés idejéről így írt: „Ami az úrvacsorával való élés idejét illeti, nem lehet mindenkire nézve érvényes szabályt felállítani. Mert vannak néha különös körülmények, melyek mentik az embert, ha tartózkodik attól. …mindenesetre többször kell azzal élnünk, mint némelyek; mivel mennél jobban szorongat erőtlensé-

günk, annál inkább szükséges ahhoz gyakorta menekülni, amely képes minket erősíteni a hitben s tartozik elősegíteni a szent életben. …az úrvacsora annyiszor osztassék ki, ahányszor a nép képessége megengedi. …Urunk óhaja az volt, hogy vacsorájával gyakorta éljünk, különben nem ismerjük jól a hasznot, mely abból ránk származik."[19] Kálvin második genfi korszakában – minden erőfeszítése ellenére – sem tudta megvalósítani az úrvacsora hetente történő kiszolgáltatását, s évente négyszer volt úrvacsora.

Az ige hirdetésének kötelezettsége új jelentőséget kapott, amelyet Kálvin a lectio continua gyakorlásával fejezett ki.

Joggal állapítja meg Rudolf Stählin, hogy „egyetlen vonatkozásban találunk csak egyetértést a XVI. században: a római mise elvetésében és az istentisztelet igehirdetés-karakterének hangsúlyozásában. Egyébként az egymástól különböző rendtartások egész tömegével találkozunk, amelyek a struktúrában sokkal erősebben különböznek egymástól, mint a régi egyház rendtartásai."[20]

Kálvin egész genfi pásztori tevékenysége arra irányult, hogy megértesse az úrvacsora jelentőségét, és ne „csak prédikáció" legyen, mint ahogyan odaérkezésekor szokásban volt.

7. Az imádkozó Kálvin alakját úgy őrzik a tőle fennmaradt könyörgések, mint aki Krisztus közbenjáró tisztét komolyan vevő, a kötött és szabad imádságok együttes erejét megtapasztaló, minden hamis rajongástól mentes istentiszteleti imádságot gyakorló liturgus volt.[21] Kálvin példát adott arra, hogy az Istennel való párbeszéd milyen változatosan történhet a gyülekezetben. Kötött imádság volt a bűnvallás és az igehirdetés előtti imádság, míg a lelkipásztor szabadon imádkozhatott a prédikáció után. A köznapi imádságok teljesen szabadok voltak. A szerdai imaórák jellegzetes imaformája volt a közbenjáró imádság, ahol név szerint is imádkoztak a rászoruló testvérekért. Az Úri imádság szabadon kibővített parafrázisként szólalt meg az istentiszteleten.

Az imádságok között sajátos helyet foglalt el Kálvinnál a bűnvallás, a gyülekezet közgyónása *(Offene Schuld)* és az azt követő kegyelemhirdetés, amelyet Strasbourgban az úrasztalánál, az istentisztelet elején mondtak, míg Genfben a közgyónás átkerült az igehirdetéses részbe, és absolutio nélkül hangzott el a szószékből.[22]

A bűnvallás jelentőségéről azt tanítja Kálvin az Institutióban, hogy „a titkos bűnvallást, melyet csak Istennek teszünk, az emberek előtt való önkéntes bűnvallás követi, valahányszor azt Istennek dicsősége vagy a magunk megalázása úgy kívánja. …méltányos dolog is, hogy saját nyomorúságunknak bevallásával dicsőítsük magunk közt és az egész világ előtt is a mi Istenünknek jóságát és könyörületességét. A bűnvallás ezen nemének rendszeresnek is kell lenni az egyházban… Minthogy ugyanis minden szent gyülekezetben Istennek és az angyaloknak színe elé állítjuk magunkat, mi más lehetne a mi cselekvésünknek kezdete, mint méltatlanságunknak megismerése? De azt mondhatná valaki, hogy hiszen ez minden könyörgés folytán megtörténik, mert valahányszor bocsánatáért esedezünk, bűneinket mindig megvalljuk. Ez igaz; azonban ha meggondoljuk, hogy mily nagy a mi gondatlanságunk, aluszékonyságunk és hanyagságunk, beláthatjuk, hogy üdvös dolog az, ha a keresztyén nép a bűnbevallás valami ünnepélyes szertartásával gyakorolja magát az alázatosságra. …a jó erkölcsű egyházakban eredményesen alkalmazzák azt a szokást, hogy az egyház szolgája vasárnaponként a maga és a nép nevében is szavakba foglalja a bűnvallás mintáját, melyben mindannyiunkat bűnösséggel vádol, és Istenhez bocsánatért könyörög. Egyszóval, ez a kulcs úgy magánosan az egyes emberek

előtt, mint általában az egész nép előtt megnyitja a könyörgés ajtaját."[23] A bűnvalláshoz pedig törvényszerűen kapcsolódik a bűnbocsánat-meghirdetés minden alkalommal!

8. „Vannak olyan imádságok, amelyeket csak egyszerű élőszóval mondunk, másokat meg éneklünk"[24] *– vallja Kálvin, s kiemelten foglalkozik a nyilvános imádság keretében a gyülekezeti énekléssel.* A gyülekezeti éneklést eszköznek tartja a reformátor arra, hogy benne *a gyülekezet önmagát ajánlja fel Istennek* lelki áldozat gyanánt. „Annakokáért ő általa vigyünk dicséretnek áldozatát mindenkor Isten elé; azaz az ő nevéről vallást tevő ajkaknak gyümölcsét" (Zsid 13,15).[25]

Kálvin a genfi zsoltárok istentiszteleti bevezetésével szintén az istentisztelet doxologikus struktúráját erősítette meg. A zsoltárokkal tovább bővült a bibliai szövegek istentiszteleti jelenléte. Az énekszövegek a Szentírás énekei és hitvallási szakaszai voltak, amik nem egyszerűen a prédikációra adott válaszokként jelentek meg, hanem bennük Isten igéje szólalt meg, hogy igazolja, erősítse, tágítsa és elmélyítse az Isten üzenetét.

Az 1543. évi Genfi Zsoltárkönyv előszavának bő egyharmad részében Kálvin az énekek kapcsán a gyülekezeti énekek dallamáról és az egyházzenéről[26] is tanít. Szavait az a felelősség hatja át, amely az Isten ajándékaként számon tartott éneket és zenét visszaéléstől mentesen szeretné az istendicsőítés szolgálatába állítani és beépíteni a gyülekezeti istentiszteletbe.

A zsoltáréneklés gyülekezeti megtanításába és vezetésébe Kálvin bevonta a genfi katedrális énekiskoláját. Gondoskodott arról is, hogy időről időre kiválóan felkészült muzsikusok tanítsák az énekeseket és vezessék a St. Pierre-templom kórusát.

Közülük kiemelkedik Loys Bourgeois (született 1510–1515 között, meghalt 1560 után). Genfben folytatott pedagógiai munkásságának értékes gyümölcse *A muzsika igaz útja* (1550)[27] *(Le droict chemin de musique)* című traktátusa a kottaolvasás alapjairól, hogy a zsoltártanítást ezzel is segítse. A gyülekezet zenei nevelését az énekiskola kórusa vette a vállára. A családi áhítatokon is hasonló feladatot töltöttek be a zsoltárokat tudó gyermekek.

Kálvin a keresztyén szabadság megélése jegyében, de szigorúan a mértékletesség feltétele alatt jegyzi meg az Institutióban: „Bizonyára a jó Isten teremtette az elefántcsontot, aranyat és gazdagságot is, ő adta át használatra az embereknek, sőt Isten gondviselése erre rendelte őket; és sem a nevelés, sem a jóllakás, sem a régi és örökölt birtokokhoz újaknak szerzése, *sem az összhangzó zenében való gyönyörködés*, sem a borivás *nincs megtiltva sehol…* Mikor a lélek berendezkedett már erre a józanságra, akkor jut hozzá a helyes használat módjához. Viszont ha ez a mértéktartás hiányzik, akkor a csekély és közönséges élvezet is túlságos."[28]

3. A Kálvin által gyakorolt istentiszteleti rendek

A Farel-féle istentiszteleti rend

Kálvin Genfbe érkezésekor már használta a gyülekezet a Farel-féle istentiszteleti rendet. Wilhelm (Guillaume) Farel (1489–1565) készítette az első francia nyelvű református istentiszteleti rendet, amely 1533-ban jelent meg Neuchâtelben.[29] Újabb kiadása 1538-ban Genfben jelent meg *(Ordre et maniere)*, amelyet Kálvin is ismert és használt.

Farel úrvacsorai liturgiája egy hosszú, de nagyon szép *oktatással* kezdődött, amely az úrvacsora lényegének üdvtörténeti összefoglalását adta, és beletorkollott a *közgyónás-*

ba és a *kiközösítő intés*be (Exhortation, avec excommunication et confession des péchés). Következett az *Úri imádság* (Oraison dominicale), az *Apostoli Hitvallás* (Confession de foi) és a *bűnbocsánat meghirdetése* (Paroles de grâce), a szereztetési igék az 1Kor 11–23–26-ból (Récit d'institution), rövid *buzdítás* (*sursum corda*-val) és *meghívás az úrasztali közösségre* (Exhortation, avec invitation à la communion), a *jegyek kiosztása* (Distribution), *záróintelem* (Exhortation finale), *áldás* (Bénédiction).[30]

Kálvin liturgiái

Kálvinnak a strasbourgi száműzetése (1538–1541) alatti időben nyílt alkalma arra, hogy a saját liturgiai elveit kipróbálja.[31] Strasbourgban szabad elhatározásából, s minden kényszerítő körülmény nélkül, teljesen önállóan végezte a menekültekből alakult gyülekezetben egyházszervező munkáját, ezért – még a Bucertől kapott liturgiai impulzusokat beszámítva is – Kálvin strasbourgi liturgiája mutatja meg leginkább, hogy milyen elképzelései voltak az istentiszteletről. Ennek lényege az írásszerűség és az építő jelleg volt.

Ismert az a tény, hogy létezik egy Strasbourgban kinyomtatott francia nyelvű liturgia 1542-ben, ami lényegesen különbözik a későbbi genfitől. A kutatók megegyeznek abban, hogy – bár az előszava nem Kálvintól származik – ez Kálvin liturgiai próbálkozását őrizte meg.[32]

Az alábbi szinopszis a strasbourgi francia gyülekezet liturgiáját és a város német nyelvű liturgiáját veti össze, s mellettük bemutatja az 1542-ben használatos genfi istentiszteleti rendet (lásd 31. oldal).[33]

Kálvin átvette a három részre osztott strasbourgi istentiszteletet, de a prédikációs részt kitágította. Az adakozásról szóló imát közvetlenül a prédikáció elé tette. A közbenjáró imát pedig kiemelte az úrvacsorai részből, és közvetlenül a prédikáció után tette. A hitvallás azon a helyen maradt, ahol a kijelentéses rész találkozik az úrvacsorás résszel. Nagy valószínűséggel a gyülekezet mindkét esetben még a szószékről hallotta a hitvallásra buzdító felhívást (az ének szavain keresztül), miközben a lelkész elhagyta a szószéket, és az úrasztalához ment. A Credo mindkét rendtartásban – Kálvinnál egyébként még jelentőségteljesebben – egyúttal a kijelentéses rész *(Verkündigungsteil)* végét jelenti, aminek segítségével az üzenet még egyszer, röviden és velősen összefoglalható, ugyanakkor az úrvacsorás rész nyitánya is, mivel a hitvallásban összefoglalt üzenet az úrvacsorában egy másik oldalról is kibontakozik. A Credo a gyülekezet hitvallásaként a közösen megértett üzenet akklamációja, ahogyan az egység elismerése is, ami az úrvacsora vételében is megjelenik. Nehezen találnánk egy másik olyan imát vagy éneket, ami jobban kifejezné ezt a köztes funkciót a két istentiszteleti rész között, mint a református liturgiában szinte szokatlanul illeszkedő Credo. A Credónak ez volt a szerepe már a római mise liturgiájában is, ahol a missa catechumenorum végén állt, ugyanakkor ünnepélyes nyitányként szolgált a missa fideliumhoz, a hívők miséjéhez. Nem tudjuk biztosan, hogy a strasbourgiak erre a miserendre gondoltak-e, amikor ezt a rész beiktatták a liturgiába. Ugyanakkor a Credo nem volt állandó eleme a liturgiának. A lelkész belátására bízták. Ezen a helyen más éneket is énekelhettek. Kálvin volt az, aki kifejezetten megkövetelte az Apostoli Hitvallás éneklését. Valószínűleg nem tudta Kálvin, hogy Zwingli ugyanerre a helyre tette. Nem tudni, hogy a miserendre gondolt-e, vagy magától jött rá a szimbólum értelmére. Minden esetre egy fontos liturgiai örökséggel van dolgunk.

Strasbourg 1526/1537		**Pseudoromana 1542**		**Genf 1542**	
?		Votum (Notre aide soit …)		Votum (Notre aide soit …)	
Nyilvános bűnvallás	ÚRASZTALÁTÓL	Nyilvános bűnvallás	ÚRASZTALÁTÓL	Nyilvános bűnvallás	
Vigasztaló beszéd[34] a Szentírásból, Bűnbocsánathirdetés (Absolutio)		Vigasztaló beszéd a Szentírásból, Bűnbocsánathirdetés (Absolutio)			SZÓSZÉK
Zsoltár vagy ének (+ Kyrie és Glória)		Ének Feltehetőleg kezdettől fogva a Tízparancsolatot énekelték, azon ének alapján, ami már Kálvin 1539-es kiadásában szerepelt. Ennek rendje: Ének (A Tízparancsolat első táblája.) Imádság (röviden) Ének (A Tízparancsolat második táblája. Minden parancsolat éneklése után a gyülekezet refrénként énekelte a Kyrie eleisont.[35] – A lelkész közben felment a szószékbe.) A 3. kiadás már kötelezően ezt énekelteti.		Zsoltár (énekelve)[36]	
Köszöntés és adakozás		Köszöntés és kezdőima			
Zsoltár (ill. az előző folyt.)	SZÓSZÉK	Ének			
Prédikáció (tanítás az úrvacsoráról)		Adakozás, Miatyánk Prédikáció (1545-től a vége az úrvacsorára vonatkozott, de olykor az egész) Közbenjáró imádság „Mi Atyánk” parafrázis	SZÓSZÉK	Adakozás Prédikáció (a vége vagy az egész az úrvacsoráról szól) Később ezen a helyen énekelték a Dekalógust[37] Közbenjáró imádság „Mi Atyánk” parafrázis és Úrvacsorai ima	SZÓSZÉK
Apostoli Hitvallás (énekelve) vagy egy másik ének	ÚRASZTALÁTÓL	Apostoli Hitvallás énekelve, ezalatt az Úrvacsora előkészítése		Apostoli Hitvallás énekelve,	
Közbenjáró imádság, átvezető ima az úrvacsorához a Miatyánkkal		Miatyánk Úrvacsorai ima	ÚRASZTALÁTÓL		
Szereztetési ige		Szereztetési ige		Szereztetési ige	
Úrvacsora kiosztása		Kiközösítés és úrvacsorai oktatás (szabadon) Úrvacsora kiosztása, ehhez a 138. zsoltárt énekelték[38]		Kiközösítés és úrvacsorai oktatás (kötött) Úrvacsora kiosztása Zsoltáréneklés vagy igeolvasás[39]	ÚRASZTALA
Úrvacsorai ének vagy zsoltár[40]					
Hálaadó ima		Hálaadó ima Canticum Simeonis (énekelve)		Hálaadó ima (később Canticum Simeonis énekelve[41])	
Áldás		Áldás			

Kálvin még inkább hangsúlyozza a két részt összekapcsoló szerepet, amikor az imát a prédikáció után teszi, vagyis a hitvallás elé. Ezzel nyomatékosítja, hogy most az úrvacsora jön, s nem valami másról fog szólni az istentisztelet.

A Miatyánkot ezen a helyen az egész gyülekezet mondta.[42] Mivel az énekeskönyv az ima kottáját is tartalmazza, azt is feltételezhetjük, hogy a Tízparancsolathoz hasonlóan, ezt is inkább énekelték. Nem tudjuk pontosan, hogy a Miatyánkot az adakozás után mondták-e el az úrvacsorás istentiszteleteken. Mindenesetre az első helyen az áll, hogy a liturgus egyedül olvasta, és az sincs kizárva, hogy egy azon istentiszteleten kétszer is elimádkozták. Még szándékos is lehetett Markus Jenny szerint, hogy mindkét „küszöbnél", az első és a második, valamint a második és a harmadik rész találkozásánál is felhangzik az Úri imádság (egyszer a liturgus, egyszer pedig a gyülekezet mondja, illetve énekli).

Markus Jenny állapította meg elemzésében, hogy a kollektaima (adakozásra felhívó ima) hátrébb került, ezért szükségessé vált, hogy a korábbi helyére egy Eingangsgebet iktatódjon. Ennek a helye a Tízparancsolat két táblája között nagy jelentőséggel bír. A Dekalógus előtt vagy a Miatyánk helyén, a szószékes rész kezdetén még meggyőzőbb lenne a helye. Kiváltképpen, ha az ima a szószéki üdvözletet követné. Egyesek túl fárasztónak tartják a 12 strófából álló Tízparancsolat énekelt változatát. Kétségbe vonható az a feltételezés, hogy ezen a ponton a liturgia alapelve az énekes és prózai részek váltogatása lett volna. Inkább arról lehetett szó, hogy a német nyelvű strasbourgi rendtartásban a két kérdéses helyen álló zsoltár (ének) az imádat légkörét teremti meg. Ez az imádat viszont megszakadhat a szószéki köszöntés és a liturgus első imája által. Kárt szenvedett a liturgia abban a tekintetben, hogy a zsoltárokat a Dekalógus helyettesíti. Ha az első helyen az egész Dekalógust énekeltették volna, akkor az Eingangsgebet után egy zsoltár lezárhatta volna az első részt, ahogyan az jelen esetben történik.[43]

Kálvin rendtartásában a Tízparancsolat nem az *usus elenchticus*, hanem az *usus tertius legis* szerepét tölti be.

Az úrvacsorás részben – a kiközösítés[44] és úrvacsorai oktatás bevezetésén kívül – a kiosztást követő mindkét elem az 1536-os liturgiát követi. Az úrvacsorai részt lezáró Simeon éneke Strasbourgban használatos volt.[45] Mivel Kálvin számára csak egy Bibliából származó rész jöhetett szóba, a Lobgesangot a hálaadó ima mögé kellett tennie. A *Nunc dimittis* a záró rész hálaadó jellegéhez jól illik.

Kálvin istentiszteletének három része átgondolt és világos. Az első két rész, amelyeket egy zsoltár zár és az áldás, egy úrvacsora nélküli, vasárnapi istentiszteletnek is megfelel. Amennyiben úrvacsorát ünnepelnek, úgy a harmadik részt is hozzáfűzik, ami a rendtartásban különös helyen áll. A könyv a vasárnapi istentisztelet liturgiájával kezdődik, amit az énekeskönyv és a káté követ. A könyv végén áll a keresztelés, úrvacsora, esküvő, valamint a beteglátogatás liturgiája. Ennek nemcsak teológiailag van mély értelme, hanem Kálvin szervező énjét is mutatja, aki gyakorlati szempontokat vett figyelembe:[46] mindennek az alapja a vasárnapi istentisztelet liturgiája. Ezért áll az a könyvben is az első helyen. Ezután állnak a változó részek, ezek a zsoltárok és további keresztyén énekek. Az énekek tanításul szolgálnak, ezért is követi őket a katekizmus. A ritkábban használt formák pedig a könyv végén állnak. Sokan ezt az úrvacsora leértékelésének tekintik, de az Kálvin szándékának félreismerése lenne.

Az úrvacsorai rész ebben az esetben nem függelék, hanem az egész istentisztelet

koronája. A *votum*-ban Isten mint egyetlen vigasztaló az emberhez lép, a nyilvános bűnvallásban pedig az ember lép Isten elé, úgy ahogyan van: bűnösen. A feloldozó szavakban és az *absolutio*-ban teljes mértékben megígéri neki Isten az ő jóságát. Isten parancsát ebben az új kapcsolatban szabad elfogadnia az embernek, ami az ember számára felajánlott segítség azért, hogy sikerüljön neki az új életben megmaradni. Az *ordo salutis* az istentisztelet harmadik részében jut el az úrvacsorában az ünneplésig. Nem arról van szó, hogy különböző érzések legyenek úrrá rajtunk (bűn miatti megszomorodás, köszönet valamiért, amit éppen most kaptunk ajándékban Istentől). Ez a romantikusnak számító félreértés ma is sokszor előtérbe kerül. Az üdvösség útját látjuk meg ebben a folyamatban, azt az egyedüli utat, amelyen a keresztyén embernek járnia kell.

A középső részben, ami a két ima között áll, a kegyelem és a törvény útját kell kifejteni a hallgató számára. Ez a hálaadással zárul.

Kálvin Genfbe történt visszatérése után, 1542-ben jelentette meg *„Az egyházi könyörgések és énekek alakja a sákramentumok kiszolgáltatásának s a házasság megszentelésének módjával együtt a régi egyház szokásai szerint”* című munkáját, amelyben szabályozta a genfi istentisztelet rendjét. Ebben a genfi körülmények miatt sajnos egyszerűsítette a strasbourgi liturgiát.

1545-ben Kálvin maga így írta le az istentisztelet belső logikáját: „Bűnvallással kezdjük, amihez a Törvény és az Evangélium feloldozó verseit tesszük hozzá… Ezzel bizonyosságot nyertünk arról, hogy Jézus Krisztus önmagában az igazság és az élet… mi ő általa igazulunk meg és általa nyerjük az új életet… Ezután zsoltárokat, dicséreteket énekelünk, olvassuk az Evangéliumot, megvalljuk hitünket (Credo), és szent áldozatként felajánljuk magunkat és adományainkat… az Evangélium olvasása és prédikálása, valamint a hitünk megvallása által megelevenítve és felbuzdítva életet nyerünk… Mindebből következik, hogy imádkoznunk kell minden ember üdvösségéért és azért, hogy a Krisztus élete hatalmasan bennünk legyen. A Krisztus élete azt jelenti, hogy keresi és megtartja azt, ami elveszett. Ezért kell nekünk minden emberért imádkozni. Mivel pedig ebben a sákramentumban valóságosan megkaptuk Jézus Krisztust… lélekben és igazságban imádjuk őt, és az eucharisztiát mély tisztelettel fogadjuk. Az egész misztériumot dicsőítéssel és hálaadással fejezzük be. Mindez megegyezik az ősegyház, az apostolok, a mártírok és a szent atyák istentiszteletével…”[47]

4. Kálvini impulzusok magyar református istentiszteletünk jövője szempontjából

– *Mielőtt az öncélú liturgizmus túlhajtásának lendülete (gépszíja) elkapná a reformereket, azelőtt meg kell fontolni és fel kell idézni reformátoraink liturgiával kapcsolatos kiinduló alapelvét, az adiaforon-gondolat lényegét.* Az uniformizálás nem kerítette hatalmába egyik reformátort sem. Annál inkább törekedtek az istentisztelet külső rendjénél fontosabb *„tanításban és hitben”* való egységre.

– *Formai uniformizálás helyett hozzon elvi-teológiai egységességet.* Az istentiszteleti alapelveket röviden és egyértelműen meg kell fogalmazni. A liturgikus megújulás ne megkötő, kizáró, hanem felszabadító istentiszteleti rendeket szüljön. Fel kell készülnünk alternatív liturgikus rendek kidolgozására. Nem kényszeríteni ott, ahol a szerteágazóbb

liturgia szellemi-tárgyi-adottságbeli feltételei hiányosak, de nem gúzsba kötni ott, ahol a gyülekezetben sokféle feltétel adott a sokrétűbb, gazdagabb elemeket tartalmazó istentisztelet ünnepléséhez. A mérce ne a minimalizálás legyen, hanem a sokszínű, tartalmas istentiszteleti életre ösztönzés.

– *Ne az egyházkormányzói hiúság, hanem a teológiai felismerések alakítsák az istentisztelet rendjét.* Furcsa 20. századi tapasztalat, hogy a keresztülvitt liturgiai reformokba mindig keveredett valamilyen egyéni egyházkormányzói érdek, amely felülírta az elvi-teológiai-közösségi szempontokat. El kell jönnie annak a kegyelmi állapotnak, amely a teológiai felismerések megvalósulását, kibontakozását segíti a megújuló istentiszteletért.

– *A készülő istentiszteleti példatár az egyműfajúság helyett kínáljon több istentiszteleti műfajt.* Mivel minden alkalmunk istentisztelet-jellegű, ezért semmi sem igazán istentisztelet-jellegű. Nincs választék igazából a híveink számára, mert bár az elnevezés változik, de lényegében minden egyforma. A régebbi korokban több istentiszteleti műfaj volt (vö. az ún. fő- és mellék-istentiszteletek rendjét), és a nyugati testvéregyházak ma is többféle rendet kínálnak fel, amelyek karakteres célkitűzést fogalmaznak meg az illető istentiszteleti műfajjal szemben.[48]

– *Igehirdetés és sákramentum együttállása adja meg az istentisztelet két fókuszát.* Egyik sem csupán csatlakozó istentiszteleti egység. A homíliás és sákramentumos istentisztelet kérdésében a teológiai eligazítás-kutatás egyértelmű: a két rész elválaszthatatlan. O. Cullmann[49] eredményei nagy hatással voltak az istentisztelet bibliai alapjaihoz való visszatérésre. Kimutatta, hogy a homíliás és a sákramentumos rész eredetileg együvé tartozott.

– *Az istentisztelet egésze teremtse meg a kötött és a szabad elemek egyensúlyát.* Oscar Cullmann szerint az őskeresztyénségben a Lélek szabadsága és a liturgia kötött jellege együttesen szolgálta a gyülekezet építését. Pál mindkét elemet az oikodomé alá rendelte, így egyrészt a kötött részek nem szegényítették el az istentiszteletet, de nem is tették élettelenné, másrészt a szabad elemek nem okoztak anarchiát, és kizárták a szektásodás veszélyét.[50] A jelenlegi református istentisztelet ki van szolgáltatva a lelkipásztor diszponáltságának, illetve indiszponáltságának. Az állandó kötött rész és az istentisztelet kötött elemei függetlenek a lelkipásztor lelkiállapotától.

Megoldandó: a bűnvallás-kegyelemhirdetés és az Apostoli Hitvallás visszahozatala, az adakozás liturgiai funkcióba állítása stb.

– *Az istentisztelet liturgiája és tartalmas megvalósítása segítse elő a gyülekezet participációját és aktivitását.* Az istentisztelet nem a lelkipásztor egyszemélyes produkciója, hanem az egész gyülekezet részvételével zajló esemény. A gyülekezet nem „közönségként", „hallgatóságként" van jelen, hanem együtt mozog és együtt él az istentiszteleti elemek végrehajtása közben az istentiszteletet vezető lelkipásztorral. Az istentisztelet válaszelemeinél, s ahol csak lehet – megfelelő felkészítés után –, az arra alkalmas gyülekezeti tagok bevonása kívánatos. Mérlegelni kell a pszichodinamika és a kommunikáció tudomány felismeréseit.

– *Az egyházi év komolyabban vétele.* Ravasz László már évtizedekkel ezelőtt megfogalmazta az alábbiakat: „Az igehirdetőnek tudnia kell, hogy bár nálunk szabad textusválasztás van és minden perikópát elvből elvetünk: az egyházi év, mint az üdvtörténetnek

s egyszersmind az üdvrendnek idői vetülete, kötelességünkké teszi, hogy egy egész évre igehirdetői tervet dolgozzunk ki, s ezt évenként úgy állítsuk össze, hogy bizonyságtételünk mindig új, friss, gazdag és változatos legyen."[51] Egy olyan korban, amikor összekeverednek a munkanapok és az ünnepek, amikor szétzilálódnak az ünnepi tartalmak, amikor strukturálatlan az idő, akkor még fontosabb kötelessége az istentiszteleti életnek, hogy őrizze és jelezze az idő strukturáltságát. Az egyházi év nemcsak az üdvtörténeti ünnepekkel, hanem a vasárnapok rendjével is mederbe tereli az életünket, igehirdetésünket, szolgálatunkat.

– *Odafigyelni az örök keresztyén istentiszteleti értékekre, a kálvini alapelvekre, a protestáns ökumené gyakorlatára.* Amikor liturgikus megújulásról van szó, akkor hajlamosak vagyunk csak a magyar reformátusság liturgiatörténetében leragadni a hazai reformáció régmúltjában, vagy odatapadni valamelyik jól bevált rendtartáshoz. Érdemes a megújulást azzal is kiegészíteni, hogy szétnézünk az örök keresztyén istentiszteleti értékek között, hogy mérlegeljük Kálvin eredeti elgondolásait az istentisztelet rendjéről, s tájékozódunk a nemzetközi protestáns ökumené századfordulónk közelében készült liturgiái között (Hollandia, Svájc, Németország).

– *A református istentisztelet doxologikus, hálaadó és megszentelődésre segítő jellege olyan sajátossága a svájci reformáció örökségének, amely értékvonásokat erősítenünk és őriznünk kell magyar református istentiszteleti rendünkben!*

JEGYZETEK

1 Kálvin jellemzése Luther liturgiai tevékenységéről: „Mikor kezdetben Luther fellépett, néhány igen durva, már tovább nem tűrhető visszaélést bélyegzett meg egy kissé. Tette pedig ezt oly szerénységgel, mely azt látszott mondani, hogy részéről nagyobb lenne öröme, ha e visszaéléseket helyreigazítva látná, mint elhatározása, hogy esetleg maga is vállalkoznék a javításra." Kálvin János: *Az egyház megreformálásának szükségességéről* (1543). Fordította: Ceglédi Sándor. Második kiadás. PRTA. Pápai Eperfa Könyvek 14. Pápa 2005, 92. – **2** Rudolf Stählin: *Die Geschichte des christlichen Gottesdienstes.* In: K. F. Müller-W. Blankenburg (Hg.): Leiturgia. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes. I. Bd. Johannes Stauda Verlag. Kassel. 1954, 65. – **3** Kálvin János: *Az egyház megreformálásának szükségességéről* (1543). Fordította: Ceglédi Sándor. Második kiadás. PRTA. Pápai Eperfa Könyvek 14. Pápa 2005, 93. – **4** Rainer Volp: *Liturgik.* Die Kunst, Gott zu feiern. Bd. 2: Theorien und Gestaltung. Gütersloher Verlagshaus. Gütersloh. 1994, 749. – **5** Julius Schweizer: *Reformierte Abendmahlsgestaltung in der Schau Zwinglis.* Verlag Friedrich Reinhardt AG. Basel. 1954.; Markus Jenny: *Zwinglis Stellung zur Musik im Gottesdienst.* Zwingli Verlag Zürich. 1966.; Ralph Kunz: *Gottesdienst evangelisch reformiert. Liturgik und Liturgie in der Kirche Zwinglis.* Pano Verlag. Zürich. 2001. – **6** Luther az egyházi renddel kapcsolatban is megfogalmazta a keresztyén szabadság elvének érvényesülését. Luther a *Deutsche Messe* (1526) *elöljáró beszédé*ben is megfogalmazza ezt: „Mindenekelőtt barátságosan és az Isten szerelmére kérném mindazokat, akik ezen rendünket az istentiszteleten látni és követni akarják, hogy abból semmi kényszerítő törvényt ne csináljanak, sem vele senkinek a lelkiismeretét körül ne hálózzák vagy meg ne fogják, hanem a keresztyén szabadságnak megfelelően tetszés szerint alkalmazzák, amint, ahol, amikor s ameddig azt a körülmények megengedik és kívánják. Mert mi sem azon célzatból bocsátjuk azt ki, hogy általa bárkinek is leckét adjunk vagy bárkit is meg rendszabályozzunk, hanem inkább azért, mivel mindenfelől sürgetik a német miséket s istentiszteleteket, és sok

panasz s megbotránkozás esik az új miséknek sokfélesége miatt, hogy mindenki maga csinál magának külön ilyeneket, egyesek jó hiszemben, mások ellenben hiúságból, hogy ők is csináljanak valami újat, feltűnjenek s megmutassák a világnak, hogy nem holmi közönséges mesterek; amint az általában történni szokott a keresztyén szabadsággal, hogy azt többen használják saját kényükkedvükre és hasznukra, mint az Isten dicsőségére s felebarátjaik javára. Amint azonban mindenkinek lelkiismeretére van bízva, hogy ezt a szabadságot miként használja, és senkitől sem szabad azt elvonni vagy megtagadni, úgy tekintetbe veendő másrészről az is, hogy a szabadság a szeretetnek s a felebarátnak a szolgája, s annak is kell lennie. Ahol azonban az történik, hogy emberek megbotránkoztatnak s megtévesztetnek az ilyen többféle szokások által, ott igazán kötelességünk a szabadságot korlátozni, s amennyire lehetséges megtenni és elhagyni, hogy az emberek jó példát vegyenek rólunk, nem pedig hogy megbotránkozzanak. Mivel pedig ez a külső rend Istenhez való lelkiismeretbeli viszonyunk tekintetében lényegtelen, s a felebarátnak mégis hasznára válhatik, a szeretetnél fogva, amint Szt. Pál tanít (Róm 15,5; Fil 2,2), arra kell törekednünk, hogy egy értelemmel legyünk, és a mennyire csak lehetséges, egyféle eljárást és külső szokást kövessünk, amiképen az összes keresztyéneknek is egy a keresztségük, egyféle a szentségük, és senkinek semmi különleges nem adatott az Istentől… Mert nekem nem az a felfogásom, hogy az egész Németország éppen a mi wittenbergi rendünket vegye át. Hiszen mostanáig sem volt az soha, hogy az összes szerzetek, kolostorok és parochiák mindenben egyformák lettek volna. Mindazonáltal derék dolog lenne, ha minden fejedelemségben az istentisztelet egyforma lehetne, s a körülfekvő kisebb városok és falvak a várossal egyformán járnának el; hogy azután más fejedelemségek szintén megtartják-e azt, vagy külön hozzátesznek-e még valamit, az szabad tetszésre bízassék, s büntetés alá ne essék." *D. Luther Márton művei.* XIII. Fordította: Paulik János. 439–440. – Az adiaforonról F. Melanchthon (1497–1560) és M. Flacius (1520–1575) között zajlott nevezetes teológiai vita. – H. Bullinger a különböző szertartásokról így ír a *II. Helvét Hitvallás* XXVII. fejezetében: „Ha a gyülekezetekben eltérő szokásokat találunk, senki se gondolja ebből, hogy azok meghasonlottak egymással. Socrates szerint lehetetlen volna minden egyháznak városonként és vidékenként minden szertartását összeírni. Egy vallás sem tartja ugyanazokat a szertartásokat, még ha róluk ugyanazt a tanítást vallja is. Mert akik ugyanazon a hiten vannak is, szertartásaikban különböznek egymástól. Ezt mondja Socrates. Manapság is, bár egyházainkban különböző szertartásaink vannak az úrvacsora kiszolgáltatására és egynéhány más dologra nézve, tanításban és hitben mégsem különbözünk egymástól, sem nem szakad meg ezáltal gyülekezeteink egysége és kapcsolata. Az efféle szertartásokban mint közömbös dolgokban a gyülekezetek mindig éltek a maguk szabadságával. Ezt ma is megtesszük. (Közömbös dolgok.) De közben vigyázzunk, hogy ne soroljuk a közömbös dolgok közé azokat, amelyek valójában nem közömbösek, ahogy egyesek a misét és a képeknek templomban való használatát is a közömbös dolgok közé szokták sorolni, pedig azok a valóságban nem közömbösek. Közömbös dolog az (írta Ágostonnak Jeromos), ami sem nem jó, sem nem rossz, úgyhogy akár megtetted, akár nem tetted meg, az sem igazságodnak, sem bűnödnek nem számít. Ezért midőn a közömbös dolgokat összekapcsoljuk a hit megvallásával, azok nem lesznek többé szabad dolgok, amint Pál apostol kimutatja, hogy szabad húst enni, hacsak valaki nem figyelmeztet rá, hogy az bálványoknak áldoztatott, tehát tilos, mert aki effélét eszik, úgy látszik, mintha ezzel már helyeselné a bálványimádást (1Kor 8,9kk; 10,25kk)." – Az adiaforon fogalmához ld. még liturgiai szempontból: Ottfried Jordahn: *Das Zeremoniale.* In: H.-Chr. Schmidt-Lauber–K.-H. Bieritz (Hg.): Handbuch der Liturgik. Ev. Verlagsanstalt – Vandenhoeck-Ruprecht. 2. Auflage. 1995. 537–538. – **7** „Ismeretes dolog, mennyire ellenezte Kálvin a genfi sákramentumi formáknak a berniekével való egyesítését – arról volt szó, hogy keresztelési köveket és ostyát kellett volna használni –, és inkább elhagyta a várost, semhogy ezen a ponton engedékeny lett volna. De ebben az esetben őszerinte nem a keresztelési kövekről és nem az úrvacsorai kenyér minőségéről volt szó. »Ez közömbös dolog, amely az egyház szabad választására van bízva.« (CR 10b, 189). Hanem éppen az egyháznak az állammal szembeni szabadságáról volt szó, mert hiszen ezt az egységesí-

tést az állam kívánta az egyháztól." Wilhelm Niesel: *Kálvin teológiája*. Kálvin Kiadó. Bp. 1998, 161.– **8** Vö. Kálvin: *Institutio* (1559) III.19.9–16. – **9** Opera Selecta Calvini 1, 432. Ld. még: Kálvin: *Institutio* (1559) IV.10.27–32. – **10** Kálvin János: *A genfi egyház kátéja*. Kálvin Kiadó. Budapest. 1998, 11. – **11** Vö. Rainer Volp: *Liturgik*. Die Kunst, Gott zu feiern. Bd. 2: Theorien und Gestaltung. Gütersloher Verlagshaus. Gütersloh. 1994, 751. – **12** Kálvin János: *Az istentelen és meg nem engedett szertartások kerüléséről* (Basel 1538). Fordította. Rábold Gusztáv. Pápa. 1909, 24. – **13** *Kálvin János 1543-ban megjelent Genfi Zsoltárkönyvének előszava*. In: Psalterium Ungaricum. Szenci Molnár Albert zsoltárfordításai a genfi zsoltárok dallamaira. Közreadja: Bólya József. MRE Zsinata. Budapest 2003, 6. – **14** Kálvin: *Institutio* (1559) I.11.5–7. – **15** Kálvin: *Institutio* (1536) III. fejezet Az imádságról. Fordította: Victor János 107–108. Ugyanez a gondolat található az 1559-es *Institutio*-ban is: III.20.33. – **16** *Kálvin János 1543-ban megjelent Genfi Zsoltárkönyvének előszava*. In: Psalterium Ungaricum. Szenci Molnár Albert zsoltárfordításai a genfi zsoltárok dallamaira. Közreadja: Bólya József. MRE Zsinata. Budapest 2003, 6. – **17** Vö. Rainer Volp: *Liturgik*. Die Kunst, Gott zu feiern. Bd. 2: Theorien und Gestaltung. Gütersloher Verlagshaus. Gütersloh. 1994, 751. – **18** „Isten igéje az az ismertetőjegy, mely megkülönbözteti annak igaz tiszteletét, hibás és bűnös imádásától, könnyen levonhatjuk ebből azt a következtetést, hogy Isten tiszteletének manapság általánosan divatos formája teljesen meg van romolva. Mert nem is fordítanak figyelmet arra, amit Isten parancsolt vagy helyesel, hogy neki, amint illenék, engedelmeskedjenek, hanem szabadságot vesznek arra, hogy istentiszteleti formákat eszeljenek ki, s ezt szeretnék engedelem gyanánt Istenre erőszakolni …Isten visszaveti, elítéli és kárhoztatja nevének minden hazug tiszteletét. Igéje fékét ránk veti, hogy megtartson bennünket egyszerű engedelmességben. Mert hogyha széttörve igánkat, a mi eszünk ábrándképei után megyünk, s emberi vakmerőséggel kieszelt tiszteletet mutatunk be neki, bár előttünk tetszetős a dolog, az ő színe előtt haszontalan beszéd, sőt utálatos fertő. …Isten az engedelmességet többre becsüli, mint minden áldozatot, már magában ez elégséges, hogy minden tiszteletet visszavessen, ami nem alapszik valamely parancsolatán." Kálvin János: *Az egyház megreformálásának szükségességéről* (1543). Fordította: Czeglédi Sándor. Második kiadás. PRTA. Pápa. 2005, 20–21. – Helyesen állapítja meg Fejes Sándor: „Tévedésben vannak, akik azt állítják, hogy Kálvin tanításában és gyakorlatában az ige mellett az úrvacsora nem jelent »külön ajándékot« (Abendmahlsgabe). Egész genfi pásztori tevékenysége arra irányult, hogy megértesse az úrvacsora jelentőségét, és ne »csak prédikáció« legyen, mint ahogyan odaérkezésekor szokásban volt. Ma már nem lehet kétséges előttünk, hogy erre mindent latba vetve, azért törekedett, mert felismerte az úrvacsora közösségteremtő erejét és a közösségben a hívők megszentelődését segítő szerepét." Fejes Sándor: *Kálvin a megszentelődésről*. Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya. Budapest. 1985, 141. – **19** Kálvin János: *Rövid értekezés az úrvacsoráról* (1541) In: Kálvin János Kisebb Művei a rendszeres theologia köréből. Református Egyházi Könyvtár IX. Pápa. 1912, 153. (29. pont) – Vannak ma is olyan református egyháztestek a világon, ahol minden úrvacsorázó egy darabka kenyér letörése után, a padbeli szomszédjának adja tovább a kenyérosztó tálat. Azzal is találkozunk, hogy nincs a templomban úrasztala, csak évente néhányszor viszik be, sőt olyan helyek is vannak, ahol úrvacsora alkalmával valóban asztalhoz ülnek a gyülekezet tagjai. – **20** Rudolf Stählin: *Die Geschichte des christlichen Gottesdienstes*. In: K. F. Müller–W. Blankenburg (Hg.): Leiturgia. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes. I. Bd. Johannes Stauda Verlag. Kassel. 1954, 54. – **21** E témához ld. F. L. Battles: *The Piety of John Calvin*. Grand Rapids. 1978.; Hans Scholl: *Der Dienst des Gebetes nach Johannes Calvin*. Zwingli Verlag Zürich. 1968.; Bolyki János: *Az imádkozó Kálvin*. Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya. Bp. 1985. – **22** Farel 1533-as istentiszteleti rendjében a prédikáció után, az úrvacsora előtt, arra való előkészületül mondta el a gyülekezet a közgyónást. Vö. Markus Jenny: *Die Einheit Abendmahlsgottesdienstes bei den elsässischen und schweizerischen Reformatoren*. Zwingli Verlag Zürich. 1968. 98, 107. – **23** Kálvin: *Institutio* (1559) III.4.9–11. – **24** *Kálvin János 1543-ban megjelent Genfi Zsoltárkönyvének előszava*. In: Psalterium Ungaricum. Szenci Molnár Albert

zsoltárfordításai a genfi zsoltárok dallamaira. Közreadja: Bólya József. MRE Zsinata. Budapest 2003, 7. – **25** A Zsid 13,15-höz írt kommentárjában így ír Kálvin: „…talán a keresztyéneknek már egyáltalán nincsenek áldozataik? Ez képtelenségnek látszott, miután az áldozatok – rendeltetésük szerint – az istentisztelet külső kifejezésére szolgáltak. Ennélfogva az apostol idejekorán szembeszáll ezzel, s azt mondja, hogy számunkra az áldozatnak egy másik formája maradt meg, amely nem kevésbé tetszik Istennek, ti. hogy »ajkaink tulkaival« áldozzunk neki, miként Hóseás próféta mondja (14,3)." – Hogy pedig a dicséretnek áldozata nemcsak éppoly kedves Istennek, hanem többet is ér, mint mindazok a külső áldozatok, amelyek a törvény alatt gyakorlatban voltak, az eléggé világosan kitűnik az 50. zsoltárból (14. v.). – **26** Kálvin egyházzenei szempontú értékelését ld. Oskar Söhngen: *Theologie der Musik*. Johannes Stauda Verlag. Kassel. 1967. vonatkozó fejezetét: 60–79. – **27** Loys Bourgeois: *A muzsika igaz útja*. Fordította: Jeney Zoltán. Budapest. 2003. A traktátus jelentőségét, történetét Ferenczi Ilona tanulmánya mutatja be. Symon du Rosier tízsoros beköszöntő verse is figyelemre méltó: *„Ó, Olvasó, művészete zenénknek / Rég szunnyadott, elfedte oktalanság, / De hála most az Úrnak, ím feléled, / S e könyv lehet reája szép bizonyság. / Feltárja, hogy zenénk miféle okság / Vezérli, s így örvend a tiszta ész, / Mert úgy tanít e tiszta érvelés, / Hogy oktatás s hagyomány egybeolvad. / Kísérje bár sok vád és megvetés, / Olvasd, s zenénkre új fény árad!"* (Fordította: Jeney Zoltán 2001.) Mert Isten azokat mint semmiségeket mind visszautasítva azt parancsolja, hogy »dicséretnek áldozatával« áldozzanak neki. Látjuk tehát, hogy ez a legkitűnőbb istentisztelet, amelyet méltán fölébe kell helyezni minden más gyakorlatnak: amikor ti. Isten jóságát hálaadással magasztaljuk. Ez – mondom – az az áldozati szertartás, amelyet az Úr ma nekünk ajánl." Kálvin János: *A Zsidókhoz írt levél magyarázata*. Fordította: Szabó András. Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya. Budapest, 1964, 199. – **28** Kálvin: *Institutio* (1559) III.19.9. – **29** Címe: *La maniere et fasson quon tient en baillant le sainct Baptesme en la saincte congregation de Dieu: et en espousant ceulx qui viennent au sainct Mariage / et al la saincte Cene de nostre seigneur.* – **30** Karl-Heinrich Bieritz: *Liturgik*. Walter de Gruyter. Berlin–New York. 2004, 489–490; Markus Jenny: *Die Einheit Abendmahlsgottesdienstes bei den elsässischen und schweizerischen Reformatoren*. Zwingli Verlag Zürich. 1968, (96)–98. – **31** Az itt következő bemutatás az alábbi tanulmányok felhasználásával készült: Markus Jenny: *Die Einheit Abendmahlsgottesdienstes bei den elsässischen und schweizerischen Reformatoren*. Zwingli Verlag Zürich. 1968; Rainer Volp: *Liturgik*. Die Kunst, Gott zu feiern. Bd. 2: Theorien und Gestaltung. Gütersloher Verlagshaus. Gütersloh. 1994, 748–760; Elsie Anne McKee: *Reformed Worship in the Sixteenth Century*. In: Lukas Vischer (Ed.): Christian Worship in Reformed Churches Past and Present. Grand Rapids. Michigan/Cambridge. U.K. 2003, 3–31; Bruno Bürki: *The Reformed Tradition in Continental Europe Switzerland, France, and Germany*. In: Goeffrey Wainwright-Karen B. Westerfield Tucker (Editors): The Oxford History of Christian Worship. University Pres. Oxford 2006, 436–462. – **32** Markus Jenny megjegyzi: ezt a liturgiát csak az 1545-ös kiadás alapján ismertük. A Corpus Reformatorumban közölt Kálvin-művek az 1542-es genfi kiadásnak csak egyes részeit tartalmazzák, amelynek eredeti példánya az 1870. augusztus 24-i német ágyúzásnál elégett. Egy korábbi, 1542-es kiadás koholt impresszum alapján jelent meg, ami azt a cenzúra ellen megvédte volna. A következő kérdéses mondat vonta maga után a cenzúrát: *Imprimé à Rome par le commandement du Pape par Théodore Brüß (Preuss), Allemand, son pmprimeur ordinaire, le 15 février*. Ezért a kiadást manapság pseudoromanának tartják. A valóságban Georg Messerschmidt nyomtatta, az 1541-ben meghalt Jean Knobloch műhelyében Strasbourgban, akinél a harmadik kiadás is megjelent 1545-ben. De ennek ellenére (vagy éppen ennek a ravaszságnak köszönhetően) Metzben 600 példányát a cenzúra miatt elégették, holott még Strasbourg is védelmébe vette. A szerencsének köszönhetően a francia nyelvű strasbourgi liturgia ezen korábbi példányai közül 1872-ben megtaláltak egyet Párizsban (Bibliophilen Gaïffe). Először Douen foglalkozott vele részletesebben, 1878-ban. A strasbourgi jegyzetekből az derül ki, hogy ez a kiadás egy korábbi kiadás újabb változata. Kálvin utóda, Pierre Brully (1545. február 19-én égették meg Tournai-ban) gondoskodott

erről a kiadásról. A strasbourgi tanácshoz szóló 1542. május 25-én kelt levelében, amelyben közbenjár a fent nevezett metzi cenzúra ügyében, arról ír, hogy a francia nyelvű énekeket, zsoltárokat, közös imádságokat, valamint úrvacsorai liturgiát ismét kinyomtatja, mivel már egy példány sincs belőle. Nem teljesen világos, hogy Douen melyik dokumentum alapján dolgozott, a Pseudoromana előtt ugyanis még másik két kiadás is létezhetett (1540 és 1541), és Kálvin is kiadhatta 1539-es zsoltárait, liturgiájával együtt. A rendelkezésünkre álló tényeket a következő két pontban foglalhatjuk össze: 1. 1539-ben megjelent Strasbourgban egy francia nyelvű énekeskönyv, amit először tanulmányozott Douen. Úgy vélte, hogy ez az a régen keresett énekeskönyv, amit Kálvin gyülekezete számára alkotott. 2. A Pierre Brully által kiadott, 1542-es Pseudoromanaban megtalálható ez az énekeskönyv, valamint az ágenda is, amit a fent nevezett Brully minden bizonnyal már korábban kiadott. Ez a Pseudoromana előszavában is olvasható, amiben még azt is megjegyzi a kiadó, hogy *ajouté des petits traités de la Sainte Cène de notre Seigneur et du saint Baptême*. Ezzel kétség kívül a két előszóra gondolt, amelyek az úrvacsorás és keresztelési rész előtt foglalnak helyet. Minden érv amellett szól, hogy ez a két előszó nem Kálvintól, hanem Pierre Brully-tól származik. A stílus és a tartalom is ezt támasztja alá. Bizonyos helyeken nagyon jó felépítést tükröz, de nem követhető nyomon benne a gondolatok nyugodt, ésszerű építkezése, ahogyan azt Kálvinnál megszokhattuk. Számos nehezen hihető feltevést kellene feltennünk ahhoz, hogy bebizonyítsuk azt, hogy ez a két előszó Kálvintól származik. Amíg további dokumentumok és megfigyelések nem állnak rendelkezésre, azt kell elfogadnunk, hogy Kálvin strasbourgi liturgiáját a zsoltárokkal együtt, vagy röviddel azután jelentette meg. A két kiadást egybevetve megállapíthatjuk, hogy a zsoltárok száma a másodikban gyarapodott. Az úrvacsora, illetve a keresztelési rész bevezetőjéről pedig az előszó jelenti ki, hogy új elem a kötetben. Azt viszont nem tudjuk, hogy a liturgiai formákon változtattak-e. Mindenesetre ez sem zárható ki. Douen és Erichson azon fáradoztak, hogy bebizonyítsák, az egész Pseudoromana Kálvin műve. Érveik viszont nem elegendőek. Erichson Brully tanácshoz címzett leveléből hivatkozik egy helyre, de az éppen a kálvini szerzőség ellen szól. Az 1545-ös kiadás előszava után Kálvin neve áll, de az 1545-ös előszó nem azonos a Pseudoromanával, az azt követőkkel. Számos pluszt tartalmaz, és a következőképpen van datálva: 1543. június 10. Genf. Csakhogy ilyen 1543-as genfi liturgiát nem ismerünk. A legegyszerűbb magyarázatnak az tűnik, hogy az első kiadást követő évben egy második, bővített kiadás jelent meg, amelyből egy példány sem maradt ránk. Úgy tűnik, Kálvin első életrajzírója, Nicolas Colladon ismerte ezt a kiadást. Ez az 1543-as kiadás minden bizonnyal akkor került előtérbe, amikor elhatározták, hogy a menekült franciák gyülekezetének harmadszor is kiadnak egy énekes- és liturgiás könyvet. Innen származik többek között az előszó feliratának átvétele és a toldalék a dátummal. Néhány zsoltár is arra a kiadásra vezethető vissza. Az 1542-es genfi kiadásban még nem volt túl sok zsoltár, de az 1545-ös strasbourgiban Douen feljegyzése szerint már jóval több volt, amelyek Bourgeois (1547) jóvoltából ma is elérhetőek. Azon zsoltárok jó egyharmadáról van szó, amelyeket a himnológia ez idáig 1544-es genfi zsoltároknak datált. Immár bizonyos, hogy nem Kálvin az előszó szerzője. Egyébiránt a CO XXII kiadói a Pseudoromana kátéjához szóló bevezetésükben szintén kételkednek a kálvini szerzőségben, sőt azt állítják, hogy Kálvinnak semmi köze nem volt a Pseudoromanához. Markus Jenny: *Die Einheit Abendmahlsgottesdienstes bei den elsässischen und schweizerischen Reformatoren.* Zwingli Verlag Zürich. 1968, 114–115. – **33** Markus Jenny: *Die Einheit Abendmahlsgottesdienstes bei den elsässischen und schweizerischen Reformatoren*. Zwingli Verlag Zürich. 1968, 116–117. – **34** Csak egy ige egyszerre, a többi a választás lehetőség miatt áll ott (E. Weismann: *Der Predigtgottesdienst und verwandte Formen*. In: K. F. Müller-W. Blankenburg (Hg.): Leiturgia. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes. III. Bd. Johannes Stauda Verlag. Kassel. 1956. 52. – félreértette!). – **35** A Tízparancsolat-éneket és a hozzá tartozó Kyrie dallamát lásd a kötetben, Fekete Csaba tanulmányánál. – **36** Quelque Psaume = egyes szám, nem többes, inkább azt jelenti, hogy valamelyik zsoltár és nem azt, hogy néhány, mint ahogyan azt gondolják: Rietschel-Graff: *Lehrbuch der Liturgik*. Göttingen 1951, 357. E.

Weismann, In: Leiturgia III. 1956, 52. és A. Niebergall: *Die Geschichte der christlichen Predigt*. In: K. F. Müller–W. Blankenburg (Hg.): Leiturgia. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes. II. Bd. Johannes Stauda Verlag. Kassel. 1955, 285. – **37** A Dekalógus, mint az úrvacsorai liturgia szerves része Genfben 1549-től bizonyítható. – **38** E. Weismann, In: Leiturgia III. 1956. 53. pontatlan. Az éneket pontosan megnevezi a Pseudoromana. – **39** Ez itt az egyetlen eset, amikor nem magyarázzák az Írást. – **40** Ének az úrvacsora után, nem a kiosztás alatt. – **41** Valószínűleg 1549 óta állandó eleme az úrvacsorás istentiszteletnek. – **42** Calvini Opera Selecta II. 45,6–9. Az Úri imádságot bevezető szavakból lehet erre következtetni. – **43** Markus Jenny: *Die Einheit Abendmahlsgottesdienstes bei den elsässischen und schweizerischen Reformatoren*. Zwingli Verlag Zürich. 1968, 119. – **44** A kiközösítés szövege az 1Kor 11,23–29 versei után az alábbiak szerint következett Czeglédy Sándor fordításában: „Hallottuk, atyámfiai, miképpen szerezte tanítványai között Urunk az ő szent vacsoráját. És ez által figyelmeztet minket, hogy az idegeneket és azokat, akik nem az ő híveinek társaságából valók, nem kell oda bocsátani. Ennélfogva, követvén e szabályt a mi Urunk Jézus Krisztus nevében és tekintélyéhez képest kiközösítek minden bálványimádást, istenkáromlót, Istent megvetőt, eretneket és mindazokat, kik külön szektákat alkotnak, hogy megrontsák az egyház egységét, minden hamisan esküvőt s mindazokat, kik fellázadnak atyjuk, anyjuk és felsőbbségük ellen, minden lázadót, bujtogatót, verekedőt, civódót, házasságtörőt, paráznát, tolvajt, ragadozót, fösvényt, részegest, ínyencet és mindazokat, kik botrányos és züllött életet élnek, s hírül adom nekik, hogy tartózkodjanak ettől a szent asztaltól, be ne mocskolják és meg ne fertőztessék azokat a szent eledeleket, melyeket a mi Urunk Jézus Krisztus nem ad másnak, csak szolgáinak és híveinek. Ennélfogva szent Pál buzdításához képest ki-ki vizsgálja és próbálja meg lelkiismeretét, hogy megtudja, vajon van-é igaz bűnbánat szívében és utálja-é önmagát bűnei miatt, ennek utána szentül és Isten szerint óhajtván élni. Mindenek felett, hogy van-é bizodalma Isten irgalmasságában és üdvösségét egészen a Jézus Krisztusban keresi-é, és hogy vajjon lemondva minden ellenségeskedésről és viszályról, van-é jó szándéka és bátorsága felebarátaival békességben és testvéri szeretetben élni. Hogyha efelől szívünkben bizonyságunk van Isten előtt, akkor semmiképpen sem szabad kételkednünk abban, hogy ő minket gyermekeinek vall, és hogy a mi Urunk Jézus Krisztus az ő igéjét hozzánk intézi, hogy minket oda vezéreljen szent asztalához és nyújtsa nekünk szent sákramentumát, amelyeket tanítványaival közölt. És bár mi sok erőtlenséget és nyomorúságot érzünk magunkban, mivel nincs tökéletes hitünk, hanem a hitetlenségre és bizalmatlanságra vagyunk hajlandók, mivel nem adtuk magunkat teljesen és olyan buzgósággal Isten szolgálatára, mint tartoztunk volna, hanem napról napra harcolnunk kell testünk vágyaival, mindamellett, mivel Urunk velünk azt a kegyelmet gyakorolta, hogy evangéliumát bevéste szívünkbe, hogy így ellenállhassunk minden hitetlenségnek, és adott nekünk olyan vágyódást és érzületet, hogy ellene mondjunk saját vágyainknak és kövessük az ő igazságát és szent parancsolatait, azért legyünk bizonyosak affelől, hogy a bennünk levő bűnök és tökéletlenségek őt nem fogják gátolni abban, hogy minket elfogadjon és méltóvá tegyen arra, hogy ennél a lelki asztalnál nekünk is részünk legyen. Mert mi nem azzal a szándékkal jövünk ide, hogy bizonyságot tegyünk arról, miszerint tökéletesek és igazak vagyunk önmagunkban, hanem ellenkezőleg, hogy életünket a Jézus Krisztusban keresve, megvalljuk, hogy a halálban vagyunk. Értsük meg tehát, hogy ez a sákramentum gyógyszer a szegény betegek számára, és hogy mindaz a méltóság, amelyet Urunk tőlünk megkíván, abban áll, hogy magunkat jól megismerjük s így utáljuk meg magunkat bűneinkben, és minden gyönyörűségünk, örömünk és megelégedésünk egyedül ő benne legyen." „*Az egyházi könyörgések alakja* (1542)" In: Kálvin János Kisebb Művei a rendszeres theologia köréből. Református Egyházi Könyvtár IX. Pápa. 1912, 89–90. – **45** A záróének *(Im Frieden dein o Herre mein)* 1530 óta áll a strasbourgi liturgiában és énekeskönyvben, és feltehetőleg többször énekelték az úrvacsora végén, még abban az esetben is, ha a rendtartás nem követelte meg. Zwingli már 1523-ban javasolta a *Nunc dimittis*-t az úrvacsorás istentisztelet végére, de azután saját liturgiájába sem építette bele. Markus Jenny: *Die Einheit Abendmahlsgottesdienstes bei*

den elsässischen und schweizerischen Reformatoren. Zwingli Verlag Zürich. 1968, 120. – **46** A Pfalzi Egyházi Rendtartás is ehhez hasonló strutúrában jelent meg 1563-ban. – **47** Pásztor János: *A liturgia Kálvin tanításában és gyakorlatában*. In: Békési Sándor (szerk.): Ostium in caelo. Jubileumi kötet dr. Bolyki János teológiaprofesszor 75. születésnapjára. Bp. 2006, 154–155. – **48** Pl. A svájci egyházak napszaki liturgiáját mutatja be Hans-Jürg Stefan: *Német-Svájc református egyházainak liturgiareformja a XX. század második felében* című tanulmányában, Református Egyház 2006/5. 113–116. – **49** Vö. Oscar Cullmann: *La signification de la Sainte Cene dans le christianisme primitif.* Revue d' Histoire et de Philosophie religieuses. 1936, 1. 2–22; Oscar Cullmann: *Urchristentum und Gottesdienst*. Zürich 1944; 2. kiadása 1950. – **50** Oscar Cullmann: *Urchristentum und Gottesdienst*. Zürich 1944; 2. kiadása 1950. – **51** *Istentiszteleti Rendtartás* a Magyar Református Egyház számára. Az Országos Zsinat 1929. évi 550. számú határozatával megállapított szöveg *reviziójának tervezete*. Kézirat gyanánt. Budapest 1950, 14.

DR. SOÓS ÁRPÁD

Kálvini vonások az újkori világ- és a magyar történelem arculatán

Bevezető gondolatok

Az újkor első századában három kiemelkedő – nem politikusi, hanem papi – személyiség volt meghatározó befolyással a világtörténelem menetére. Egy németalföldi pap – cölibátus következtében Németalföldön sem egyedi esetként – házasságon kívül született fia: Rotterdami Erasmus Ágoston-rendi humanista szerzetes (1469–1536), fő műve: A balgaság dicsérete – 1511. Továbbá egy bányászcsaládból származó szintén Ágoston-rendhez kötődő német reformátor: Luther Márton (1483–1546), akit Erasmus csak „a gótként" emlegetett. Két legfontosabb műve: „A német keresztény nemességhez a kereszténység megreformálásáról", a másik: „Az egyház babiloni fogságáról", 1520, végül egy káptalani jogtanácsos fia: Kálvin János francia prédikátor (1509–1564), fő műve Institutio Religionis Christianae (A keresztyén egyház rendszere), Genf 1536.

Erasmus, aki humanista alapon apellált a lelkiismereti szabadságra, és kezdetben a reformátorokra is hatott, – nagy publicitása ellenére – a reformációtól eltérő reformelgondolásai nem értek el Lutheréhez és Kálvinéhoz hasonló széles társadalmi beágyazottságot. Ő lényegében a középkor végi jövőbe tekintő humanista értelmiségi elitek képviselője volt Európában. Elsősorban a klasszikus görög-római bölcselet, a középkorban feledésbe merült ókori filozófia, az őskeresztyénség elveszett – általa is felszínre hozott – görög, illetve héber szövegei alapján bírálta kora katolikus egyházi visszásságait, a középkori kiváltságos papi rendet, amelyhez maga is tartozott, a szatíra eszközével is, de a pápaközpontú római egyházi hierarchiát érdemben nem támadta. Műveit az ún. reneszánsz pápák, még az inkvizíciót felújító és központosító III. Pál pápa is, nem kevésbé a katolikus Habsburg V. Károly német-római császár érdeklődéssel olvashatta, úgyanynyira, hogy V. Károly császári tanácsadónak hívta meg, a pápa pedig bíborosi kalapot ajánlott fel neki. De alig fél évtizeddel később IV. Pál pápa már könyveinek megégetését indítványozta, őt magát pedig „minden eretnekek vezérének nevezte".

Luther Márton harmincnégy éves, Kálvin János pedig alig nyolc volt, amikor 1517-ben a német prédikátor kiszegezte a wittenbergi vártemplom ajtajára 95 tételét, amely „a középkori római egyház épületén keletkezett egyre táguló repedésekre", a hitbeli válságra – (lásd: bűnbocsátó cédulák, egyházi tisztségek áruba bocsátása, az Egyházi Állam, a pápa világias fényűzése) – hívta fel kortársai figyelmét, és ezzel elindította a reformációs vallási mozgalmat. A jogot és teológiát végezett, és szintén papi hivatást választó Kálvin János, aki megismerkedett Luther tanításával, már 27 évesen túllépett annak hitelvein. Fő művében, az Institutióban megalkotta az újkori református teológiát a helvét hitvallásra alapozott egyház számára. Kálvin a középkori ún. pápista egyházat – a Luther által szigorúan a bibliai evangélium szerint létrehozott ágostai evangélikus egyháznál radikálisabban – az újkori tudományosság igényét is kielégítően újította meg.

A hitújító és egyház-újjáalakító mozgalomnak ez a két fő irányzata: az ágostai és helvét hitvallás a pápa kizárólagos hatalmát egyaránt elvetette, de néhány hitelv eltérő értelmezése egymás közötti vitákra is vezetett. Ezek azonban a reformáció alapjait nem érintették. A lutheránus és a református kálvini egyház létrejötte ugyan az addig – hierarchiájában és kánonjában – egységes univerzális nyugati keresztyénséget római katolikus és két vezető protestáns vallásfelekezetre osztotta, egyszersmind szóhoz juttatta a középkori római egyházon belüli és kívüli katolikus egyházkritikát is, mint amilyen az Erasmusé is volt. Végső soron a 16. századi reformáció profán történeti szempontból a kontinens újkor eleji társadalmi átalakulását nagymértékben mozdította elő.

Ahhoz, hogy a lutheranizmusnak és kálvinizmusnak mint nagy vallásos tömegeket Európa-szerte megmozgató, az újkori történelmet formáló hitújító mozgalomnak a rendkívüli jelentőségét megérthessük, elkerülhetetlen, ha csak vázlatosan is, utalni 1. a kora középkori univerzális keresztyénség keletire és nyugatira szakadására, mint egyetemes egyháztörténeti előzményre, 2. az újkor eleji nyugati univerzális keresztyénség római katolikus, illetve ágostai evangélikus és helvét református vallásfelekezetekre bomlásából következően a két utóbbinak jellemzően eltérő jegyére is, hogy a reformáció legjellegzetesebb kálvini vonását, annak megnyilvánulását az újkori történelemben világosan láthassuk.

Bizánc Róma ellen

A Nagy Konstantin császár alapította új főváros, Konstantinápoly metropolitái és a régi Róma püspökei között a Római Birodalom hosszan elhúzódó válsága idején küzdelem indult az egyetemes keresztyénség fölötti rendelkezés primátusáért. Ez végül a Krisztus születése utáni 8. században, Itáliában – a „Patrimonium Petri"-ből (Péter örökségéből) – a római Egyházi Állam kialakulására vezetett azáltal, hogy a frank Nagy Károly magát a római püspökkel újabb birtokadománya fejében, azon saját felségjogának fenntartásával császárrá koronáztatta, s a Róma püspöke rendelkezésére álló egyházi birtokállományt szent és sérthetetlen területnek nyilvánította. Így jött lére a Vatikán a római püspök, a pápa egyházfőségével. A végleges szakítás a konstantinápolyi pátriárka által vezetett keleti ortodox egyház, illetve a római egyházi állam feje, a római pápa által kormányzott katolikus egyház között a 11. század közepén következett be. Nem sokkal ez után Európa nyugati felén az egyházi és világi hatalom, a pápa és a császár között indult harc: kit illessen a hatalom elsőbbsége az egyes államok alattvalói, illetve az egyetemes egyház hívei fölött?

(Lásd: invesztitúraharc, pápák avignoni fogsága, ellenpápák.) Kölcsönös megaláztatások után a pápa elsőbbsége diadalmaskodott. A keleti keresztyénség fővárosa, Konstantinápoly pedig elenyészett – miután 1353-ban elesett és a mohamedán oszmán-török hatalom központja lett, az ortodox egyházú államok az egész Balkánon török uralom alá kerültek. Ez az új geopolitikai helyzet eleve megakadályozta, hogy az újkor eleji reformáció történelemformáló mozgalma a keleti és nyugati keresztyénség között létrejött választóvonalat átléphesse, és az önálló keresztyén nemzetállamokban élő összes keresztyént – Krisztus földi királyságában a „hit általi megigazulás" útján újraegyesíthesse.

Wittenberg és Genf Róma ellen a hit megújításáért

Luther és Kálvin egyaránt egyedül a Bibliához, a keresztyén hit eredeti forrásához fordultak. A Szentírás hiteles, népi-nemzeti nyelvre fordításával – Kálvin esetében – adekvát tudományos alaposságú teológiai magyarázatával – a „sola Scriptura" (egyedül az Írás) protestáns hitelv alapján élesen bírálták a pápa korlátlan hatalmát. Az egyház fejeként egyedül a keresztre feszített és mennybe ment Krisztust ismerték el, az őt megillető isteni tiszteletet megadva. A pápa által nem kisajátítható ez a státus, mégis a Szentszék által a földi helytartónak, a pápának kezdettől abban való részeltetése adott okot arra, hogy a pápa csalhatatlansága katolikus doktrínájának elvetésével alapozzák meg a középkori egyház szigorúan bibliai alapon való újjáalakítását. Ezért Róma Luthert kiátkozta. Ő viszont a kiátkozó bullát égette el nyilvánosan, és menekült végül is a szász választófejedelem védelme alá. Kálvin Jánost pedig a római pápa reformációellenes eretneküldözése – I. Ferenc katolikus Franciaországából – a protestantizmus útjára lépett Genfbe késztethette menekülésre.

A hitújítás feltételei

A reformáció elterjedésének nyugati és észak-európai színtereken a magyartól eltérő társadalmi feltételei voltak, jóllehet a középkorban a keresztyén egyházszervezet mindenütt, így Magyarországon is szervesen egybefonódott a feudális társadalmi szerkezettel. Nyugaton azonban a 16. században ezzel már szemben állt a középkor végi polgári tőkésjellegű városi fejlődés. Az eretnek mozgalmakhoz hasonlóan a reformáció is mindenekelőtt a városi lakosságban talált alapot. Magyarországon a kevésbé jelentékeny városi elem, amely éppen a 16–17. században inkább visszaszorult, mintsem fejlődött, nem játszhatott olyan meghatározó szerepet a reformáció feltételei között, mint nyugaton – kivéve persze részint a debreceni cíviseket, az alföldi nagyobb mezővárosok parasztpolgárait, részint az erdélyi és felvidéki szász városok polgárait. Ezért a reformáció mozgalma nálunk nem is lehetett elsődleges képződmény, hanem áttevődéssel, a nyugati egyetemeken – németországiaktól a hollandiai és itáliai egyetemeken át az angliaiakig – nagy számban tanuló magyar vándordiákok, peregrinusok közvetítésével jelent meg. A magyar és a nem magyar anyanyelvű magyarországi polgárok mégsem hagyhatók figyelmen kívül a reformáció magyarországi meggyökeresedésében.

Ugyanakkor a reformáció másik fő tényezőjének, a vallásinak éppen Magyarországon volt különös jelentősége. Ezt a magyarországi görögkeleti vallású lakosok magatartása is

bizonyította. Őket a reformáció nem tudta komolyan megmozgatni. A lutheri és kálvini hitújító és egyház-újjáalakító mozgalom csak katolikus területen érvényesült, ahol a magyar népességben a hit megújítására és megerősítésére irányuló vallási szükséglet viszont döntően volt jelen. Talán éppen ez a hitbeli szükséglet lehetett a fő oka annak, hogy a reformáció elsősorban kálvini ága talán a nyugat-európai gyors elterjedését is felülmúlta.

A reformáció harmadik fő tényezője, a politikai feltétel Magyarországon még sajátosabb volt. A nyugati keresztyénség országaiban, ha tudtak is róla, legfeljebb távolról szemlélték, de saját bőrükön közvetlenül nem érezhették azt, amit a magyarság megélt, hogy ti. a római katolikus vallású Magyarország éppen a reformáció kezdetén vált célpontjává, majd áldozatává a hatalmas erőforrással rendelkező spanyol ágon világhatalomi pozícióba avanzsált Habsburg-dinasztia és a nagy ázsiai erőforrásból merítő oszmán-török szultán közép-európai hatalmi konfliktusának. De Szekfű Gyula Habsburg-elkötelezett történelemfelfogásával szemben a valóság az volt, hogy a reformáció szinte viharos gyorsaságú magyarországi terjedésének a mohamedán török hatalom mohácsi győzelme nem az egyedüli és döntő oka volt. Szekfű hamis állítását az a tény cáfolja, hogy a középkori magyarországi egyház válságának, amelyben a tőle nyugatra eső országok egyházaival osztozott, mint egyetemes nyugat-európai jelenségben már Mohács előtt is jelentős szerepe volt abban, hogy a reformáció mozgalma kezdettől, Luther tételeinek kifüggesztése után már három évvel, 1520-ban átterjedt Magyarország területére. De e folyamat felgyorsulásának 1526 után sem egyedül a török óriási sereggel felvonuló mohácsi támadása, illetve annak néplélektani visszahatása volt, jóllehet ez a tényező is létezett. De a nagyobb mozdító az a történelmi körülmény volt, hogy a mohácsi magyar vereség V. Károly császár potenciális szövetségese, a szinte világi módon fényűző pápai hatalom vallásos hitet kikezdő válsága, az oszmán török agresszióval szembeni defenzív, folyamatosan hátráló magatartása, a Dózsa-parasztlázadás megtorlásának eleven emléke miatti magyarországi keresztyén megrendülés, zavarodottság idején következett be. Ezt Magyarországon a reneszánsz uralkodó, a törökveszély miatt erőskezű központosító, de a reneszánsz kor emberének humanista magatartását is példázó Hunyadi Mátyásnak bécsi hirtelen halála, azt követően pedig virágzó államának Habsburg ármánnyal történt lerombolása, az egyházi vagyon, az államkincstár elherdálása vezette be.

Így Szekfűnek Mohács és a török egyedüli és döntő okként való emlegetése hamis, különösen, ha figyelembe vesszük, hogy az ő történeti felfogása reformációellenes volt mindenekelőtt a radikális kálvini ágát illetően. Nota bene: Luther azt ajánlotta a magyaroknak, ne húzzanak ujjat a törökkel, ha országukra támadna is. De a Magyarországhoz közeli Bécs török megtámadásakor demonstratív felhívással fordult a német választófejedelmekhez a város védelmében, amire Ferdinánd válaszul a pápa által eretnekeknek nyilvánított lutheránusokat – a kálvinisták ellenében – megtűrte az osztrák főhercegségben és a kezébe került északnyugati magyar országrészben.

Luther és Kálvin – fej fej mellett a hitújítás sodrában

A lutheri és kálvini reformáció – a két fő eretneküldöző katolikus állam, Spanyolország és Itália kivételével – futótűzként terjedt Közép- és Északnyugat-Európa minden államában. A lutheranizmus döntően az évszázadokon át független választófejede-

lemségekre tagolt Németország egyetemi városaiban és önálló kis fejedelemségeiben, de a huszita hagyományú cseh-morvaországi szláv nyelvterületen is, továbbá Svédországban, Norvégiában terjedt el és lett államvallássá. Angliában pedig hatására jött létre a protestáns jellegű anglikán államegyház. Magyarországon a reformáció kezdetén, még az ország három részre szakadása előtt északnyugat-dunántúli térségében, mindenekelőtt a szepességi és az erdélyi szász városaiban terjedt el.

A kálvini irányzat, amely Franciaországban polgárháborút idézett elő katolikusok és hugenották (azaz reformátusok) között – a teljes francia lakosság egyharmada volt a reformáció híve –, Svájc polgári és paraszt-köztársaságaiban, Németalföldön, Skóciában már államvallásként, a Rajna mentén és Lengyelországban foltokban, vagyis Európa polgárosultabb régióiban terjedt el. A mohácsi katasztrófa után a Habsburg I. Ferdinánd katolikus főúri hívei és a szintén katolikus, a mohácsi csatától távol maradt Szapolyai János között kirobbant polgárháború idején Budán, Kassán és döntően nem véletlenül éppen Kelet-Magyarországon, Erdélyben terjedt el. Budán, Kassán és az erdélyi városokban Dévai Bíró Mátyás, Debrecenben pedig Méliusz Juhász Péter vezetésével eresztett kitéphetetlen gyökeret – elsősorban „áros" azaz „kereskedő népeknek" ajánlott helvét hitvallásként. A kálvinizmus Debrecenből terjedt el az egész történelmi Magyarország területén, Dunántúlon Erdőssy Szilveszter és Sztáray Mihály, a Duna-Tisza közén Szegedi Kis István, Békés és Bihar megyében Ozoray Imre, Sárospatak környékén Szkárosy Horváth Ádám vezetésével. A kálvinizmus Erdélyben, Tiszántúlon és Dunántúlon is az erdélyi szász városok lutheránussá válásához hasonló viharos gyorsasággal hódított. Buda török kézre kerülése után, ahol korábban Dévai Bíró Mátyás még Luther híveként prédikált, a legnagyobb magyar cívisváros, Debrecen lett az országszerte folyó éles vallási hitviták központja úgyannyira, hogy a végül lutheránusból, kálvinistából unitáriussá lett Dévai, mint a híres debreceni református prédikátornak, Méliusznak militáns ellenfele – már gúnyos éllel –, Debrecent „kálvinista Rómának", őt pedig „Péter pápának" nevezte.[1] Gaál Botond debreceni teológiai professzor ennek a „kálvinista Róma" elnevezésnek történeti távlatból tekintve – a Dévai-féle gúnyosból a 20. században büszkeséget kifejező – „epitheton ornansszá" változását bemutatva, nemcsak a magyar reformáció harcos légkörét érzékelteti, hanem egyszersmind a reformáció vezéregyéniségeivel, Lutherrel és Kálvinnal kortárs magyar protestáns hitújítók együttgondolkodását is argumentálja egyház-újjáalakító nyugati hittestvéreikkel az újkori Európa megteremtésében.

Kálvin helvét hitvallása magyar „szelek szárnyán suhan"

Luther hitelvei nem foglaltak magukban kifejezett társadalmi vonatkozású programot. Ő mint reformátor, az adott Német-római Birodalom késő feudális fejedelemségeinek változatlan állami és társadalmi viszonyaiban gondolkodott. Miközben a római egyház, illetve a pápai hatalom ellen fellépő reformációs mozgalma a főurak és a választófejedelmek zömét maga mellé állította, aközben 1525-ben az ő reformmozgalmának hatását magán viselő német parasztháború mielőbbi leverését sürgette, pap vezetőjét, Müntzer Tamást pedig nyilvánosan kiátkozta.

A lutheri iránnyal ellentétben Kálvin hitújító mozgalmának világi kormányzatra és társadalomra vonatkozó adekvát utalásai, egyáltalán, az egyházat újjáformáló, a társa-

dalmat egészében – tehát nemcsak vallási-egyházi, hanem világi tekintetben is – érintő működése kimondottan polgári programra utalt. Elvetette a katolikus egyház középkori felfogást a kereskedelemről. Dicsérte a szorgos munkát, igazolta a polgári takarékosságot. (Lásd pl. a francia hugenották pénztőke befektetésével folytatott iparűző, illetve kereskedelmi tevékenységét, vagy az angol puritán mozgalmat, amelynek vallásos elmélyedése a kiváltságos rétegek szerepét elmosta a presbiteri egyházszervezet keretében. Ennek hatására a magyarországi kálvinisták, pl. az erdélyi Medgyesi Pál terjesztette a presbiteri rendszert, alkalmasnak ítélve a parasztokat is presbiterségre.) A kálvinizmus – a Habsburg királyi magyar országrészen a rovására történt megkülönböztetés ellenére – „szelek szárnyán suhant". Számaránya tekintetében a szétszakított történelmi Magyarország mind a három részében messze megelőzte a lutheranizmust.

Az *alföldi országrész* török hódoltsági területként – és ez amellett, hogy figyelemre méltó történeti tény, a magyarországi kálvinizmus egyik jellemző vonását is magán viseli – szinte teljes egészében reformátussá vált. A hódoltság alatti protestánsoknak támadt az a gondolata, hogy a törököket talán meg lehet nyerni a protestantizmusnak. A török rokonszenv persze csak átmeneti, prompt jelenség volt, ami mit sem változtatott a hódítók – katolikus és protestáns magyarokra egyformán ránehezedő – elnyomásán.

A *partiumi és erdélyi* országrészben pedig létrejött az önálló református erdélyi fejedelemség, amelyben a négy bevett vallásfelekezet (a kálvini-református, a lutheri-evangélikus, a római katolikus és az unitárius) közül a református, mint a legnagyobb erdélyi vallásfelekezet államvallás is lett. Ez nyilvánvaló kálvini vonás a magyar történelem arculatán. Mindez akkor történt, amikor száz évvel Kálvin fellépése után, a 17. században a protestantizmus kiirtására a spanyol jezsuita rend, a nagy hatású magyar katolikus hitszónok, Pázmány Péter segédletével a Habsburg császár fegyveres erőszakkal megindította az ellenreformációt a két ágon lezajlott reformáció ellen és Európa releváns térségében defenzívába szorította. Ennek ellenére a magyarországi reformáció történelmi ténye – és ez európai kuriózum –, hogy Erdélyben a református államegyház a vallási türelem, a szabad vallásgyakorlás alapjára helyezkedett, azt a magyar rendi országgyűlésen becikkelyezték, a linzi békében megerősítették, belefoglalva a jobbágyok másvallású földesuraiktól független református, lutheránus felekezeti vallásszabadságát, ezáltal biztosítva a bevett hitfelekezetek szabad vallásgyakorlását. Ez természetszerűleg nem volt azonos a vallásszabadság mai fogalmával, amibe most beleértik az istentagadó ateizmust is.

A *királyi országrészben* pedig, amely Habsburg uralom alá került, a római katolikus egyház a tridenti zsinat (1545–63) után visszaszerezte azelőtti pozícióját. Vele, mint legnagyobb vallásfelekezettel rendelkezve kezdték meg az ellenreformációt a Habsburgok Észak-Magyarországon erőszakkal – hamis vádak alapján – először a protestánssá lett magyar főurak ellen indított ún. felségsértési perekkel, majd folytatták a protestánsok, főleg a kálvini református egyház szisztematikus üldözését.

Miért éppen Kálvin János „primus inter pares"?

A mohácsi történelmi tragédiából okkal következő – a főúrtól jobbágyig a magyar nép minden rétegét zsigerekig átható – lelki megrázkódtatást jövőhittel felfogni egyedül az elsőként Luther által meghirdetett három hitújító – Biblia felé fordító – evangéliumi

hittételnek a befogadásával lehetett csak. Jóllehet ezek a Luther által egyértelműen kimondott hitújító igazságok már a wittenbergi kifüggesztésekor ismertté váltak, ennek ellenére Magyarországon nem a lutheri, hanem a reformáció kálvini ága nyert döntő nagyságrendben elsőbbséget. Ennek alkalmasint az volt az oka, hogy Luthernek nem volt a konkrét viszonyokra és adott időre vonatkoztatható evilági társadalmi programja. Lásd pl. a német parasztháború esetének és az akut közép-európai török kérdésnek a megítélését. Ő a fennálló társadalmi és politikai viszonyok állandóságából indult ki. A hitbeli megújulásnak pusztán a belső hitéleti és egyházi közösségi életre vonatkoztatása a külső evilági társadalmi lét kérdéseinek figyelmen kívül hagyása miatt az országban csak lutheránus vallásra tértek kisebb hívőszáma arányában volt vonzó.

Ezzel szemben Kálvin – az Isten teremtésrendje szerint – a történelmet folyamatában, az evilági társadalmat a keresztyén egyházi és világi élet kölcsönösségében, a mindenkori világi kormányzást pedig a belső lelki életnek, Krisztus királyságának való eredendő alárendeltségében tételezte. A már jellegzetesen újkori tudományos teológiai művének, az Institutiónak „A polgári kormányzásról" cím alatt írt utolsó fejezetében fejtette ki az egyházi és világi hatalomnak különbözősége ellenére is létező szoros egységét, amely az univerzális keresztyénség hitéletében és világi kormányzati tevékenységében kb. ezerötszáz év óta mindaddig teológiailag tisztázatlan kérdés volt.

Kálvin János a reformáció és ellenreformáció korában fektette le hittudományi elveit. Ezek a 17. századi magyar Bocskai-Bethlen és hajdú, illetve székely vitézei belső hitéletének és külső társadalmi cselekvésének szoros egységére éppen úgy érvényes bibliai hitigazságokat tartalmaznak, mint ahogy azok az angol Cromwell és „vasbordájú" serege cselekvésének esetére is. Jóllehet az előbbiek a külső zsarnoksággal szemben a nemzeti szabadság, az utóbbiak pedig belső zsarnoksággal szemben szabad polgári kormányzás megteremtésében, de ugyanúgy Isten szolgálatában eleve elrendelt cselekvő részesei voltak történelmi folyamatoknak.

Ha pedig a távolabbi jövőbe előremutató társadalmi vonatkozású kálvini-bibliai hitigazságok érvényét szintén bizonyítékul vetítjük rá a 18. század elején II. Rákóczi Ferencnek és kuruc katonáinak küzdelmére – a század végén az új világban, az amerikai függetlenségi háborúban az egykori angol puritán telepesek Washington által kormányzott utódainak, a 19. században Kossuth negyvennyolcas honvéd huszárainak, a 20. századi 1956-os magyar szabadságharcosok történelmi cselekvésének egységére –, akkor világossá válik a kálvini vonások mibenléte nemcsak az európai – implicite a magyar és az angol – történelem, hanem a világtörténelem arculatán is.

Záró gondolatok

Az újkor eleji reformáció kálvini irányzatának messze jövőbe mutató hatása mellett meg kell említenünk a reneszánsz humanista Erasmus Luthertől és Kálvintól eltérő egyházkritikájának a messzire jutó hatását is, ami a 18. századvégi francia forradalmon át belsőleg a neoliberalizmus, külső megnyilvánulásában pedig a globalizmus modern vallásához, az ateizmushoz vezetett, annak számos változatához – a társadalmi istentagadásától a technikain, gazdaságin át az erkölcsi, művészeti istentelenségig. Összességükben mindezek a hitehagyott ember teljes civilizációs csődjét vonják maguk után. A jubileumi

Kálvin-évben fő műve: az Institutio Religionis Christianae újkori történelmi hatásának ismeretében biztos reménnyel gondolhatunk arra, hogy Kálvin hatalmas örökségének elevenné tétele az egyház által a 21. században is társadalomformáló erővé válva a tömegméretekben hitevesztett emberek hit által való megigazulását vonja maga után.

JEGYZET

1 Dr. Gaál Botond: Kálvin ébresztése, Szeged-Kálvin téri Református Egyházközség és Szegedi Kiss István Alapítvány 2009.

DR. BUZOGÁNY DEZSŐ

Kálvin és Melanchthon

Avagy „meg kellene házasodnod, János!”

Jelen dolgozatunkban az ifjú Kálvin levelezését vizsgáltuk át addig a korszakig, amíg el nem kezdte a Genfben felvállalt egyházépítő munka dandárját. Idői besorolása tehát a század harmincas éveinek vége, negyvenes éveinek eleje. Meggyőződésünk, hogy ebben a korszakban válik Kálvinból, sokszor példaképek hatására is, azon egyházépítő teológus, akinek karakteres arcélét a későbbi korszakokból ismerjük. Ebben az egyéniségépítő időszakban, példaképként, kiemelt helyet foglal el a hírből akkor már általa jól ismert Melanchthon.

Amennyiben az emberi élet idői határait vesszük alapul, manapság tizenkét év nem nagy korkülönbség, de sajátos környezetben jelentős előny lehet: Kálvin alig 9 éves kisfiú, amikor Melanchthon már Európa egyik leghíresebb egyetemének a tanára, Luther mellett pedig másodikként vesz részt a reformációt megalapozó vitafolyamatokban. Kálvin alig 12 éves, amikor megjelenik Melanchthon híres *Loci Communes*-e, amellyel nagy hírnevet szerez szerte Európában. 1530-ban Kálvin, 21 évesen, a bourge-i egyetem diákja, ahol, újszövetségi tanulmányai előkészítéseként, épphogy elkezd tanulni görögül, amikor Melanchthon már megírta a német reformáció (tegyük hozzá: máig érvényes) alapiratát, a *Confessio Augustana*-t, amely dogmatikai megalapozása a reformáció német egyházának. Kálvin híre-neve tehát még sehol sincs, amikor Melanchthon már befutott és Európa-szerte ünnepelt élvonalbeli teológus.

Miért tartottam fontosnak megismételni ezeket a már jól ismert tényeket? Szükségem van rájuk az alább következő gondolatmenet indításához. Tétel: az ifjú Kálvin Melanchthon személyében tudós teológusi és reformátori példaképet látott. Sokan a két személy viszonyát bonyolult kapcsolatrendszerben szemlélik és szemléltetik, bizonyos esetben joggal, én viszont úgy érzem, hogy kapcsolatuk ebben a leegyszerűsített formában is megragadható. Való igaz, hogy kettejük viszonyára mélyen rányomta bélyegét sok minden külső (politikai, egyházi, tanbeli) körülmény, de annak kezdeti fázisában ez a mester–tanítvány viszony az érvényes és meghatározó. Az ma már aligha kimutatható,

hogy Kálvin mikor találkozott először Melanchthon nevével vagy egyik-másik írásával, bizonyára már a reformáció iránti érdeklődése kezdetén. Az viszont kétségtelen, hogy az *Institutio* első változatának írását mélyen befolyásolta a Praeceptor alapvető dogmatikai munkája, a *Loci*, sokan ki is mutatták a nyilvánvaló hatást. A leveleit újra és újra átnézve és átolvasva mégis úgy tűnik, hogy ez nem volt több amolyan arctalan szellemi hatásnál, hiszen ifjúkori leveleiben Lutherről és a német reformáció álláspontjáról van ugyan szó, de az első strasbourgi tartózkodás előtt Melanchthon nevét egyszer sem említi. Aligha csalódunk, ha azt mondjuk, hogy a Praeceptor neve és személye akkor jelenik meg és válik meghatározóvá Kálvin életében, amikor strasbourgi tartózkodása idején egyre több szerepet vállal a magas politika konyháján kotyvasztott egyházpolitikában. A vizsgált időszakban, a birodalmi gyűléseken folytatott egységesítési próbálkozások idején, Melanchthon a német reformáció teljes jogú meghatalmazottja. De nem csak. Tekintélye és felkészültsége az egész protestáns fél vezetőjévé emeli őt, sok esetben azon tudósi különítményekben is, amelyeknek az ifjú Kálvin is tagja. A komoly egyházépítői és teológiai tapasztalattal rendelkező, de a még ki nem forrott személyiségű Kálvinnak ezeken a gyűléseken Melanchthon példaképévé vált. Kálvin már nem a lázadó és kereső serdülő, hanem a kiteljesedés irányába elindult teológus egyéniség, és ezen a ponton kap újabb lendületet Melanchthon személyiségén keresztül. Nem életformájára, hanem teológiai attitűdjére nézve jelentett számára példaképet Melanchthon, akihez képzettsége okán is közelséget érezhetett: mindketten szolid humanista műveltséget szereztek, egyaránt lelkes hívei az eredeti forrásoknak és nyelveknek, mindketten logikus és következetes gondolattársításra termettek, dialektikus módszerességük ugyancsak közös, szentírásértelmezési módszerükben sincs nagy eltérés közöttük stb. Minden feltétele megvan tehát annak, hogy a teológiai tudományossággal kacérkodó ifjú Kálvin alkalmas szellemi atyára és mentorra találjon Melanchthon személyében.

Melanchthon Kálvin leveleiben

Kálvin fennmaradt és a Corpus Reformatorumban közölt levelei között többet is találunk, amelyben a Praeceptor neve és személye megjelenik. 1538 októberében Strasbourgból ír levelet Farelnek, amelyben közli: Bucernek átadott levelében kéri Melanchthont, hogy az egyházi javak ügyében egyértelműbben fejtse ki véleményét.[1] 1539 októberében Grynaeusnak mond véleményt Melanchthon, Bullinger és Bucer Római levél-kommentárjairól. „Melanchthon Fülöp – írja – azon egyedülálló tanításával, szorgalmával és rátermettségével, amelyekkel a tudományágak valamennyi nemében jeleskedik, megelőzve az eddig megjelent egyéb írásokat, sok fényt derített."[2] Egy hónappal később Farelnek írja lelkesen: „Ha még nem olvastad volna Fülöpnek az egyház tekintélyéről írt munkáját, kérlek, tedd meg. Látni fogod, hogy ebben sokkal értelmesebbnek mutatkozik, mint más írásában."[3] Ugyanazon év végén, datálás nélküli levélben szól arról, hogy egyik lelkésztársa istentiszteleti igemagyarázatában az úrvacsorai kenyérben való test szerinti inklúziót vallotta. A levélben Kálvin szentül fogadja (sanctissime promitto), hogy amit neki tanításként mondott, teljesen megegyezik Melanchthon véleményével. Ezt akár borítékolni is tudja. A mondottakat Kálvin pontokba szedve leírta és elküldte Melanchthonnak, de mielőtt még választ kapott volna tőle, találkoztak Frankfurtban,

ahol igazolta Kálvin előtt: ő maga sem vélekedik másképpen ebben a kérdésben.[4] Kálvin leveleiben itt jelenik meg először Melanchthon, mint teológiai szaktekintély, akihez ő maga is igazodik.

Barátság az egységtárgyalások árnyékában

Ezzel a levéllel és a benne történő hivatkozással elérkeztünk azon eseménysorhoz, amelynek célja volt az európai keresztyénség egységét újra visszaállítani. Miután Kálvint elüldözték Genfből, Strasbourgba ment, ahol Bucer köréhez csatlakozott, akivel együtt 1539–1541 között részt vett azon a tárgyalássorozaton, amelyet Frankfurtban, Wormsban és Regesburgban rendeztek meg, a németországi keresztyén egységet helyreállítandó.

Frankfurt

Farelnek 1939. április közepe táján írja, hogy két ok miatt vállalta szívesen azt, hogy akár váratlanul[5] is elutazzon Frankfurtba: szerette volna elérni, hogy a francia menekültek ügyében pozitív döntés szülessen, és igen szeretett volna Melanchthonnal a vallásról és egyházi ügyekről tárgyalni.[6] A levélben többször is említi Melanchthont. Amikor elsorolja az egyházi vagyon ügyében tett egyes reformátori nyilatkozatokat, róla annyit mond, hogy elrettentette az egész kérdéskör bonyolultsága. Aztán megemlíti, hogy az angol király új követség menesztését kéri országába, amelyhez vegyék hozzá Melanchthont is, hogy legyen, akinek a tanácsát használni tudja az egyház jobb építésére.[7] Kálvin előtt nem kétséges, hogy a fejedelmekből álló követségi különítmény elmegy Angliába. Melanchthon küldése viszont sokaknak nem tetszett, mert akaratának hajlékonysága miatt gyanúsan néztek rá, de Kálvin szentül meg van győződve, hogy ez a félelem alaptalan.[8] Ugyanazon év (1939) márciusában újabb levélben értesíti Farelt a frankfurti találkozásról, mondván, hogy ott Melanchthonnal sok kérdésben sikerült tárgyalnia (többek között a néhány pontban összefoglalt tantételsorról is, amelyekre nézve Melanchthonnak semmi kifogása nem volt).[9] 1539 áprilisában ugyancsak Farelnek írja, hogy az egyházi ceremóniák kérdésében, frankfurti tartózkodásuk alatt, igen őszintén megnyílt Melanchthon előtt: „Nemrég őszinte voltam Fülöppel szemben, amikor nemtetszésemet nyilvánítottam ki a rengeteg ceremónia miatt. Az általuk gyakorolt istentiszteleti rendtartás külalakja nincs nagyon távol a zsidókétól."[10]

Antonius Fontaninus Biturgiesben (Bourgesban) írt levele 1541. január idusán kelt,[11] de mégis itt a helye említenünk, hiszen a frankfurti együttlét egyik érdekes és személyes eseményét emlegeti fel benne. Bocsánatkéréssel kezdi, amiért régóta nem írt, és meglepő okra hivatkozik: Kálvin halálát keltették, levelet pedig halott embernek nem szoktak küldeni (Quid homini mortuo scripsissem?). A súlyos betegség és végül a halálhír, érdekes módon, valamiféle rossz ómen folytán (malo omen), Melanchthon súlyos betegségének híréről szállt át Kálvinra (bár 1540 őszén ő maga is súlyos betegségen esett át).[12] Nos, a levél végén Kálvin és Melanchthon személyes együttlétének egyik párbeszédrészletét említi fel. Szinte látjuk, amint a wittenbergi professzor vacsora közben nyájas és barátságos hangon fordul az ifjú Kálvinhoz ezzel a biztatással: *Meg kellene házasodnod, János!* Fontaninus pedig, értesülvén Kálvin nem sokkal a biztatás után megkötött házasságáról,

örömmel nyugtázza, hogy jó kimenetele lett a barát unszolásának (szó szerint: beteljesedett a barát jóslata).[13] Nyilván nem ez a párbeszéd döntötte el Kálvin házasságát, azt ő már korábban is sokszor forgatta fejében,[14] mindenesetre érdekes, hogy a lelkes ifjak szívesen tulajdonítják a példaképnek az emberi élet eme legszemélyesebb döntését beindító végső impulzust.

Haguenau

A császár Haganoa francia várost jelölte meg a következő megbeszélés színhelyéül, ahová 1540. május 23-ra várta a protestáns és katolikus felet. Kálvin 1540. június 21-én Farelnek arról ír, hogy Ferdinánd császár hiába várta ide a német választófejedelmeket, azok kifogásokat támasztva nem mentek el a vallási ügyek megtárgyalására, csak néhány teológus. Melanchthont is várták (ubi venerit Philippus), Kálvin különösképpen, de a Praeceptor útközben megbetegedett, és Weimarban maradt.[15] A hagenaui megbeszélésről, francia nyelven, bő tájékoztatót ír Du Tailly-nek,[16] amelyben, többek között, azt közli vele, hogy a protestáns rész szilárd egységben van (sont bien unis ensemble), és mert az ellenfél csak hiú játékot űz velük, közös megbeszélésre gyűltek össze, hogy eldöntsék: hogyan lehetne megjavítani az egyházfegyelmet. Ebben viszont nem tudtak döntést hozni, mert nem sikerült kapcsolatba lépniük a hiányzókkal, köztük Lutherrel és Melanchthonnal.[17] Néhány mondattal tovább közli azt, amit máshonnan már tudunk: Melanchthon hirtelen támadt valamiféle betegség miatt nem tudott eljönni ide, tehát itt nem tudott újra találkozni vele.

Worms

A megbeszélés Wormsban folytatódott 1540. december 14–31. között.[18] Kálvin 1540 decemberében három levelet is írt Wormsból (egyiket 14-én, a másikat 24-én, a harmadikat december végén, dátum nélkül), tehát ő maga is jelen volt a kollokviumon, mégpedig a strasbourgi szenátus küldötteként.[19] Az egyik bizonytalan keltezésű levelében, talán Viretusnak vagy a neuchâteli kollégák közül valamelyiknek, bőven ír az itteni megbeszélésről. Beszámolója végén lelkesen és dicsőítve beszél Melanchthonról. A wormsi birodalmi gyűlésen elért részleges sikerek említése és kommentálása után ezt mondja: „Fülöp az elsők között szólt, akit eddig soha nem láttam még értelmesebben hozzászólni. Egészen más a lelkülete, mint négy évvel ezelőtt, álláspontját ugyan nem változtatta meg, de bátrabb lett, amint maga is mondotta: belátta, hogy mérsékelt viselkedésével semmit sem tudott elérni azok előtt, akiket megnyerni szeretett volna. Igen elgyönyörködtél volna, ha végighallgatod ezt a fél órát."[20] Úgy tűnik, személyesen is átélt élményéről tájékoztatja barátját, amikor Melanchthon nyilvános szereplésére ír, tehát nincs miért kételkednünk az esemény valóságos megtörténte felől. Ez tehát újabb alkalma volt a találkozásnak, még akkor is, ha részletesebben nem is szól együttlétükről.

1541. február elején Strasbourgból küldi meg Farelnek a wormsi birodalmi gyűlésen történekről szóló beszámolója második, és egyben befejező részét, amelyben ugyancsak értékeli Melanchthon szereplését az Eckkel folytatott vitán, mégpedig külön kiemelt helyen. A császár új helyszínt tűzött ki a további megbeszélésre, Regensburgot. A

strasbourgi szenátus Kálvint Bucer mellé rendelte követként erre a megbeszélésre, akik nyomban el is indultak. Kálvin fontosnak tartja külön is kiemelni azt, hogy regensburgi jelenlétét Melanchthon is erőteljesen kérte a szenátustól.[21] Miután pedig Wormsban azt tapasztalták, hogy a megbeszélés semmiféle reménységgel nem kecsegtet, Grynaeus, Sturm és Kálvin távozásra kért engedélyt, és elkezdtek búcsúzkodni társaiktól. „Amikor Fülöphöz értünk, ezt mondta: másoknak megengedem, de jelen helyzetben Kálvin távozásával nem érthetek egyet. És rögtön szállásunkra igyekezett, hogy a távozást megakadályozza."[22]

Regensburg

1541. május 11-én Regensburgból számol be Farelnek az ottani megbeszélésről. Miután az egyes kérdéses teológiai tételeket mind végigvették (megigazulás, egyház stb.), elérkeztek az úrvacsora kérdéséig. A megbeszélések, noha kemény hangnemben történetek, Bucerben a megegyezés reménységét ébresztették fel, míg Melanchthonban, Kálvin megítélése szerint, épp az ellenkezőjét: a dolgok elgennyesedése megfojtja a békesség reménységét. Ebben a matthelyzetben a protestáns teológusok megbeszélésre gyűltek egybe, amelyen sorban mindenki kifejthette véleményét a kérdésről. Ennek során Kálvin elítélte Krisztus testének a kenyérben lévő lokális prezencia tanát, az adorációt pedig tűrhetetlennek tekintette. Az ott elhangzottakat maga Melanchthon, talán az ott jelenlévők között a legnagyobb teológus tekintély vetette papírra és juttatta el a másik félnek álláspontjuk foglalataként.[23] Egy másik levelében a reformátorok taktikáját is elárulja erről az esetről: „Fülöp és Bucer kétfelé hajló és kozmetikázott formulát fogalmazott meg az átlényegülés tanáról, hogy megkíséreljék üres szavakkal kielégíteni az ellenfelet. Ez a módszer nekem nem tetszett, annak ellenére, hogy tudtam, mi vele a céljuk."[24]

Nagy megnyugvására volt Melanchthon és a többiek regensburgi helytállása a Konstanz környéki lelkészeknek, legalábbis ezt írja nevükben Iohannes Zuick lelkész 1541. május 12-én.[25] Ezt a helytállást említi maga Kálvin is Farelnek 1541 júliusában, ezennel már Strasbourgból, amikor felemlegeti a regensburgi vitán történteket: az ellenfél vezére, Gravellanus azzal a szándékkal támadta meg kemény szavakkal Melanchthont, hogy a másik két vele együtt érkező követet is elhallgattassa, de Melanchthon kitartóan helytállt: írásban vert vissza mindent, azon tételekben, amelyeket az ellenfél tanítása ellen fogalmazott meg és adott át.[26]

Ugyancsak Regensburgból tájékoztatja Farelt 1541. június 5-én. A megbeszéléseken igen szükség lehetett Kálvin jelenlétére, ezért kéri őt Bucer, de Melanchthon is, hogy halassza el sürgősnek tartott hazamenetelét, és maradjon továbbra is velük. Melanchthon külön kiemelte, hogy ebben a kérdésben (ti. az úrvacsorában) segítségként akarja őt megtartani maga mellett, amelynek tárgyalása már közeleg. Azt írja, hogy a protestáns teológusok Worms mellett folytattak megbeszélést, amelynek eredményéről Kálvin ezt mondja: még a megfogalmazás során sem követték azokat a tanácsokat, amelyeket én és Fülöp adtunk."[27] Nem tudom van-e különösebb jelentősége annak, hogy levelének dátuma görögül jelenik meg, a rövid levélben több görög kifejezést is használ, végre pedig így írja alá: „Passelius tuus". Kálvin leveleit ismerve nem szokványos jelenségről van szó, a hasonló humanista gyakorlat viszont Melanchthon leveleinek szinte mindennapi velejá-

rója. Olyan kérdést fogalmazok meg, amelyet egyben nyitva is hagyok: Vajon a kor gyakran alkalmazott humanista szokásán túl az írói álnévválasztás, amely Kálvinnál érdekes módon épp ebben a korszakban kezdődik,[28] Melanchthon hatásának is tulajdonítható-e?

Egyenlő felek

Kálvin 1541 szeptemberében visszatért Genfbe, miután az itteni tanács hatalmas, több hónapra terjedő diplomáciai hadjáratot indított Nyugat-Európa-szerte visszacsábítására. Ezzel Kálvin távolra kerül az európai teologizálás és egyházpolitika fő útvonalától. Más környezet, más kihívások, más lelkészi és teológusi közösség, más életritmus és -stílus várt itt rá. Az ifjú reformátor beleveti magát az egyházszervezés sűrűjébe, bizonyítani, megszolgálni a bizalmat és a visszatérést megtagadó hosszas húzódozás kompenzációjaképpen maximalista hozzáállásával kezdi meg kiépíteni a legapróbb részletekig az itteni egyházat és világi társadalmat. Csoda-e, ha nem jut ideje kivenni részét az európai egyházpolitikából? Úgy tűnik, hogy Genf megtalálta őt, ő pedig Genfet, miközben magára is talált, és önbizalommal telve indult el a kiteljesedés útján. Felnőtt feladata szintéjére. Melanchthon mint mentor megmaradt továbbra is, bár itt kelt leveleiben már érződik, hogy eloszlóban van a feltétlen csodálat varázsa. Két levél következik ebből a kezdeti korszakból, annak igazolására, hogy kapcsolatukat nem a korabeli humanista levélírási szokás és gyakorlat tartalmatlan formalizmusa jegyében ápolták. Ez a távolság, a napi gondok ellenére tartalmas, őszinte és mély maradt. A genfi korszakban Kálvin rengeteg levelet írt, bizonyára sok barátja is volt, akikkel levélben csevegték végig az eseményeket és híreket. Amikor viszont Melanchthonnak ír, minden maradék erejét és képességét, tudományát és ékesszólását, logikáját és dialektikai módszerét összeszedi, és úgy veti papírra mondandóját, mintha minden egyes szavát a mennyei angyalok figyelnék. Szinte az az érzésünk, hogy ünnepként éli meg az eseményt: gondosan kidolgozott minden mondata, kifogástalanul logikus minden gondolatmenete, érződik az, hogy még mindig igyekszik minden egyes veretes grammatikai formába öltött gondolatával megfelelni a Mester elvárásának.

1543. március közepén Genfben írt levelében[29] Kálvin derűsen panaszkodik Melanchthonnak arról, hogy legutóbbi levele négy hónapig kóválygott valahol a nagyvilágban, mígnem megrongálva és szakadozva elérkezett hozzá. „Bárcsak, mint mondod, gyakrabban adódna lehetőség számunkra legalább levelezés formájában elbeszélgetni. Nekem itt nincs kívánatosabb e világon annál, hogy leveleid kedvességében megnyugodjak, melyek írására persze neked ott nemigen adódik lehetőség. El sem képzeled, mennyire nyomja és megüli lelkemet ez. E szükségben pedig két dolog különösen gyötör: nincs munkáimnak semmiféle tisztességes gyümölcse, aztán, hogy tőled és még néhány személytől oly távolra estem, hogy nem ér el idáig a vigasztalás azon neme, amely rajtam elsősorban segíteni tudott. Mivel pedig nem igazán találkozik szándékunkkal a lehetőség, hogy Krisztus szolgálatában helyünket szabadon megválasszuk, azon az állomásunkon kell megmaradnunk, amelyet közölünk kinek-kinek kijelölt. De a térbeli távolság talán mégsem rabolhat meg attól, hogy a bennünk lévő, a Krisztus vérével megteremtett és Szentlelkével szívünkben megszentelt kapcsolaton keresztül, amíg e földön élünk, éltessen a remény, amelyre leveledben magad is emlékeztetsz: a mennyben majd, ahol

örökké fogunk élni, egymás mellett örülhetünk szeretetünknek és barátságunknak."[30] A hosszú bevezető után a levél megírásának okát tárja fel: visszaélt Melanchthon nevével, amikor az egyik munkáját (Adversus Phigium) neki ajánlotta, ezért megértést kér és bocsánatért eseng, biztosan tudva, hogy mestere emberségére és iránta érzett jóindulatára számíthat. Külső és belső, genfi és németországi gondokat sorol fel, amiért szomorúságot érez, végül körüludvarolja a Mestert: „Igen kíváncsi vagyok, mi lehet az oka annak, hogy Dánieledet [ti. a Dániel-kommentárt] még mindig szobafogságban tartod."[31]

A Mester válasza és vállveregetése nem késik. 1543. május 11-én írja Bonnból, hogy Kálvin levelét a frankfurti nagyvásárból továbbították, a neki dedikált munka kinyomtatott példányai viszont csak az után érkeztek meg Frankfurtba. Bonnban viszont, Bucernél, sikerült találnia egy példányt, amelyben megtekinthette a neki szentelt bevezetőt (tén proszfónészin), és a munka nagy részét azon nyomban átlapozta. Kitűnő bizonyítványt állított ki magáról azzal, hogy „nem csak istenfélő emberhez méltóan, de az ékesszólás szabályai szerint is értekeztél mindkét dologról, ti. az irántam érzett háládról és az előttünk álló témáról, amint szoktunk, valahányszor együtt voltunk; bárcsak bőven beszélgethetnénk újra, noha annyit azért mégsem tulajdonítok magamnak sem eszességben, sem tudományban, amennyivel engem felruházol, minket ugyanis az egyházban elsősorban erőtlenségünk felől kell megismerjenek, mindazonáltal igen gyönyörködöm irántam érzett jóindulatodban, és megköszönöm neked, hogy nagyszerű írásod eme előkelő helyére állítottad irántam érzett jelentős szereteted. Be kell vallanom, hogy kedves nekem azon állításod is, miszerint én mindig szerettem és kerestem az egyszerűséget."[32] Néhány gondolatnyi életfilozófia és közegyházi-politikai gond említése után címszavakban foglalja össze Kálvin neki dedikált munkájának rövid tartalmát: „Az Isten Fiáról szóló tan, az emberi erőtlenség méretei, a bűnbánat, a Fiúban megígért kegyelem, az egyházfegyelem (de nem az, amit a pápai kúria költ, hanem amelyet a prófétáktól és az apostoloktól vettünk át) stb. Nos, kiváló elokvenciával ilyen és hasonló dolgokról szóló igaz tant ad át, amelyet a mieink mind aláírnak, az ellenségek pedig rettegik." Majd csodálattal kiált fel: „Napjainkban ki képes ennél erőteljesebb és sziporkázóbb vitairatot fogalmazni? A miénk, ha volt ugyan ilyen, éktelen és lapos, elménk gyengesége, vagy a viszontagságok közepette felmorzsolódó erőnk miatt."[33] Módfelett örül, hogy Isten Kálvint feltüzelte az evangélium magyarázatára. „Minden jel arra mutat, hogy a török nemsokára feldúlja Németországot, amely ha megtörténik, annál inkább nektek kell majd felébresztenetek a tudományok művelését, nektek, akik biztonságosabb helyen éltek, és megfeszített erővel kell harcolnotok, hogy Európa többi részén az evangélium fényét felgyújtsátok és égve tartsátok."[34] Ezután a saját álláspontját fejti ki a predestináció és a szabad akarat kérdésköréről, amellyel egyébként, a saját bevallása szerint, maga Kálvin is egyetért, és amely igen ínyenc csemege lehet bármely dogmatikusnak, ha Melanchthon eme sajátos tanát sietne nyomon követi Kálvin dogmatikai munkáiban. Mi nem sietünk. Itt jutott Kálvin a tetőre, ami ezután következik a két reformátor között, az már nem a diák–tanár, mester–tanítvány kategóriájába tartozik. Kálvin lépésről lépésre nő fel Melanchthon nagysága mellé, a kettejük ez utáni igen gyér levélváltása már más viszonyt sejtet kettejük között. Eltűnik a gyakori hivatkozás Melanchthonra, érthetően, hiszen Kálvin részben maturizálódik, részben sűrű napi elfoglaltságok tartják fogva, részben pedig azért, mert eltávolodott az európai teológia sűrűjéből vagy forgalmas országútja mellől, amelyen Strasbourg jelentős stáció volt.

Konklúzió

Kálvinnak az első strasbourgi korszakot megelőző levelezésében Melanchthon neve nem fordul elő olyan súllyal, mint ebben a korszakban, annak ellenére, hogy már akkor figyelemmel kíséri az európai reformáció eseménysorát, Luther tevékenységét, a teológiai disputák alakulását, a politikai közeget, amelytől a protestantizmus jövendőjét teszi függővé.

Melanchthon neve az ifjú Kálvin leveleiben és életében a strasbourgi száműzetés éveiben jelenik meg erőteljesen, és személye az ifjú egyházvezető példaképévé válik, nem életformájára, hanem teológiai attitűdjére nézve: leveleiben több helyen is különös tisztelettel ír róla, véleményét az években szinte mindig irányadónak tartja nemcsak a maga, hanem az egységtárgyalásokba sodródott protestantizmus számára is.

A levelek hangulatát tekintve, már amennyiben erre lehetőség adódik, a mester–tanítvány viszonyból személyes barátság lesz, a levelekben használt sokszor szokványos humanista formulák őszinte érzésekkel telnek fel. Kálvin továbbra is a nála idősebb és tapasztaltabb teológusi szaktekintélynek kijáró tisztelettel tekint öregebb barátjára, bár a maga álláspontjához mindvégig hűséges marad. Melanchthon pedig hasznos fegyvertársnak és ígéretes fiatal tehetségnek tartja őt.

Olvasván ebben az időszakban kelt leveleit az volt az érzésem, hogy a fiatal Kálvinnak ezek voltak a legdicsőségesebb évei: részt vett az európai protestantizmust lázban tartó események forgatagában, fontosnak érezte magát az élvonalbeli teológus gigászok társaságában, sikerélménye lehetett a teológiai tanácskozások és megfogalmazott tételek formulázási folyamatában, maga mellett érezhette idősebb barátként a viták legnagyobb szaktekintélyét, Melanchthont, aki a maga részéről ugyancsak megkülönböztetett tiszteletet mutatott iránta, és bizonyára a legszebb reménységre feljogosító teológusi tehetséget látott benne. A strasbourgi időszakban a Kálvin személyes életét belengő hangulat ízét az a derűs baráti jó tanács adta meg, amelyet frissen szerzet barátja és lelki atyja vidám, szinte élcelődő, de bájos atyai jóindulattal mondott: *Meg kellene házasodnod, János!*

JEGYZETEK

1 Dedi ei ad Philippum literas, quibus rogavi ut me certiorem suae sententiae faceret. CR 38. (Calvin X.). 279. – **2** Philippus Melanchthon, pro singulari et doctrina et industria et dexteritate qua in omni disciplinarum genere pollet, prae iis qui ante ipsum in publicum prodierant multum lucis intulit. CR 38. (Calvin X.). 403–404. – **3** Si nondum legisti Philippum de autoritate ecclesiae, cupio ut legas. Videbis multo cordatiorem quam apparebat in aliis scriptis. CR 38. (Calvin X.). 432. – **4** […] describendos tibi curavi articulos, quibus tibi sanctissime promitto consentaneam esse Philippi mentem. Illos enim ad eum miseram, quo expiscarer an aliquid esset inter nos dissensionis. Antequam responderet conveni eum Francofordiae: testatus est mihi nihil se aliud sentire quam quod meis verbis expressissem. CR 38. (Calvin X.). 447–448. – **5** Profectionem vero illam suscipere mihi nunquam in mentem venerat nisi pridie quam exsequutus sum. CR 38. (Calvin X.). 322. – **6** […] partim cum Philippo de religione atque ecclesiae ratione commentarer. CR 38. (Calvin X.). 323. – **7** […] ut haberet cuius consilio uti posset ad ecclesiam

melius constituendam. CR 38. (Calvin X.). 327. – **8** Melachthonem mittere non placebat, quod mollitiem animi eius suspectam habeant. Neque vero in opinione sit aut nescit, aut dissimulat: tametsi mihi sanctissime deieravit vanum esse hunc timorem. CR 38. (Calvin X.). 328. – **9** CR 38. (Calvin X.). 330–332. – **10** Nuper Philippo in faciem non dissimulavi, quin admodum illa caeremoniarum copia displiceret. Videri enim mihi formam quam tenent, non procul esse a iudaismo. CR 38. (Calvin X.). 340. – **11** CR 39. (Calvin XI.) 142–144. – **12** Lásd Farelnek írt levelét erről: CR 39. (Calvin XI.). 83–86. – **13** Meminisse illud Philippi, quam Francoforti in coena essemus: cogitare de te accipienda uxore. Gaudeo quod bene successerit amici chiromantia. CR. 39. (Calvin XI.) 143–144. – **14** Lásd erre nézve: CR 39. (Calvin XI.). 12.; CR 39. (Calvin XI.). 25.; CR 39. (Calvin XI.). 30.; CR 39. (Calvin XI.). 53.; CR 39. (Calvin XI.) 77. – **15** CR 39. (Calvin XI.). 51. Betegségéről lásd Iustus Jonas levelét Bugenhagennek, akinek egyébként maga Melanchthon is említi betegségét, támogatását kérve Wittenbergben hátrahagyott feleségének és gyermekeinek. CR. 3. 1060–1062. (Quod attinet ad D. Philip. Mel. certe hic e media morte, in qua profecto Wimariae luctabatur, oratione Ecclesiae et piorum revocatus est ad vitam. CR 3. 1060.). Oporinusnak ugyanerről ír Bedrotus is: Philippus Hagenoam non veniet: in itinere coepit laborare graviter, uti nosti, verum convalescere dicitur. CR 39. (Calvin XI.). 68. 1540. Június 21-én Kálvin Strasbourgból tájékoztatja Farelt arról, hogy Melanchthont betegség szedte le a lábáról és viszamaradt Weimarban. CR 39. (Calvin XI.). 50–54. Lásd még CR III. 17. Mel. Életeseményei. – **16** CR 39. (Calvin XI.).64–67. – **17** Mais pour ce que cela ne se pouvoit conclure, sans en communiquer avec les absens, comme avec Luther, Philippe et autres CR 39. (Calvin XI.) 66–67. – **18** CR 39. (Calvin XI.) 92.; CR 39. (Calvin XI.) 96. – **19** Ezt írja a genfi Szenátusnak: Outreplus Il a est ordonne par Messieurs du Conseil de ceste ville que iyrois avecque aulcuns de mes freres a lassemblee de Wourmes, non seulement pour servir a une Egglise, mais a toutes, au nombre desquelles la vostre est comprise. CR 39 (Calvin XI.) 96. – **20** Si conserendae erunt manus [ti. az ellenfél megzavarására], Philippus primo loco verba faciet, quo nihil unquam vidi cordatius. Alius est penitus quam fuerat ante annos quatuor: neque tamen mutavit sententiam, sed animo factus est confirmatiore, quemadmodum ipse dicit, quod vidit sua moderatione nihil se proficere apud eos quibus lucrifaciendis intentus erat. Si audires dimidiam horam, te plurimum exhilararet. CR 39. (Calvin XI.) 139. – **21** Me enim Bucero adiunxit senatus. Hoc Philippus non sine magna obtestatione petierat. CR 39. (Calvin XI.). 146. – **22** Ubi ventum est ad Philippum: Aliis permitto, inquit, ad tempus Calvinum discedere non patiar. Et statim domum nostram accurrit, ut profectionem impediret. CR 39. (Calvin XI.). 147. – **23** CR 39. (Calvin XI.) 215–216. – **24** Philippus et Bucerus formulas de transsubstantiatione posuerunt ambiguas et fucosas, ut tentarent an adversariis possent satisfacere nihil dando. Consilium hoc mihi non placet, tametsi rationem habent quam sequuntur. CR 39. (Calvin XI.) 217. A formulát lásd CR IV. 262. Sqq. – **25** Audimus autem Philippum et reliquos constantes esse et apertos, quae res nos ministros summo gaudio afficit, et decet certe nos nihil vacillare. CR 39. (Calvin XI.) 218. – **26** Illa omnia sunt repudiata, scripti a Philippo in contrariam sententiam articuli, et oblati. CR 39. (Calvin XI.) 251. – **27** Ac ne in scribendo quidem sequuti sunt quod consulueramus ego et Philippus. CR 39. (Calvin XI.) 236. – **28** Kálvinak legalább hét írói álneve volt (Charles d'Espeville, Alcuin, Martinus Lucanius, Carolus Passelius, Depercan, Joseph Calphurnius, J. de Bonneville) az első talán épp az 1539. évi strasbourgi Institutio-kiadásban jelenik meg (Alcuin). – **29** CR 39. (Calvin XI.) 515–517. – **30** Utinam vero, sicut dicis, saepius nobis, saltem per literas colloqui liceret. Tibi inde nihil quidem accederet, mihi autem nihil foret in hoc mundo optabilius quam literarum tuarum suavitate acquiescere. Vix credes quanta hic nagotiorum mole premar atque urgear. Sed inter has angustias duae res sunt quae me plurimum excruciant: quod mihi legitimus operae meae fructus non constat, deinde quod abs te et paucisque aliis tantopere dissitus, illo quod me imprimis iuvare posset consolationis genere destituor. Verum quando ne hoc quidem optionis nostris esse convenit, ut locum sibi quisque arbitrio suo deligat, ubi serviat Christo, in ea nobis

statione manendum est, quam cuique nostrum destinavit. Hoc saltem nobis nulla regionum longinquitas eripiet, quin hac coniunctione, quam Christus sanguine suo consecratam spiritu quoque suo in cordibus nostris sanxit, contenti, dum vivimus in terra sustineamur beata illa spe, ad quam nos litterae tuae revocant: in coelis nos simul perpetuo victuros, ubi amore amicitiaque nostra fruemur. CR 39. (Calvin XI.) 515. – **31** Miror quid sit causae cur tamdiu Danielem tuum domi suppressum teneas. CR 39. (Calvin XI.) 516. – **32** […] non solum pie, sed etiam eloquenter disserueris, de utraque re, videlicet de mea gratitudine, et de ipsa disputatione coram nos, ut soliti sum ut quoties una fuimus, prolixe colloqui posse optarim: etsi enim tantum vel ingenii vel doctrinae mihi non arrogo quantum tribuis, et nos imprimis in ecclesia agnoscere imbecillitatem nostram decet: tamen benevolentia erga me tua vehementer delector tibique gratiam habeo, quo in scripto luculento tanquam in illustri positam loco exstare significationem amoris erga me tui voluisti. Gratum mihi et illud testimonium tuum esse ingenue fateor, quod me et amare et quaerere simplicitatem dicis. CR 39. (Calvin XI.). 540. – **33** Cuius est enim oratio hoc tempore in disputando vel nervosior, vel splendidior? Nostra vel propter ingenii infirmitatem, vel propter eas aerumnas quibus consumta est naturae vis, si qua fuit, est squalidior. CR 39. (Calvin XI.). 541. – **34** Fortassis nostra Germania paulo post a Turcis vastabitur, quod si fiet, eo magis vobis alibi in locis tutoribus studia literarum excitanda erunt, et pugnandum vehementius, ut in reliqua Europa evangelii lucem accendatis, et retineatis. CR 39. (Calvin XI.). 541.

DR. TATAI ISTVÁN

Kálvin és a zsidóság

1. *Kálvin és a kortárs zsidók: erkölcsi kritika és eszkatológiai reménység.* Kálvinnak (1509–1564) a hagyományos szemlélet szerint, Luthertől eltérően, nem volt különösebb vagy kiélezett kapcsolata a zsidókkal. Ezt az állítást rendszerint azzal támasztják alá, hogy Kálvin sem francia hazájában, sem későbbi szolgálati helyén Genfben, nem találkozhatott izraelitákkal.[1] Ennek a véleménynek ellentmondani látszik az, amit Kálvin nem sokkal halála előtt, 1561-ben Dániel-kommentárjában írt: „*Gyakran találkoztam és disputáltam életem folyamán zsidókkal,*[2] de soha nem érzékeltem bennük a kegyességből egyetlen cseppet sem. Nyoma sem volt annak, hogy közülük bármelyik az igazság valamely morzsáját birtokolná, illetve a józan értelem benne lenne."[3]

Más helyeken Kálvin a zsidókat többek között tébolyultaknak, féktelenül nyakasnak, ugató kutyáknak, pénzhajhász és gőgös népségnek nevezi, akik a világ minden kincsét összegyűjtik és elpocsékolják.[4] Kálvin szerint a zsidóságon Isten haragja van, akik nem ismerik fel saját szégyenüket, sőt magukat szent népnek és királyi papaságnak tartják.[5] Krisztus elvetése után annyira taníthatatlanok lettek, miként a vakond, amely a nappali fényben sem lát semmit.[6]

Mindemellett, ahogy majd látni fogjuk, Kálvin tud mindvégig jó szót is szólni a zsidókról. Az Institutióban, az anabaptistákkal szemben megvédve őket, megállapítja: az Ószövetség népe nem disznócsorda, mintha őket az Úr mennyei reménység nélkül hizlalta volna.[7] Római levélről írt kommentárjában (Róm 11,26) pedig egyértelműen szól az Isten családján belüli elsőszülöttségükről és eszkatológiai elsőbbségükről is.[8] Mindezeken túl, az első francia bibliafordítás negyedik kiadásának előszavában – ahogy majd

látni fogjuk – a zsidóságot az Egyház szövetségesének nevezi, és imádkozik Jeruzsálem megépüléséért, valamint az üdvösség zsidóság feletti felragyogásáért.

2. *Kálvin Tóra-felértékelő írásmagyarázata.* Kálvin prédikációjának fele ószövetségi textusokra épült, s gyakran szólt a *Tóra* mai teológiai fontosságáról. Nem követte el Marcion hibáját, és nem esett a hagyományos egyházi írásmagyarázat csapdájába sem, miszerint a törvényt és az evangéliumot el kellene szakítanunk egymástól: mintha a törvény csak a vallásosság egy alantas zsidó szintje, az evangélium pedig a beteljesedés lenne.[9] Kálvin a mózesi Tórát etikai orientációjának megfelelően felértékelte, kihangsúlyozva annak útbaigazító, sőt a két szövetségben elfoglalt integráló jellegét is.[10] Kálvin számára a Tóra megmutatja Isten akaratát, visszatart a gonosz viselkedéstől, s bennünket Isten megváltásához hajt, továbbá Isten és egymás szeretetére tanít, s a társadalomban mindaddig szükség lesz rá, amíg el nem érkezik a végső messiási kor. Ez a messiási kor azonban, ellentétben a zsidó felfogással, szellemi valóságként várható, amely már itt az Egyház történetében is jelen van. Ami pedig a Tóra üdvösségtani aspektusát illeti, egyértelműen elutasította a törvény általi megigazulás lehetőségét: A zsidóság irányába is határozott reformátori meggyőződését képviselte, hogy üdvözülésük csak *sola gratia* – egyedül hit által lehetőséges.[11] Kálvin ellenben tanította a Tóra és a próféták kettős bizonyságtételét, miszerint az utóbbiak nem feloldották, hanem magyarázták a törvényt. Bertold *Klappert* mutat rá arra, hogy ennek teológiai és hermeneutikai jelentősége a mai napig nincs kellően feldolgozva.[12]

A genfi reformátor mindvégig készséges volt a zsidó exegéták Tóra-magyarázatainak meghallására is: exgetikai munkájában a humanizmusból is merítve, a *retro ad fontes* szellemében, a héber eredeti szövegeket olvasta. Gyakran találjuk nála ezt: „ahogy a zsidók mondják". Nagyon valószínű, hogy héber tanulmányai során nemcsak tudott a nagy zsidó kommentátorokról, így Ibn Ezráról (1092–1167), Kimchiről (1160–1232), és Rasiról (1040–1105), hanem azokat eredeti nyelvükön tanulmányozta. Hans-Joachim *Kraus* szerint Kálvin mindezzel a modern bibliai exegézis alapjainak letételéhez is hozzájárult.[13] Mindenképpen példa számunkra ószövetségi írásmagyarázatainak héber nyelven nyugvó exegézise, amelynek eredményeit komolyan véve, esetenként még a klasszikus és bevett keresztyén felfogásokat is képes volt felülvizsgálni. Ez történt az ún. *protoevangélium* (1Móz 3,15) magyarázatában is,[14] amikor az asszony *magva* (zera) értelmezésekor elvetette a kifejezés individuális és krisztológiai értelmét. Kraus szerint, feltehetőleg zsidó exegétákra hallgatva, a szó kollektív értelmét tekintette tarthatónak. Kálvin olvasatában tehát az asszony *utódai* és a kígyó közti állandó és általános ellenségeskedésről, s nem Krisztusról van szó.[15] Egy kontextusban azonban mégis utal a gyülekezet és gonosz harcára is (Róm 16,20).[16] A 72. zsoltár magyarázatához pedig ezt írja: „Amennyiben a szöveget Krisztus királyságára értelmezzük, erőszakot követünk el az Íráson. Nem adhatunk okot a zsidóknak arra, hogy bennünket olyan kritikával illessenek, mintha minden ószövetségi igehelyet esztelenül elcsavarnánk és Krisztusra vonatkoztatnánk." Kraus itt teszi fel Kálvint felértékelő kérdését: Volt-e még Kálvinon kívül olyan keresztyén írásmagyarázó, aki a héber alapszöveg értelmezésekor zsidó partnereinek esetleges reakcióira is gondolt?[17] Hasonlóan hiányzik nála az allegorizáló nyelv is. Természetesen mindez nem jelenti azt, hogy Kálvin feladta volna Augustinus írásmagyarázati elvét: „Christus

universae Scripturae scopus est",[18] azt azonban igen, hogy szakított az ígéret–beteljesedés szélsőséges krisztológiailag szinte kötelezőnek tekintett korabeli ószövetségi hermeneutikával.

3. *Kálvin és a szövetség.* A szövetségről alkotott látása árnyaltabb Bullinger rendszerénél. Egész teológiai gondolkodását nemcsak az egy szövetség íve alatt tárgyalja, hanem Institutiójában különbséget tesz a szövetség (Inst. 2. IX–XI), az Isten országa (Inst. 3. VI–X.), és a kiválasztás-elrendelés (Inst. 3. XXI–XXIV.) között. E hármas hangsúlyt látva, mégis szövetségteológusnak kell tekintenünk, mert Bullingerhez hasonlóan, főleg a sákramentológia tárgyalásakor, hangsúlyozza a két szövetség egységének és folyamatosságának (kontinuitás teológia), valamint *az összes bibliai könyv együttolvasásának* fontosságát. Erről Szűcs Ferenc ezt írja:

„Kálvinnál nincs olyan »dogmatikai szűrő«, mint pl. Luthernél a hit által való megigazulás, így a könyvek között sem tesz rangsorolást… Következésképpen nála a két testamentum sem válik el úgy, mint Luthernél: törvényre és evangéliumra. (Sőt az a vád is érte, hogy elmosta a kettő közti határt.) Nála legfeljebb »ígéret–beteljesedés« párhuzamot lehet megtalálni. Úgy azonban, hogy a Bibliát ő Isten egy népének folyamatos történeteként látja. »Az atyák velünk ugyanazon örökségnek voltak részesei, és ugyanazon közbenjárónak kegyelme folytán remélték a közös üdvösséget« (Inst. 2. X. 1.). Az Ószövetségben nem egy kezdetlegesebb vallási alakzattal van dolgunk. Benne is ott van Krisztus, csak másképpen. Csupán a *modus* más, a lényeg nem."[19]

Kálvin az idézett Institutio második könyvében még a következőket mondja el a két szövetség hasonlóságáról majd különbségéről:

Hasonlóságok: A téma tárgyalásakor megállapítja, hogy a két szövetség lényegében azonos, azok csak *adminisztrációjukban* térnek el egymástól. – Mindamellett Kálvin nem bocsátkozik semmiféle spekulációba az Ádámmal kötött cselekedeti szövetséggel kapcsolatban, hanem elsősorban az Ábrahámmal kötött irgalom szövetségéről *(gratuitum foedus)* tud, amelyet Isten csak Izraellel kötött. Isten ezt a szövetséget halhatatlanságra és az üdvösség reménységére adta, amely nem érdemekre, hanem Isten elhívó kegyelmére épült (Róm 3,19). Az is közös a két szövetségben, hogy mindkét nép (Izrael és az Egyház) ismerhette a közbenjáró Krisztust (Jn 8,56), sőt sákramentumaikban is egyek (1Kor 10). A kegyesek halála már az Ószövetségben is kedves volt Isten előtt (Zsolt 116,16), hiszen haláluk után az ígéret szerint rájuk is valami jó várt (1Móz 49,18). Isten az Újszövetségben sem ígért többet, mint az Ábrahám, Izsák és Jákób asztalához való letelepedés örök örömét (Mt 8,11). Ebben az összefüggésben hangsúlyozza Kálvin, hogy az ószövetségi szentek már Jézus feltámadása előtt feltámadtak és megjelentek Jeruzsálemben.[20]

Különbségek: A régi szertartások és jelképek gyakorlatilag csak árnyképek voltak (Kol 2,8–16), amelyek a valóság (Krisztus) eljövetelével elavultak és érvényüket vesztették (Zsid 8,13). Végül Kálvin hangsúlyozza, hogy míg Mózes törvénye kőbe volt vésve, amely a halált munkálta, addig az új szövetség a szívbe kerül (Jer 31,31–34), amely életet és szabadságot hoz minden hívőnek (Róm 8,15).[21] A kálvini két szövetség rendjéről *Gánóczy* Sándor is ír: szerinte a Sínai-szövetség Hágárra és Izmaelre emlékeztet. Létük a rabszolgaság és a halál. Ezzel szemben az Ábrahámmal kötött szövetség Sárában és fiában folytatódik és halad előre. Ez már nem a törvényen alapszik, s nem is a törvény

szolgai betöltése, hanem a kegyelemre épül, s majd végérvényesen minden ember számára Krisztusban teljesedik be.[22]

4. *Az Egyház és Izrael kapcsolata Kálvinnál.* Kálvinnak a Római levélről írt kommentárjában egyértelműen látjuk, hogy míg egyfelől „az egész Izrael" alatt a pogányokból és zsidók maradékából álló Egyházat érti, másfelől megőrzi a zsidóság individuális reménységét is. Leszögezi, hogy a zsidókon az ígéretek miatt a mai napig áldás van, s őket meg nem vethetjük. Ők majd az eszkatologikus Krisztus-testben is „elsők" lesznek: „*És így az egész Izrael (megmenekül*). Ezt sokan a zsidó népre vonatkoztatják, mintha azt mondaná Pál, hogy helyre áll még náluk a vallás úgy, ahogyan azelőtt volt. Én azonban az Izrael nevet Isten egész népére kiterjesztem ebben az értelemben: Miután a pogányok bementek, ugyanakkor a zsidók is visszatérnek majd az elpártolásból a hitbeli engedelmességre, és így fog beteljesedni az üdvössége Isten egész Izraelének, amelynek mind a kétféle népből kell összegyűlnie, úgy azonban, hogy az első helyet a zsidók foglalják el, mint elsőszülöttek az Isten családjában."[23]

Mindezek mellett mégis úgy tűnik, hogy Kálvin Izrael végső rendeltetésével kapcsolatban élete végéig kereste az egyértelmű hangot: Egyfelől *„Ad quaestiones et objecta Iudaei cuiusdam Responsio Io. Calvini"* (Kálvin János válaszai egy zsidó kérdéseire és ellenvetéseire)[24] írásában az *ecclesia triumphans* pozícióját úgy írja le, hogy közben nem szól Isten Izraellel kapcsolatos szövetségi hűségéről, sőt indulatosan elvitatja Izrael újrafelvételét. Ézsaiást is idézve úgy látja, hogy Izrael nagy része a végidőben sem fog megtérni.[25] Másfelől, miként ezt érzékelhettük is, néhány esetben egészen reménykeltően nyilvánul meg a testi Izrael szövetségéről és jövőjéről. Az első francia bibliafordítás negyedik kiadásához Kálvin, Farel és Viret közösen írtak előszót, amelyben ezt a reményteljes vallomást találjuk: „Üdv szövetségesünknek, a Sínai-szövetség népének… Imádkozzunk hát azért, hogy ez az üdv újra felragyogjon és mindenki számára ismeretes legyen, hogy Jeruzsálemnek temploma és városa, e csodálatos vidék, teljességgel megépüljön, s hogy lássuk Krisztus menyasszonyát e szép ajándékokkal felékesítve. Ámen!"[26]

Kálvin tehát Bullingerrel együtt vár egy olyan eszkatológiai *integrációra*,[27] amelyben a megmentett zsidóság, vagy inkább annak bizonyos tagjai az Egyházba, mint a teljességre jutott Izraelbe betérnek. Ezzel párhuzamosan azt is egyértelművé teszi, hogy az Egyházon kívüli Izrael nem létezik, mert maga az Egyház a teljességre jutott Izrael.[28] A jelenre nézve pedig kifejezi az Egyház és Izrael külön útjai felett érzett fájdalmát, hogy a kettő még nem tudja együtt közös kincsüket, a zsoltárokat énekelni, mindazonáltal mindketten Isten egy családjába, a *familia Dei*-be tartoznak, amelyet Kálvin *ecclesia aeterna*-nak is nevez.[29]

Kálvint a többi reformátorral összehasonlítva, *Karasszon* Istvánnal is egyetértve, megállapíthatjuk, hogy azoknál mérsékeltebb kritikai hangot képviselt a zsidósággal szemben,[30] másfelől egyértelműen szólt az ábrahámi szövetség jelenkori teológiai fontosságáról, az ószövetségi Szentírás tiszteletéről és a zsidóság eszkatológiai elsőbbségéről.

Kálvint továbbá azért tekinthetjük igen jelentős teológusnak, mert azon kevesek közé tartozott, aki az Izraelről leírt bibliai igék egészét, azok *bátorító* és *elmarasztaló* helyeit is, *egymás mellé tudta rendezni*, s kereste a közöttük lévő kiegyensúlyozott kapcsolatot. A Római levélben erről így ír: „A zsidók száműzettek Isten országából, lenyesettek a fáról, és Isten ítélete folytán hanyatt-homlok rohantak a pusztulásba; másszor viszont

(az apostol) azt állítja, hogy nem estek ki a kegyelemből, sőt inkább megmaradtak a szövetség birtokában, és van helyük az Isten országában."[31]

Végül hangsúlyozzuk, hogy Kálvin határozottan tanított Jézus „igazi" zsidó voltáról. Ő egyszerre a zsidók Messiása, s egyben az Egyház Ura, ahogy a Heidelbergi Katechizmusban is találjuk, a *triplex munus* (hármas tisztség) hordozója, aki mint végső próféta, pap és király, Izrael karizmáit a keresztyének számára is elérhetővé tette.[32] Ezáltal a zsidót és a pogányt saját testében úgy kapcsolta össze, hogy közben *Izrael neve és szövetsége mindvégig megmaradjon*. Kálvin ehhez az eredményhez a Jer 31,31–34 és a Róm 9,11 alapján jutott el, és így egyháztanilag lényegesen elmozdult a korábbi szubsztitúciótanok pozíciójától,[33] azok ugyanis Izrael és szövetségének végleges elvetéséről, Kálvin pedig Izraelnek az Egyházzal való integrációjáról, szövetségük megmaradásáról és eszkatológiai elsőbbségéről mert szólni.

JEGYZETEK

1 Franciaországból 1394-ben (VI. Károly rendelete alapján), Genfből pedig 1491-ben minden zsidónak távoznia kellett. Vö. Achim Detmers: Calvin und die Juden. http://www.reformiert-online.de (2009.07.15), 1. p. – **2** Kiemelés a cikk szerzőjétől. – **3** Dán 2,44–45 In: Corpus Reformatorum (CR) 68 CO 40, 605. p. – **4** Corpus Reformatorum (CR) 25,665; 35,616; 40,605; 50,307; 41,167 p. Vö. Gerhard Müller: Protestantische Orthodoxie. In: K. H. Rengstorf und S. Kortzfleisch: Kirche und Synagoge. Bd. 1., 443–445 pp. Ld. még: Kálvin János: Kálvin János válasza egy zsidó kérdéseire és ellenvetéseire. 23. kérdés (Dátum nélkül). In: Csepregi Zoltán: Zsidómisszió, vérvád, hebraisztika. Luther Kiadó, 2004, 199–200 pp. – **5** CR 28, 427. p. – **6** CR 9, 666. p. – **7** Kálvin János: A keresztyén vallás rendszere. 2./X. 409. p. – **8** Kálvin János: A Római levél magyarázata. MRE Egyetemes Konventje, Budapest, 1954, 245. p. – **9** Hans-Joachim Kraus: „Israel" in der Theologie Calvins. In: http://www.reformiert-online.de 1. p. – **10** Kálvin János: A keresztyén vallás rendszere. 2./ VIII, 347–403 pp. – **11** Vö. Alice L. Eckard: Calvin. Szócikk, In: Kessler – Wenborn (eds): A Dictionary of Jewish – Christians Relations (DJCR). Cambridge, University Press, 2005, 72–73 pp. – **12** Klappert, 395. p. – **13** Vö. Hans-Joachim Kraus: Israel in the Theology of Calvin. Christian-Jewish Relations, vol. 22, 1989/3–4, 75. p. – **14** John Calvin: Commentary on the Book of Genesis I. Grand Rapids, 1948, 170–171 pp. – **15** A Heidelbergi Katechizmus szerzői ebben a vonatkozásban nem voltak kálvinisták. A 19. kérdésben az 1Móz 3,15-re utalnak. – **16** Hans-Joachim Kraus: Israel in the Theology of Calvin – Towards a New Approch to the Old Testament and Judaism. Christians Jewish Relations, Vol. 22/ 3 and 4, 1989, 78–79 pp. – **17** H.-J. Kraus: „Israel" in der Theologie Calvins, 3. p. – **18** H.-J. Kraus: Israel in the Theology of Calvin, 78. p. – **19** Szűcs Ferenc: Kálvin hermeneutikája, 101–102 pp. In: Tóth Károly és Szűcs Ferenc (szerk.): Szószék és katedra. Tanulmányok dr. Tóth Kálmán professzor tiszteletére 70. születésnapja alkalmából. Budapest, 1987. – **20** Kálvin János: A keresztyén vallás rendszere. Református Egyházi Könyvtár, Pápa, 1909. 2./ X. 409–429 pp. – **21** Uo. 429–443 pp. – **22** Vö. Gánóczy Sándor–Stefan Scheld: Kálvin hermeneutikája. MRE Kálvin Kiadója, Budapest, 1997, 83–84 pp. – **23** Kálvin János: A Római levél magyarázata. MRE Egyetemes Konventjének kiadása, Budapest, 1954, (Róm 11,26), 245. p. – **24** CR 37, 653–674 p. Németül: Calvin Studienausgabe. Reformatorische Klärungen (Bd 4): Zu den Fragen und Einwürfen irgendeines Juden (ca. 1563). Neukirchen-Vluyn, 2002, 366–405 pp. Az apologetikus iratból magyarul egy részlet (23. kérdés és válasz), in: Csepregi Zoltán: Zsidómisszió, 199–200 pp. – **25** Alice L. Eckardt: Calvin. Szócikk, DJCR, 72–73 pp. – **26** Ld. Karasszon István: Antiszemitizmus Kálvinnál? ThSz, 1990/2, 115. p.

– **27** Az integrációs modellről említést tettünk a 3.2.3. fejezetben Klappert besorolása kapcsán. Integrációs modell: Izraelbe nincs többé út, hanem Izrael csatlakozik (részben vagy egészben) az Egyházhoz. – **28** Kálvin János: A Római levél magyarázata. MRE Egyetemes Konventjének kiadása, Budapest, 1954, 229–251 pp. – **29** H.-J. Kraus: „Israel" in der Theologie Calvins. In: http://reformiert-online.de 5. p. (2009.07.15). – **30** Ld.: Karasszon István: Antiszemitizmus Kálvinnál? ThSz, 1990, 2. 113–115 pp. – **31** Kálvin János: Római levél, 236–237 pp. Kálvin a probléma egyik lehetséges megoldását abban látja, hogy az elítéltetés kollektív és végleges, de individuális szinten Isten kegyelme van a zsidókon. – **32** Vö. Heidelbergi Katechizmus 31. kérdés és felelet. – **33** Vö. Kálvin: Római levél magyarázata (Róm 9,11) és H.-J. Kraus: Israel, 79. p.

DR. HORVÁTH ERZSÉBET

Kálvin és a cseh testvérek

Kálvin és a helvét reformáció hatásaként jöttek létre reformált gyülekezetek a lengyeleknél, a litvánoknál, a cseheknél, a morváknál, Erdélyben a szászok, székelyek és magyarok között és Magyarországon. A reformáció elindulásának, majd képviselőinek hatására először a lutheri reformációt követték ezeken a területeken, ameddig meg nem jelent Kálvin, majd követőinek reformátori munkálkodása és az ő írásaik, hitvallásaik. A helvét irányú reformáció Magyarországon, Erdélyben és Csehországban erősödött meg a leginkább az említett helyek közül. Tudunk Genfben, Kálvinnál tanult magyar diákokról, Belényesi Gergelyről és Kaprophontes Ferencről, akik írtak is Kálvinnak, és ezek a levelek ismeretesek.[1]

A II. Helvét Hitvallást 1567-ben már elfogadták Magyarországon, s a magyar reformátorok élénk kapcsolatot tartottak a helvét iránnyal: főleg Méliusz Juhász Péter levelezett Bézával és Bullingerrel, de a cseh testvérekkel is.[2]

A cseh testvérek ugyancsak leveleztek Kálvinnal, és személyesen is találkoztak vele. A cseh testvérek közösségének történetében is találunk hiteles forrásokat a Kálvinnal való személyes kapcsolatra nézve. Így Kálvinnak a cseh testvérekkel való kapcsolatával foglalkozik dolgozatom, mely főleg a Corpus Reformatorumban fellelhető levelezésre épül.

Az elődök

A testvérközösség létrejöttének gyökerei a 15. századig nyúlnak vissza, még az előreformáció idejébe. A dinasztikus kapcsolat Csehország és Anglia között[3] lehetővé tette, hogy cseh ifjak tanulhattak Oxfordban, és megismerhették J. Wyclif reformtanait, melyeket hazatérve többfelé hirdettek, így a prágai egyetemen is. Husz János (Jan Hus 1370–1415) lelkész és a prágai egyetem tanára fogékony volt Wyclif tanai iránt, bár nem fogadta el azokat teljesen, hiszen Wyclif a transubstantiatiót vallotta. Husz hirdette, hogy az egyház igazi feje Jézus Krisztus, nem a pápa. A Biblia cseh nyelvre fordítását kezdeményezte, igehirdetéseit cseh nyelven mondta, támadta az egyházi hierarchiát. A vallási reformmozgalom hatására a cseh népben a nemzeti érzés felerősödött, IV. Vencel (1378–1419) király pedig megváltoztatta az egyetemen a szavazati arányokat: a csehek 3, míg a

külföldiek 1 szavazattal bírtak. 1409-ben a német tanárok és diákok el is hagyták Prágát. 1410-től Huszt rendszeresen támadták nézetei miatt, így indult el pápai üldöztetése, kiátkozása, majd 1415-ben, a konstanzi zsinaton máglyahalálra ítélése. Követői két táborra szakadtak, akik a prágaiak vagy kelyhesek – calixtianusok, utraquisták – és a táboriták voltak.[4] Az utraquisták és a táboriták 1420-ban fogadták el hitvallásukként a Négy Prágai Artikulust. Ezek: 1. Isten igéjének szabad hirdetése, 2. a laikus kehely kiszolgáltatása (mindenki vegyen bort az úrvacsorai kehelyből), 3. az egyházi vagyon szekularizálása, apostoli szegénység, 4. egyházfegyelem a lelkészek között.

A táboriták közösségét erős parúzia és kommunisztikus életforma jellemezte. Az 1419–1436-ig tartó huszita háborúkban ők harcoltak hitük szabadságáért. 1452-ben, Csehországban betiltották teológiájukat, s ezért Morvaországba és Magyarországra, Lengyelországba és Poroszországba menekültek, és ettől fogva önmagukra a cseh testvérek elnevezést használták.[5] Az 1433-as baseli zsinat idején megkötötték a Prágai paktumot, mely engedélyezte a laikuskelyhet és a prágai tételeket. Csehországban a vallásbéke csak 1485-ben teremtődött meg.

A csehek és Kálvin

Csehországban és Morvaországban a reformátorok először többnyire a lutheri reformációhoz közeledtek – bár nem értettek egyet annak úrvacsoratanával és az egyházfegyelem elhanyagolásával –, de szoros volt a kapcsolatuk Wittenberggel is. Közülük elsősorban Johann Horn és Johann Augusta nevét kell megemlítenünk.[6] A hitükről szóló első irat 1533-ban jelent meg Wittenbergben német fordításban, Luther előszavával. Ezt hitvallásként 1535-ben küldték el I. Ferdinánd (1526–1564) királynak.[7]

Johann Augusta nem csak Lutherrel, de Kálvinnal és Bucerrel is kereste a kapcsolatot. Bucer révén jutott el Kálvinhoz. Augusta és a testvérek számára nagy jelentőséggel bírt, hogy Bucer az evangéliumi felekezetek egyesítésére és az egyházfegyelem bevezetésére törekedett. De a csehekre más reformátorok is hatással voltak, nem csak Kálvin: így pl. Zwingli, Bullinger.

A cseh testvérek 1540-ben Leitomischlban tartott zsinatukon eldöntötték, hogy nyitnak a reformáció másik ága felé, és felkeresik Strasbourgot, az ottani reformátorokat. A küldöttség vezetője Cervenka Mátyás volt, és először Bucert látogatták meg 1540-ben, aki Cervenkát több hétig magánál vendégül látta.

Tartózkodásuk elején ebédmeghívást kaptak. Az ebéden abban a meglepetésben volt részük, hogy a reformáció kiváló személyiségeivel találkozhattak és beszélhettek, így Kálvinnal, Bucerrel, Hedióval, Capitóval, Sturm Jakabbal. Ők sem mentek üres kézzel, vitték confessiójukat és az apológiát (1538) Augustának egy levelével együtt. Kálvin ekkor értesült a testvérektől egyházukról, hitükről, életükről. Cervenka levelet hozott vissza Augustának Kálvintól, Bucertől és Capitótól. Cervenka Kálvinhoz 1549-ben írott levelében jelzi: ezt a küldeményt eljuttatta Augustának.[8] Kálvin ebben az 1540-es levelében (Loesche szerint) inkább dicsér, mint elmarasztal, de jól látja, hogy mi a probléma.[9] Elismeréssel szól az egyházfegyelemről, de a csehek egy téves nézetét is megemlíti, igaz, nagyon finoman fogalmazva. Ez a papi nőtlenség, melyet a testvérek lelkészei gyakorolnak. Kálvinnak ez a levele cseh fordításban a herrnhutiak levéltárában található meg.

Augusta hosszú levele

Augusta csak 1541-ben (Corpus Reformatorum – lásd később: Corp. Ref. XI. 244–248. o.) válaszol Kálvinnak, talán mivel érzékenyen érinthette a kritika. E levél szinte teljes terjedelmében a cseh testvéreknek a cölibátussal kapcsolatos álláspontjával foglalkozik. A levél stílusa nagyon szép, a *captatio benevolentiae*-ben dicséri az igen kiváló Kálvint, örül, hogy könyveit olvasta és a külföldön jártaktól hallott Kálvinról, és még ezeket írja a bevezetésben:

„...verum vultum quoque tuum hominis interni graphice mihi depinxisti, ut non alium te esse putem quam consortem Christi fratrumque renatorum simul ac meum, et fidelem ministrum ac socium in evangelio Christi... Nos profecto magnopere vobis gratulamur, audientes et re ipsa experientes, quod Deus Opt. Max. eo voluntatem conatusque vestros dirigat, ut ministerium purum a Christo Iesu institutum ordinatumque, et in ecclesia primitiva observatum, ecclesiae sanctae nunc restituatur... Oramus ut Deus felicem successum huic inchoatae operationi suae praebere dignetur..." („…írásodban a te igaz belső emberi arcodat is lefestetted nekem úgy, hogy most már nem képzelhetlek másnak, mint Krisztus követőjének és az újjászületettek testvérének és velük együtt az enyémnek, valamint az egyház hű szolgájának és társamnak Krisztus evangéliumában… Mi a legjobbakat kívánjuk neked, akik hallgatunk rád és akik ugyanolyan tapasztalattal rendelkezünk, hogy a jóságos és nagyságos Isten úgy irányítsa szándékaidat és a cselekedeteidet, hogy az a tiszta papi szolgálat, melyet Jézus Krisztus rendelt el és alapított, és amelyet az ősegyházban követtek, a szentegyház számára most helyre állíttassék… Imádkozunk, hogy Isten ezt az ő megkezdett munkáját jó véghez kegyeskedjék vinni...")

Augusta szép köszöntő szavaiban ott van, hogy Krisztusban és a szolgálatokban egyek, testvérek, nincs alárendelt viszony kettőjük között, még akkor sem, ha ő kíváncsi Kálvin véleményére. Már itt szól az ősegyházban megvolt papi hivatásról.

Augusta a cölibátusról 3 pontban foglalja össze gondolatait. Állításainak kiindulópontját jól határozza meg:

„Primo ergo omnium occasiones, quae distrahunt avocantque quominus Deo serviatur libere, circa matrimonium aut caelibatum concurrentes se nobis contemplandae offerunt." („Mindenekelőtt tehát azokat az egymással szembenálló eseteket kell megvizsgálnunk a házasság vagy a nőtlenség körül, amelyek akadályozhatnak és félrevihetnek Isten szabad szolgálatától.")

Példát hoz a házaséletre, ahol egy kegyes feleség és jó gyermekek vannak ugyan a családban, de a lelkészi díjazás csekély, és különböző akadályok, nehézségek a házasság miatt a lelkészt elszakítanák elvégzendő egyházi munkáitól. Az ősegyházban az Úr szolgáinak nem volt biztos jövedelmük, saját kezük munkájából és az önkéntes adományokból kellett megélniük és mégis szolgáltak az Úrnak.

„Secundo, quod nonnihil decoris autoritatisque matrimonium aut caelibatus ministerio Christi conciliari debeat, absit id a nobis sentire... Caelibatus et existimatio eius plane evanuit. Ad solos duntaxat sacerdotes eum pertinere ac openes eos nonnihil momenti habere, hi soli affirmant qui non prorsus a papa defecerunt: alias nullum nomen nullamque autoritatem in vulgos habet..." (Másodszor, mivel akár a házasság, akár a nőtlenség Krisztus szolgájának sem különös díszére nem válik, sem különös

tekintélyt nem ad, ne foglalkozzunk vele…. A cölibátus és a cölibátus tekintélye nagyrészt eltűnt. Egyedül az áldozó papoknál maradt fenn és náluk van bizonyos indíték rá, azok tartják fontosnak, akik a pápától nem tántorultak el, egyébként a nép között semmilyen tisztelete és tekintélye nincsen.") Nyíltan szól az elhagyott, a bezárt kolostorokról is.

„Tertio... ita quod veluti ad caetera, similiter nec ad caelibatum (cuius cordi Dominus influxu quodam id non instillaverit, ut velit possitque sponte ac libenter poer virtutem Dei se continere, ea sola intentione ut facilius ac expeditius citra distractiones et avocamenta Deo in ecclesia eius inservire queat) neminem aliqua re, extra hanc Dei internam impulsionem, adigimus aut cogimus: scientes nos non esse dominatores cordium humanorum, verum servos illius, cui habitare in illis complacuerit. („Harmadszor… ahogyan egyéb dologra sem, úgy a nőtlenségre sem kényszerítünk senkit [akinek szívébe az Úr valamely ráhatással ezt nem csöpögteti be, hogy önként és kedvvel az Isten kegyelme által akarja és képes legyen megtartóztatni magát, pusztán attól a szándéktól vezérelve, hogy az eltérítések és csábítások közepette könnyebben és készségesebben szolgálhassa Istent az egyházában] a belső isteni késztetésen kívül, minthogy nem vagyunk tudós urai az emberi szíveknek, hanem csak szolgái annak, aki azokban lakni akar.")

A cölibátusban Augusta szerint el kell fogadnunk Isten akaratát, mert az nem más, mint kegyelmi ajándék. Az önmegtartoztatás kegyelmét Istentől kapja az ember, és szabad akarata szerint ezt megváltoztathatja. Mert *„...libertatemque mutandi vitae genus habet, modo id legitime pieque in Domino faciat. Quod si ecclesiae praesenti placeret ac es re eius esset, id, quoties sibi possibile et facile, non solum non interdicitur sibi ab officio functioneque ecclesiastica, verum quemlibet talem gratulantes tanto bono adiuvamus ac suas partes agimus."* („…az emberek birtokában van az élet megváltoztatásának szabadsága, ha azt a törvények szerint és kegyesen az Úrban teszik. Mert ami a jelen egyháznak tetszik és az ő érdeke szerint való, amennyire csak lehetséges és alkalmas, nemcsak hogy nem tiltatik el az egyházi hivataltól és tevékenységtől, hanem az ilyet üdvözölve minden jóval segítjük és javára cselekszünk.") Augusta a levél végén állást foglal amellett, hogy nem kötelező ugyan a papi nőtlenség, de a házasságban élő lelkészeket nem lehet magasabb hivatalra megválasztani, mert a sok egyházi munka a saját gyermekeik nevelésének rovására mehet. A házas lelkészek prédikálnak és presbiteri üléseket vezetnek, de számukra teljességgel megoldhatatlan az egész gyülekezet gondozása.

Az üldöztetés ideje

A levelezés Kálvinnal 1549-ig, 8 évre megszakadt. Az oka sok minden lehetett, jól mentek dolgaik, nem volt miért Kálvinhoz fordulni, vagy éppen nem voltak megelégedve Kálvin őket ért 1540-es elmarasztalásával. A cseh testvérek I. Ferdinánd király által 1547-ben ellenük indított üldözés után újra írtak Kálvinnak. A levél írója Cervenka volt, aki beszámolt szomorú helyzetükről, és tudatta Kálvinnal a Baselben tanuló néhány diák nevét, köztük Blahoslaw Jánosét.[10] (Corp. Ref. XX. 4155. 395–397, 1549. október.)

Nézzük Cervenka levelének részletét:

„Pars ecclesiarum cum ministris quoque regis Ferdinandi edicitis sedibus suis propter constantem professionem evangelii eiecta in Prussiam, Sauromatis, Lituanis Scitisve vicinam concessit. Domino eis illic qualecunque domicilium concedente, reliquae Baronibus subiectae sub gravissimo onere tribulationum gemunt, omni sanctarum administrationum libertate eis interdicta, ad amplectendas Antichristi abominationes vi coguntur. Ministri quidam in carcerem coniecti misere torquentur. Quorum ex numero est ille Ioannes Augusta ad quem olim humanitas tua scriptum dederat." („Az eklézsiák egy része a lelkészeikkel együtt Ferdinánd király rendelkezésére helyükből az evangélium állhatatos megvallása miatt számkivetve Poroszországba, a szarmaták, litvánok és szkíták szomszédságába távozott. Az Úr nekik ott valamilyen otthont engedett, a többiek báróknak alávetve legsúlyosabb gyötrések terhe alatt nyögnek, meg lévén tiltva nekik minden szent szolgáltatás szabadsága, erővel kényszerítik őket az Antikrisztus utálatosságainak elfogadására. Némely lelkészek börtönbe vetve nyomorultul kínoztatnak. Közöttük van az az Augusta János, akinek egykor Emberséged írást küldött.")

A cseh testvérek a levél szerint Morvaországba, Poroszországba és a magyarokhoz (szkítákhoz) kellett hogy meneküljenek, mert nem akarták feladni reformált hitüket.

1560-ból több levél maradt ránk. A cseh testvérek Kálvinhoz írt, május 11-én kelt leveléből (Corp. Ref. XVIII. 85–87. o.) idézek a 86. oldalról:

„Quibus quum nos strenue resistere oporteat, omnino curandum est ut omnes unum simus in domino: et si quae dissensiones et discordiae suppullulare inciperent, in spiritu lenitatis componerentur, ne quid per contentiones fieret de quo vel ii qui extra sunt conqueri iuste possint. Eam ob causam hos duos in Domino fratres ad humanitatem tuam et symmystas tuos mittimus, ex quibus et vos statum rerum nostrarum (et nos vicissim vestrarum) intelligere poterimus..." („Mindenképpen gondoskodnunk kell róla, hogy akikkel szigorúan szembe kellene szállnunk, azokkal is mindnyájan egyek legyünk az Úrban: és ha valamely nézeteltérés és széthúzás kezdene támadni, a szelídség lelkével simíttasson el, nehogy olyasmi essék a viták által, amiről akár azok, akik kívül vannak, panaszt tehessenek. Ezen okból ezt a két testvért az Úrban elküldjük Emberségedhez és beavatott társaidhoz, tőlük megismerhetitek dolgaink állását [ahogyan kölcsönösen mi is megismerhetjük a tieiteket]...")

Láthatjuk, levelükben igyekeznek barátságos hangon írni Kálvinnak, részben azért, mert sokáig nem írtak, részben, mert reálisan felmérték saját helyzetüket és más protestánsokét, melyben nem lehet szó széthúzásról, hanem csakis összetartásról. Az esetleges vitás kérdéseket pedig mind Kálvinnal, mind társaival szeretnék megbeszélni. Ez a bizalom jele és azé, hogy számukra Kálvin döntése, teológiai gondolkodása a mérvadó.

E levél alapján a cseh testvérek és Kálvin újbóli személyes találkozásáról 1560-ból van adatunk. A testvérek Herbert Pétert és Rokita Jánost bízták meg,[11] hogy menjenek el Kálvinhoz Genfbe. (Rokitát útközben sikerült lebeszélni útjáról, többek közt Vergeriónak, a württembergi király tanácsosának.) Tisztázniuk kellett a hitvallásuk és apológiájuk körül felvetődött problémákat, például az úrvacsora tárgyában. Erről a genfi reformátorok már tárgyaltak, de úgy, hogy az érintettek nem voltak jelen. A testvéreket sértette, hogy Kálvin eddig nem írta meg nekik kifogásait, hanem azokat másokkal tárgyalta meg, és mások informálták róluk Kálvint, egyébként tévesen. Azt akarták, hogy Kálvin első kézből értesüljön a testvérek hitbeli és más dolgairól. Az

ügy fontosságát és a cseh testvérek püspökének kérését szem előtt tartva Kálvin nem egyedül, hanem Genf lelkészeivel együtt fogadta Herbertet. Most lehetőségük volt, hogy tisztázzák a vitatott kérdéseket. A tanácskozás eredményét olvashatjuk a Kálvin által fogalmazott és általa, valamint 12 társa által aláírt levélben. (Corp. Ref. XVIII. 3222. 126–131. o.)[12]

Kálvin válasza

Részletek a levélből:

„Si Stancari, Georgii Brandatae, et aliorum turbulentos impetus in Poloniam convertit Satan, nonne vestrum est succurrere? Si negligitis, videte ne forte vobis aliquando desint fratrum subsidia… Quo minus alii ad alios accedant, impedit controversia de communicatione carnis et sanguinis Christi: cuius obstaculi tollendi causa censuimus quaerendam esse hinc inde commodam et dilucidam explicationem. Si consilium hoc vobis displicet, experientia tandem docebit rectum et salubre fuisse: quanquam non putamus vos adeo morosos esse ut illud repudietis." („Ha Stancarusnak, Blandrata Györgynek[13] és másoknak viharos támadásait Lengyelország ellen fordítja a Sátán, nemde a ti dolgotok segítségükre sietni? Ha nem törődtök vele, meglássátok, nehogy történetesen valamikor nektek hiányozzon a testvéri segítség… S mivel még kevésbé csatlakoznak mások másokhoz, elrekeszt a szembenállás a Krisztus testében és vérében való részesedéstől: ennek az akadálynak az elhárítása okából tanácsoltuk, hogy mostantól keresni kell az alkalmas és világos magyarázatot. Ha ez a tanács nektek nem tetszik, a tapasztalat majd megtanít, hogy helyes volt és üdvös: mindazonáltal nem véljük, hogy annyira makacsok volnátok, hogy ezt a tanácsot visszautasítsátok.")[14]

Ehhez a levélhez kapcsolódik Kálvin véleménye a Cseh Hitvallás úrvacsora-tanításáról, melynél nincs konkrét dátum megadva, hogy mikor keletkezett, de a Corp. Ref. XIX. 3221. 126. oldalon való elhelyezése és az 1-es lábjegyzet arra utal, hogy a *„Censurae theologorum Helveticorum in Confessionem Fratrum Bohemorum"* (A helvét teológusok bírálata a Cseh Testvérek Hitvallásáról) 1560-ban íródott.

A levélben kifejtik: *„In explicatione mysterii coenae dominicae adhibenda est clara expositio verborum Domini, ne posteris ulla ansa disputandi relinquatur. Nimis breviter et fere concise asseri panem esse corpus et vinum sanguinem Christi. Modum excessisse liberius contra omnes scribendo qui verborum Christi expetunt expositionem, et si omnem interpretationem respuant fastidiosi videri possint… Obscuritas tollenda est clara expositione quae non pugnet neque cum Augustana neque fratrum confessione."* („Az Úr vacsorája titkának magyarázatában az Úr szavának világos értelmezésére van szükség, nehogy az utódoknak valami ürügye maradjon a vitára. Nagyon röviden és mintegy összevontan kell tárgyalni, hogy a kenyér teste és a bor vére Krisztusnak. Akik Krisztus szavainak magyarázatát keresik, s mindenkivel vitázva írnak, könnyen áthágják a mércét, amikor pedig minden magyarázatot visszautasítanak, dölyfösnek látszanak… A homályt meg kell szüntetni világos előadással, amely ne harcoljon sem az Augustanával, sem a testvérek hitvallásával.")

Kálvin leveleiből nem csak a határozott, jól felkészült reformátort látjuk, de a

lelkigondozó lelkészt is, a mások ügyével törődő reformátort, aki kész vigasztalni, felhívni a figyelmet az üldöztetésekre, azok okaira, a bajban lévők megsegítésére, az értük való imádságra. A cseh testvérek sincsenek egyedül, a reformált gyülekezetek családjába tartoznak, ahol imádkoznak érettük. Az 1560-as levelében az egymás megértése, segítése, a dogmatikai dolgokban való világos fogalmazás a fő üzenet. A saját hitük és nem a mások támadása kell hogy jellemezze a cseh testvérek életét és gondolkodását. Sajnos a levélben semmi konkrétum sincs, még a Hitvallás érintett fejezetét sem nevezi meg Kálvin. Az 1535-ös Hitvallásban a XI. fejezet szól az úrvacsoráról.

A Herbert-levél

A tanácskozásról Herbert Péter is részletesen beszámol (C.R. XVIII. 123–126. o.). Levelében örömét fejezi ki a találkozás felett, mely a testvéri szeretet szép példája a sok ellenségeskedés és viharos idő közepette. Nem hallgathatta el Kálvinnak a testvérek érdekében tett jobbító szándékú észrevételeit sem. Mint írja: Kálvin szerint Confessiójuknak határozottnak, tisztán, egyértelműen megfogalmazottnak kell lennie, kerülnie kell a kétértelműséget és a túlzott tömörséget. Kálvin az Apologia hangnemét is bírálta, mert az indulatos azokkal szemben, akik elégedetlenek a Confessióval.

Valóban fontos mozzanata ez a reformációnak mind Kálvin, mind pedig a cseh testvérek számára. Jól mutatja, hogy a testvérek milyen jelentőséget tulajdonítottak Kálvin véleményének, hiszen ők a reformáció helvét irányát tartották a maguk számára mértékadónak. Herbert elfogadta Kálvin tanácsát, és a kálvini javaslat szerint elkészítette az új úrvacsorai részét a Confessiónak, melyet a testvérközösség 1564-ben el is fogadott.[15] A cseh testvérek e hitvallását 1573-ban cseh nyelven is kiadták, és ez jelent meg kis változtatásokkal 1607-ben,[16] majd 1869-ben.

A csehek az 1564-es hitvallást nyújtották be II. Miksa császárnak (1564–1576), aki pártfogolt egy közös protestáns cseh hitvallást. Ez – a Confessio Bohemica – 1575-ben létre is jött, de csupán politikai okból, mivel mind a cseh lutheránusok, mind a cseh testvérek megtartották saját hitvallásukat, és ezt az újat nem használták. A Confessio Bohemica egyébként 2/3 részben a Confessio Augustanát, 1/3 részben a cseh testvérek 1535-ös hitvallását követte.[17] Később ez a közös hitvallás szolgált alapul II. Rudolf 1609-es felséglevéléhez, mely biztosította a protestánsoknak is a vallásszabadságot. Ilja Burián tanulmánya szerint a 16. század második felében Csehországban a lakosság vallási megoszlása a következő volt: 1/3 ócseh, vagyis cseh testvérek, 1/3 lutheránus, 1/3 római katolikus.[18] A reformációt követő évszázadokban a cseh protestánsoknak sok üldöztetést kellett elszenvedniük, de mind a lutheránusok, mind a cseh testvérek fennmaradtak.

1918-ban létrejött az Evangéliumi Cseh Testvéregyház az Ágostai és a Helvét Hitvallást követők között úgy, hogy egy egyháztestté szerveződtek, s tiszteletben tartották egymás hitvallását. A cseh testvérek kérésére a Testvéregyház elfogadott hitvallása lett a Confessio Bohemica és az 1535-ös hitvallás is.[19]

JEGYZETEK

1 Belényesi Gergely levele Kálvinhoz, Strasbourg, 1545. március 26. in Corpus Reformatorum. Brunsvigae. XXX. 52–55. Szabó József, A Kálvint meglátogató magyar, Protestáns Szemle, Budapest, 1911, 260. o. Kaprophontes Ferenc levele Kálvinhoz. Wittenberg, 1561. december 26. in Corp. Ref. XLVII. 206–208. Szabó József, Egy magyar ifjú levele Kálvinhoz, Protestáns Szemle, Budapest, 1911. 95. o. – **2** Méliusz levele Bullingerhez, Debrecen, 1569. április 27. in Zürichi Állami Levéltár, E. II. 367. facs. 416–418. o. E levélben Méliusz az eretnekség: Servet, Blandrata és az erdélyi Dávid Ferenc miatt ír. Béza leveleit Méliusznak, 1570. március idusa előtt 7 nappal és 1570. június 18-án írta Genfből. Béza köszöni Méliusz küldeményét, tanulmányait és sajnálja, hogy a két magyar diák, Thury és Paksy már nem tanulnak Genfben, hogy segítsenek neki Méliusz kézírását olvasni. in Lampe-Ember, Historia ecclesiae reformatae in Hungaria et Transylvania, Utrecht. 1728, 268–271. o. – **3** II. Richárd 1382-ben vette feleségül Annát, IV. Vencel király családjának tagját. – **4** A táboriták nevüket székhelyükről, a Tábor-hegyről kapták. – **5** Ilja Burian, A cseh reformáció és kapcsolatai a magyar reformációval, Theologiai Szemle, 1988/3. Budapest, 168–172. o., Karl Heussi, Az egyháztörténelem kézikönyve, Budapest, 2000. – **5** Warga Lajos, A keresztyén egyház történelme, I. Sárospatak, 1880. – **6** Fabiny Tibor, Az Ágostai Hitvallás a kelet-európai protestantizmus számára, Theologiai Szemle 1980/3. 156. o. XXIII. évf. – **7** Fabiny. i. m. 156. o. – **8** Loesche György, Kálvin hatása és a kálvinismus Európa keleti országaiban, Debrecen, 1912. 19. o. Cervenka levele 1549-ben Kálvinnak, melyben jelzi, hogy levelét 1540-ben Augustának átadta. C.R.XX.395. – **9** Loesche i. m. 19. o. – **10** Blahoslaw volt, aki az Új Szövetséget cseh nyelvre fordította le. – **11** Loesche, i. m. 20. o. – **12** Ezek a következők voltak: I. Calvinus, P. Viretus, F. Bourgoinus , R. Calvetus, M. Copus, I. Macarius, L. Enocus, N. Colladonius, F. Morellanus, G. Carmelus, A. Cevallerius, F. Beraldus, I. Tagautius – 13. Stancarus arianus volt és a homousiost vallotta. – **14** Helvét teológusok: Kálvin, Wolfgang Musculus, Rodolph Gualtherus, Viret, Bullinger rövid véleménye olvasható a Confessio Bohemicáról. C.R. XVIII. 126–128. o. – **15** Kúr Géza, Cseh-magyar református történeti kapcsolatok. Komárom, 1937. 9. o. – **16** Béza észrevette, hogy az 1573-as hitvallásban az úrvacsora még mindig nem kálvini, és közölte is a testvérekkel az 1576. január 16-án, Stephanosnak, a morva testvérek püspökének írott levelében. – **17** Fabiny, i. m. 156. o. – **18** Ilja Burián, i. m. 170. o. – **19** Ilja Burián, i. m. 168. o. és Fabiny i. m. 158. o.

FELHASZNÁLT IRODALOM

Corpus Reformatorum, Ionnis Calvini, Opera quae supersunt omnia ed. G. Baum, E. Unitz, E. Reuss, Brunsvigae, 1886. (lásd: Corp. Ref.)

F. A. Lampe-D.P. Ember, Historia ecclesiae reformatae in Hungaria et Transylvania, Utrecht, 1728.

L. Niemeyer, Collectio confessionum in ecclesiis reformatis publicatarum. 1840. Lipsiae.

Karl Heussi, Kompedium der Kirchengeschichte, Tübingen, 1991. fordításban: Az egyháztörténet kézikönyve, Budapest, 2000.

Rudolf Stickelberger, Kirchengeschichte für jedermann, Zürich, 1948.

Bucsay Mihály, Belényesi Gergely Kálvin magyar tanítványa, Budapest, 1944.

F. Balogh, History of the Reformed Church of Hungary, 1907.

A. S. Ungvárhy, The Hungarian Protestant Reformation in the sixteenth century under te Ottoman impact. 1989.

Loesche György, Kálvin hatása és a kálvinismus Európa keleti országaiban, Debrecen, 1912.

P. F. Barton, L. Makkai, Consessiones Ecclesiarum Evangelico-Reformatorum a.c et h.c. Europae Cenrto-Orientalis tempore reformationis III/1 1564–1576, Budapestini, 1987.

Ilja Burián, A cseh reformáció és kapcsolatai a magyar reformációval. Theologiai Szemle, Budapest, 1988/3. 168–172. o.
Fabiny Tibor, Az Ágostai Hitvallás a kelet-európai protestantizmus számára, Theologiai Szemle, Budapest, 1980/3 155–159. o.
Márkus Mihály, Kálvin, az európai reformáció szervezője I-II. Theologiai Szemle, Budapest, 1989/3. 275–281. o. és uo. 1990/1. 34–42. o.

DR. PETRŐCZI ÉVA

Kálvin magyar puritán tanítványa, Tarpai Szilágyi András

Néhány esztendővel ezelőtt egy hosszabb tanulmányban elemeztem Pápai Borsáti Ferenc puritán szellemiségű, magyar és latin változatban is megjelent barokk eposzát, Rákóczi Zsigmond haláláról.[1] E tanulmányban annak idején nem tértem ki a *Metamorphosis Sigismundi Rákóczy* (1656)[2] egyik vendégszövegére, egy Tarpai Szilágyi András prédikátor tollából származó ajánlólevélre. Ugyanezen ajánlólevél – és számtalan más mű, köztük a legtöbbet emlegetett *Pápisták kerengője/keringője* (Sárospatak 1661) – szerzője egy olyan értekezést is közreadott, amelynek most, a Kálvin-évek időszakában különös jelentősége van. Az 1624-ben, valószínűleg Tarpán született szerző[3] először Debrecenben tanult, majd 1649-ben az utrechti, ezt követően pedig 1651. március 11-én a leideni egyetemre iratkozott be. Angliában nem járt ugyan, de a puritán presbiteriánus eszmék holland közvetítéssel is hatottak rá. 1653-ban visszatért Magyarországra, ahol a váradi iskola rektora, s bihari lelkész lett. Még 1656 végén is ott tartózkodott, itt írta meg a Pápai Borsáti szöveghez említett ajánlólevelét. 1658-ban sárospataki lelkész lett, innen 1659-ben Ungvárra ment, ahol esperesi hivatalt nyert. Valószínűleg Fogarason halt meg, 1673 után.

Érthetetlen módon gyakorta kimarad gazdag és meghökkentően modern életművének taglalásából (amelynek egyik szomorúan időszerű darabja a *Libellus repudii et divortii Christiani*, ez az írása latin címmel, de magyarul jelent meg Sárospatakon, s témája a válás keresztyéni értelmezése!) egy nagyon fontos publikációja. Ez pedig nem más, mint a *Szegények prókátora, Avagy Az adás, vévés, kölcsönzés és usora felől való igazgatás, melly bizonyos Kérdésekben és arra való Felelésekben bé-foglaltatott, és az Isten népének épületire ki-bocsáttatott.* A Veresegyházi Mihály nevezetes, oly sok puritán szellemű műnek otthont adó nyomdájában 1675-ben megjelent traktátus digitalizált példánya (továbbá a válásról szóló Tarpai-disputa is) Pénzes Tiborc Szabolcs jóvoltából, erdélyi kutatóútja egyik eredményeként került a KRE Puritanizmuskutató Intézetének birtokába, tervezett Puritán Kiskönyvtárunk két első kiadványaként. Tarpai Szilágyi Andrással kapcsolatban számos forrás, legutóbb Csorba Dávid könyve kiemeli, hogy folyamatos levelezésben állt Coccejusszal, s gyakorta kért tanácsokat tőle – éppen Váradról – a hazai tudományos vitákhoz.[4] Ez a Coccejuson edzett polemizálás jól érzékelhető a *Szegények prókátora* pattogó, életteli kérdés-feleleteiben.

Itt nem mulaszthatjuk el megemlíteni azt sem, hogy a Tarpai Szilágyi expressis verbis modelljeként feltüntetett kálvini gazdaságpolitikai-gazdasági etika, ezen belül pedig különösen is az ő kamat- és uzsoraelmélete – sajnálatos módon, a jelenlegi gazdasági világválság következtében – külföldön is, Magyarországon is az érdeklődés homlokterébe került. Így többek között a Bázeli Egyetem reprezentatív, 2009. március végi konferenciáján, ahol Christoph Stückelberger svájci egyetemi tanár *„Ne végy kamatot a szegényektől" – Kálvin gazdasági és banketikája* címmel tartott plenáris előadást. Ebben a dolgozatban is központi helyet kapott Kálvin jóformán „tízparancsolati ismertségű", igen gyakran idézett hét pontja, amelyeket kortárs magyarországi tudományos fórumon legutóbb a Sárospataki Teológiai Akadémia kiváló kanadai vendégprofesszora, Frank Sawyer elemzett.[5] E bázeli előadás egyik részcíme eszmeileg közeli rokona a mi Tarpai Szilágyink 17. században megfogalmazott gondolatmenetének is: „Istenhit, mohóság és a pénzben való hit helyett."[6]

Frank Sawyer a következőképpen foglalja össze Kálvinnak ama híres, Claude de Sachin kereskedő kérdéseire válaszoló 1545-ös levele nyomán a kamat és az uzsora kérdésében megfogalmazott alaptételeit: „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 tettünk eleget a keresztyén jótékonykodásnak, a mások ingyen megsegítésére. c) Nem szabad olyan feltételeket támasztanunk másokkal szemben, amelyeket mi magunk nem kívánunk 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."[7]

Kálvin természetesen nem csupán a Sachinnek szóló válaszában foglalkozott a keresztyén gazdasági etika kérdéseivel. Azonban, míg abban a szövegben valósággal közgazdászi „szárazsággal" és tárgyilagossággal fogalmaz, addig másutt olyan szenvedéllyel, olyan érzelemteli módon ostorozza az uzsorát, mint több akkori emberöltővel később a mi Tarpai Szilágyi Andrásunk. *Kommentárjai*-ban például ezt írja a 15. zsoltár 5. verse – „Pénzét nem adja uzsorára és nem vesz el ajándékot az ártatlan ellen"[8] – nyomán: „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 létfenntartásuk eszközeit nehéz munka árán szerzik meg…, addig az uzsorások kényelmes tétlenségben ülnek, és sarcot szednek a másik ember munkájából."[9]

Általánosabban, de annál nagyobb szenvedéllyel fogalmaz e kérdésekben Kálvin, amikor Máté, Márk és Lukács evangéliumát magyarázza: „Az az általános vélekedés, hogy kinek-kinek attól függ az életboldogsága, mentől többje van, és mivel a gazdagságot gondolják a boldog élet alapjának, innen ered a vágyak ama féktelensége (ti. a pénzvágyé), amely égő kemenceként bocsájtja ki a maga hőségét, s mégsem szűnik meg belsőleg hevíteni. Megszűnik az Isten hatalma ott, ahol a vagyon jut uralomra. Nem lehetetlen ugyan, hogy a gazdagok is szolgáljanak Istennek, de szükségképpen kivonja magát Isten uralma alól, aki a gazdagsága szolgálatára adja magát."[10]

Ha a fenti és további Kálvin-szövegek tanulmányozása után kezdjük alaposabban

elemezni Tarpai Szilágyi gondolatait, már első olvasásra feltűnhet nekünk, hogy az ő felháborodása – ha ez lehetséges – még keserűbb, még ostorozóbb, mint választott mesteréé. Vajon miért? Kovács György, a Szegedi Tudományegyetem Gazdaságtudományi Karának munkatársa figyelmeztet bennünket egy eléggé nem hangsúlyozott tényezőre, *Protestáns identitás és kapitalizmus* című, részben Max Weber-i gyökerű, de az ő nagyhatású művén több ponton túl is lépő publikációjában.[11] Nevezetesen arra, hogy felül kell vizsgálnunk Sebestyén Jenő 1911-es, túlzottan leegyszerűsített tézisét arról, miszerint nálunk a kálvinizmus etikai rendszerének a svájcinál és a hollandiainál lassabb fejlődése a hitélet nem kellően erős voltában keresendő.

A 17. század második felére, Tarpai Szilágyi írásának keletkezési idejére gondolva semmiképpen nem hagyhatjuk ki a számításból a még akkor is javában fennálló török uralmat (emlékezzünk: Várad 1660-ban esett el, s szerzőnk a városból menekülők közt volt!) s annak kegyetlen adórendszerét. Még a mai nyelvben is használatos „harácsolni" szavunk is erre az időszakra emlékeztet, s a nem mohamedán hitű alattvalókra kivetett, egy magyar forintot kitevő, „harádzs" nevű adóra emlékeztet.[12] Nagyvárad, az ottani rektori és papi teendők, s a város fájdalmas veszte főszereplővé emelte ezt a települést Tarpai Szilágyi András életében. Uzsoraellenes munkáját is egy onnan elszármazott nemesembernek, Váradi Belényesi Ferencnek, a helyi református eklézsia legelkötelezettebb patrónusának ajánlotta.

A drámai hangvételű *Ajánló Levél*-ből már visszaköszönnek Kálvin Máté, Márk és Lukács evangéliumához fűzött kommentárjai, bár a választott tanítómester említése csak jóval később következik a szövegben. Azonban már ebből a beköszöntőből, ebből a szerzői vendégszövegből is megismerhetjük Tarpai Szilágyi szándékait, temperamentumát, sőt bölcs realitásérzékét, amennyiben tudatában van annak, hogy írása csak igen kevesekre fog hatni: „Tudom, ki únnya, ki megmeg-neveti, ki-rögzött ösvenyétül, nem hogy illy rövid szóval való tanáccsal; de hoszszú beszéddel sem távozik el, hanem szokott rosz praxisában csak meg-mered; de szinte elég nékem, ha csak kevesen lésznek is kiknek fejekben bé-fér jó tanácsom."[13] A *Szegények Prókátora* szerzője főszövegének első komoly érveit a Szentírás sokféleképpen idézett-interpretált „Jézus és a kufárok"-epizódjából meríti, Chrysostomus egyházatya nyomán: „…némellyek ugy itélnek, hogy nem szabados és illetlen a' keresztény emberhez (ti. már maga az adás-vevés is), mellyre hozzák elő Chrysostomust, ki így mond: Homil. 38. in Matth. Kiűzvén az Úr a Templombúl az adókat és vivőket, azt jelenti, hogy a kalmár soha nem tetczic Istennec, ismét, egy keresztyénnec sem kell kalmárnac lenni, vagy ha az akar lenni, vettessék ki az Ecclesiából…"[14] Szilágyi abszolút biztos realitásérzékkel igazítja helyre az egyházatyát (akinek kérlelhetetlen nézőpontját valószínűleg csak az ellenpontozás, a polémia élesítése kedvéért hozta elő!): „A' nyereség… semmi szükséges v. tisztességes dolgot nem foglalbé magában; de vétkességet sem… ha a vég azért jó lejénd, a' nyerekedés-is jó lészen, ugy mint hogy a' kereskedő, vagy háza népét jobb módgyával tarthassa, ugy hogy a' szegényeknek, és az Urnak dicsőségére adakozhassék."[15] A fenti megengedés bármely hazai mezőváros hitbuzgó kalmárjainak tetszését bízvást elnyerhette.

A szerző tapasztalatainak „nemzetközi" jellege, elsősorban leideni peregrinációjának emlékei is belejátszanak például a marhakereskedelemről való elmélkedésébe, amelyben megjelenik a Hollandiában már akkortájt napi gyakorlatnak számító, de nálunk még nem

honos árverés fogalma: „E' regula szerint lészen az, hogy az el-adó marha az auction (ez Belgiumban majd kótya-vetye forma), kótya vetyén vagy ha valaki közönséges helyen kiáltattya-meg el-adó javát, kisebb árra légyen mint másképpen szokott lenni."[16] Az értekezés legfontosabb fejezete az uzsoráról szóló, negyedik számú kérdés-felelet. Az uzsora kategóriáit itt sokkal inkább szubjektív, költői, mintsem tudományos módon adja meg: „Az elsőnek (ti. az uzsorának) illyen külömböztetési haszon hozó, vagy mellyesztő, segítő, vagy maró, fogyasztó, mértékletes, vagy mértéktelen."[17]

Szerzőnk azonban nem csupán átlagos képzettségű, hanem teológiai műveltségű célközönséggel is számol, amikor megismétli ugyan az előbbi „zabolátlan" besorolásokat, de egy héber szóval egyszersmind bibliai távlatot is ad nekik: „Az három rendbéli dolognak meg-külömböztetések szerént, tegyük-le az igaz értelmet. 1. Szabados az haszonhozó, s nem mellyesztő usora, mellyek rágó és maró usorának is mondatik, nérech, segítő usora az, melly a' kölcsönt vévőnek jó hasznával, nem kárával vagyon és a' mellyben a' jó szeretetnek és igasságnak vagy egyenességnek helye vagyon."[18]

Tarpai Szilágyi kiváló arányérzékkel váltogatja szövegében az otthonos, az ismert, a hazai gyakorlatban is meghonosodott kölcsönadási-vevési módszereket, illetve gyakorlatot, s a Nyugat-Európából hozott példákat: „Ezt sem kárhoztattya senki, mikor valaki másnak bizonyos summa pénzt ád, és ama' zálogba veti, vagy szántó földeit, vagy kaszálló réteit, vagy szőlejét és az mind addig birja, esztendőnként való hasznát elis veszi, míg néki a' summát amaz le nem tészi. 3. A' társaságos kereskedést-is helyben hadgya minden ember, midőn valaki kereskedhetnék, de nincsen pénze, a másiknak penig pénze vagyon; de nem kereskedhetik, ha ezek egyben társalkodnak, és a' pénzes adgyon pénzt a' másiknak és az kereskedgyék, ezek osztán a' nyereséget meg-osztyák a' szerént a' mint meg-alkudtunk vólt."[19]

A *Szegények Prókátora* minden kétséget kizáróan legbiblikusabb részlete a 2Móz 22,25 a 3Móz 25,35 és az 5Móz 23,19 részletes elemzése. Ez a három bibliai locus nem a bárkinek, hanem a vér szerinti és a hittestvéreknek való kölcsönzés szabályairól szól. Szilágyi András így summázza e kölcsöntípus lényegét: „Nem átallyában tilt (ti. az Úr) minden usorát, hanem csak némelly usorát, ugy mint a' mellyet kivánnánk a' szegénytől, és szükölködőktül, és kétség nélkül azt, melly felebarátunknak rontója, marója vólna; mint kifejezi Moses 5. Mos. 23.20. Az idegeneknek adgy usorára. E' mi feleletünket el-akarják rontani ellenzőink: Elsőben e' szón való kapdosást nésech, melly marást tészen, kárpállyák bennünk, mert (ugy mond) csak a szónak jegyzéséből nem hozhatni-ki bizonyosan erősséget, osztány nem lehet olly usora, melly marós nem volna, és fogatlan,tovább(á) vétünk e feleletben amaz ellen mint te magadat (ti. úgy szeresd felebarátodat, mint tenmagadat, akkor is, ha tartozik neked, P. É.) nem elég, hogy csak ne marjon az usora; hanem, hogy használlyon is, végre az irás más-nével is nevezi, ugy mint tárbit, melly nevekedést, vagy többülést tészen."[20]

Ahogyan ezt a fenti idézet bizonyítja, Tarpai Szilágyi minden kétséget kizáróan jó bibliai filológus, az árnyalatokra, a kifejezések helyi értékére ügyelő hebraista volt. Arra, hogy Tarpai Szilágyi András az uzsora megengedett és meg nem engedett kategóriáit éppen a dolgozatom első részében idézett, Béza kiadása jóvoltából a mi teológusaink körében is hamar elhíresült Kálvin-levélből veszi, az alábbi idézet a bizonyíték: „Még-is tovább mennek s' azt kérdik: miért hogy a' szegénynek nem szabad usorára adni, a' gaz-

dagnak penig szabad? azért-é hogy a gazdagnak nagyobb rakása vagyon; noha a' ki igy beszél a' nagy Calvinusnak szavát tekeri, ki igy mond értelmessen; gazdagabb és kára nélkül el lehet annélkül. De nem az a' szándék és fel-tett czél; hanem a' szegény azért kér kölcsön, hogy abból éllyen:a' gazdag penig, hogy ő abból nyerekeggyék és az ő javát nevellye."[21]

Egy, a közelmúltban megjelent gazdaságtörténeti tanulmány így foglalja össze Kálvin gazdasági etikájának lényegét, ezúttal nem teológusi, bár biblikus elemekben is gazdag, mégis egyértelműen közgazdászi stílusban: „Kálvin gazdaságetikája feloldotta az elmélet és a gyakorlat közötti több évszázados konfliktust. Pénz- és kamatelméletét elsőként egy 1545-ös levelében (De usuris, már idéztük, P. É.) fejtette ki, majd az 1554-ben publikált, Mózes II., III. és V. könyvének részleteihez írott kommentárokban, az 1557-es, a 15. zsoltárt (ugyancsak tárgyaltuk itt, P. É.) magyarázó írásában és végül az 1565-ben megjelent, Ezékiel próféta szövegrészletéhez írott magyarázataiban … cáfolja az eddigi filozófiai-teológiai hagyományt, (beleértve Luther szigorú kamattilalmát is! P. É.) amely szerint a kamat idegen a Szentírás szellemétől… Fontos megemlíteni, hogy Kálvin (s szorosan az ő nyomában járva Tarpai Szilágyi András is! P. É.) kétféle kölcsönt különböztet meg: az egyik a fogyasztási kölcsön, (pret de consommation), a másik pedig a produktív kölcsön (pret de production). A fogyasztási kölcsön nem képvisel termelőerőt az adós számára, és így semmiféle elismerés vagy jutalom nem jár érte. A kölcsönnek ez a fajtája a megélhetést, a megsegítést szolgálja, karitatív jellegű, kamatmentes kölcsön."[22]

A téma időszerűségét mutatja, hogy nem csupán a már idézett bázeli plenáris előadásban, de a magyar Kálvin-megemlékezéseken is egyre gyakrabban kerülnek elő a gazdaságpolitikai, gazdaságetikai vonatkozások. Így Kiss Csongor közgazdász egyik szabadegyetemi előadásán is. Ez az előadás hívta életre Tóth Zsigmond *Kálvin és a gazdaságpolitika* című, tanulságos cikkét: „Kálvin példáiból kitűnik: nála elsősorban a kereskedelmi hitel létjogosultsága volt a kérdés, a fogyasztási hitel kamatmentességét nem kérdőjelezte meg… Megjegyezzük, Kálvin azt a gazdasági körülményt nem vette számításba, hogy a kereskedő, aki áruvásárlásra vesz fel hitelt, végeredményben beépíti a kamattal növelt visszafizetési kötelezettséget portékája eladási árába. Ha viszont az árnak része (az áremelésnek pedig előmozdító tényezője) a kamat – mint járadék –, mely minden fogyasztót érint, akkor vásárlásaikon keresztül végső soron a szegények is fizetik a kamatot."[23]

Az egyértelműen kálvinista, sőt presbiteriánus szimpátiájú Tarpai Szilágyi András minden kétséget kizáróan Kálvin nézeteit, tanításait követi ugyan, értekezése egyik utolsó lapján azonban, ha nevét nem is mondja ki nyíltan, Luther jóval szigorúbb ítéletére utal: „Azoktúl, kiknél a' pénz gyümölcstelen, és meddő, nem kell usorát kivánni. Végre a' Pogányok, és még a régi jámbor Theologusok, kik az usorához keményen szóllottak nálunknál, akkorbéli és még mostan-is néhol uralkodó, hamis, maró, emésztő usoráról szollottak kétség nélkül."[24] Minden kálvini szemléletenyhülés elfogadása mellett – érdekes és valamelyest ellentmondásos módon – Tarpai Szilágyi mégiscsak Luther szigorához áll közelebb. Nézzük kérlelhetetlen ultima ratio-ját, fenyegető hangú végkövetkeztetését: „2. Kárhoztattya az Isten beszéde (ti. az uzsorát!) s' félő hogy az itéletben nagyobb ne légyen kárhoztatása. 3. Azt kell bánni minden kegyes jó léleknek, hogy senki nem bántya

efféle harapó uzsorás nyomorgatókat: mert ha meg-verné e' világi biró őket, amaz egész földnek nagy birája nem sajtolna országostól bennünket."[25]

Meghökkentő, s egyszersmind a magyar–zsidó történelmi párhuzamok modernizált, 17. század végi örökösének tekinthető gondolatot képvisel e néhány, nagyon indulatos záró mondat. Eszerint a sokat szenvedett, török és Habsburgok-tépte ország népének feje fölül sok-sok isteni büntetés, halálos veszedelem elhárulna, ha világi bíráink már e földön büntetést szabnának ki az uzsorások legkegyetlenebbjeire, vétkeik nagyságának függvényében. Tudjuk, hogy Tarpai Szilágyi tanult teológus volt, ez bizony mégis laikus és földönjáró logika a javából; bár kétségkívül érthető és indokolt e felfogása, a korszak apokaliptikus hányattatásainak ismeretében. A sokféle uzsorától nyögő, szenvedő mai magyarság számára pedig ellenállhatatlanul rokonszenves is!

JEGYZETEK

1 Petrőczi Éva, *Kertészeti metaforák a magyar puritán irodalomban,* in: uő, „*…mi lelkünknek éltető abraka*" Tanulmányok a magyar és angolszász vallásos irodalomról, Budapest, Fekete Sas kiadó – KRE Puritanizmuskutató Intézet, 2008, 64–76. – **2** E műről egy fontos korai szakcikk: Szilágyi Sándor, *Borsáti Ferencz ismeretlen alkalmi költeménye, 1656-ból,* Magyar Könyvszemle 18 (1887), 93–99. epa.oszk.hu/00000/00021/00077/pdf/mk_1887_093-099.pdf (2009. július 31.) – **3** Életéről és munkásságáról: Zoványi Jenő, *Magyarországi protestáns egyháztörténeti lexikon,* szerk. Ladányi Sándor, Budapest, A Magyarországi Református Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, 1977, 622. – **4** Csorba Dávid, „*A' sovány lelket meg-szépíteni" Debreceni prédikátorok (1657–1711),* Debrecen, Hernád Kiadó, 2008 (Nemzet, egyház művelődés, V), 89. – **5** Christoph Stückelberger, *Keine Zinsen von den Armen. Calvins Wirtschafts- und Bankenethik* = Calvin und die Wirkungen. Glaube gestaltet Gesellschaft. Ringvorlesung der Theologischen Fakultät der Universität Basel, Frühlingssemester 2009 – http://www.calvin09.org/media/pdf/theo/Stueckelberger_Calvins_Wirtschafts-u-Bankenethik_D.pdf (2009. július 26.), illetve: Frank Sawyer, *Kálvin transzformációs nézete,* Sárospataki Füzetek, 2009/2, 33–63. – **6** Christoph Stückelberger i. m. 4. – **7** Frank Sawyer i. m. 54. – **8** Károli Gáspár, *Szent Biblia,* Budapest, Bibliatársulat, 1968, 512. – **9** John Calvin, *Commentaries, Vol. IV.,* Grand Rapids, Baker Books, 2003, 212. – **10** Kálvin János, *Magyarázata Máté, Márk, Lukács evangéliumához, II. 165. és I. 125.,* ford. Rábold Gusztáv, Budapest, 1939, 40–42. – **11** Kovács György, *Protestáns identitás és a kapitalizmus szelleme* = Czagány László (szerk.), *A szociális identitás, az információ és a piac,* SZTE Gazdaságtudományi Kar Közleményei 2004, 105–123. http://www.eco.u-szeged.hu/tudkozlemeny/pdf/2004/Kovacs.pdf (2009. július 31.) – **12** Kovács György i. m. 112. – **13** Tarpai Szilágyi András i. m. A 5r–v. – **14** Tarpai Szilágyi András i. m. 12. – **15** Tarpai Szilágyi András i. m. 12–13. – **16** Tarpai Szilágyi András i. m. 18. – **17** Tarpai Szilágyi András i. m. 20. – **18** Tarpai Szilágyi András i. m. 21–22. – **19** Tarpai Szilágyi András i. m. 26. – **20** Tarpai Szilágyi András i. m. 29–30. – **21** Tarpai Szilágyi András i. m. 33. – **22** Bodai Zsuzsa, *A reformátorok gazdasági tanításai,* INCO Első magyar internetes folyóirat az információs korról 8, http://www.inco.hu/inco8/global/cikk5h.htm (2009. július 31.) – **23** Tóth Zsigmond, *Kálvin és a gazdaságpolitika,* Hegyközi Élet, 2009. február 4., http://hegykozcsatari.multiply.com/journal/item/81 (2009. július 31.) – **24** Tarpai Szilágyi András i. m. 38. – **25** Tarpai Szilágyi András i. m. 40.

DR. GAÁL SÁNDOR

Missziói impulzusok Kálvin teológiájában

Elkötelezett követői, tisztelő, szerető tanítványai lehetünk Kálvinnak, de ez aligha jelenthet egy olyanfajta elköteleződést, amely a hamisítás határait átlépve arra kényszerítene bennünket az ünneplés évében, hogy Kálvin életművéhez egy mai fogalmaink szerinti missziológiai művet párosítsunk. Ezért a cím becsületes óvatosságra int: impulzusok, tényezők, amelyek missziológiai szempontból kutatásra méltók, tárgyalandók Kálvin életművéből.

Mai lehetőségünket figyelembe véve a keresztyénség történelmének nagy léptékű térképen helyezzük el a nagy reformátor korát, s magát az életművet, hogy annak ma is aktuális üzenetéről hamisítás nélkül beszélhessünk. Ez a megengedett lehető legnagyobb lépték szerinti térképen az őskeresztyén misszió, az anyaszentegyház létrejötte és kialakulása, elterjedése és a modern kori misszióértelmezés és gyakorlat közé helyezi el a reformáció korát, benne Kálvint.

Az első, a keresztyénség kezdete, mint valóságos missziói kiindulópont áll előttünk. Azonban az utána eltelt századok missziójának madártávlatból való vizsgálata is szinte előre megköveteli azt a látást, tevékenységet, amelyet reformátorunk kortársaival együtt végzett. Az egyház önértelmezése vagy a világ által való megítélése vonatkozásában teljesen érett volt a helyzet – a keresztyén misszió kezdetéhez képest – arra, hogy újragondolja az egyház a maga eredetét, tanítását és e világban való megjelenését, egzisztálását, misszióját. Akkor is, ha ezt a kifejezést reformátorunk a többivel együtt nem az általunk megszokott gyakoriságban használta.

Jelen korunk vonatkozásában, amikor a misszióról beszélni egyházi életgyakorlatot és tudományos besorolást jelent, szintén azt jelenti, hogy a küldetésértelmezésben valóban megérett az idő arra, hogy a keresztyénség, az egyház önértelmezése nélküli missziós vállalkozásával felhagyjon. Indíték erre az egyház bevallott „sikertelensége". Az a sokszor megvallott tehetetlenségérzés, amely ki is mondatja, hogy az egyház bizonyos esetekben nem képes a rábízott evangéliummal megszólítani a világot. Pedig a reformátori értelmezés szerint *a missziót maga az evangélium végzi.*[1] Tehát képzeletbeli nagy léptékű térképünk harmadik pontja a mai kor, amely arra kényszerül, hogy visszafordul-jon a reformátori tisztázódáshoz az egyház léte, küldetése, Isten kijelentése, az Írás értelmezése tekintetében. Ezek megkerülésével aligha lehet a Missio Dei küldetésében részt vállalni, de még kevésbé abban részt kapni. Így nem kell kényszeredettnek éreznünk azt, hogy Kálvin születésének 500. évfordulóján tematikusan vizsgáljuk életművében, s vele együtt elkerülhetetlenül a reformáció korában a misszió fogalmát, illetve annak teljesülését. Erre bizonyíték nem egyszerűen Klaus Douglass stílusos könyvcíme[2] és annak tartalma, hanem az a korjelenség, amely lépten-nyomon a reformáció nyomvonalára kényszerít, s azon haladva segít az egyház önértelmezésében.

1. A reformátorok, s köztük Kálvin sem nevezhető mai teológiai terminológiánk szerint a misszió apostolának, a missziológia tudományművelés megalapozójának. Miért?

Erre a választ hadd adja meg korunk szaktekintélye, David Bosch mások nyomán.[3]

– Mindenekelőtt logikus és valós az, hogy a reformátorok koruk egyházának megreformálását tekintették fő feladatuknak, s a kor körülményeinek ismeretében minden erejüket erre is fordították.

– A protestánsoknak nem volt kapcsolatuk a nem keresztyén nemzetekkel, míg a katolikus nagyhatalmak már kiterjedt gyarmatbirodalommal rendelkeztek (Spanyolország, Portugália). A korabeli Európában levő pogány lappokat a 16. században a svéd lutheránusok segítették keresztyén hitre.

– A protestáns egyházaknak egyházszervezeti szempontból saját létük megmaradásáért kellett küzdeniük, mert az 1648-as vesztfáliai béke után nyílt lehetőségük egyházaik megszervezésére.

– Kevésbé sem elhanyagolható a reformátori tanítás eredményeként a szerzetességről való lemondás, hiszen ezzel, ahogyan az addigi és azutáni katolikus misszió igazolja, jelentős missziói eszköztől fosztotta meg magát a protestantizmus, s csak hosszú idő eltelte után jutott abba a helyzetbe, amikor hatékonysága tekintetében egy kicsit is versenyre tudott kelni a szerzetesi mozgalommal.

– S miért hallgatnánk el azt az igazságot, hogy a protestantizmus táborán belül kialakult tanbeli harcok, viták, szakadások jelentős mértékben lefoglalták az energiájukat, amelyeket esetleg más a népek felé irányuló misszióra fordíthattak volna.

2. Mivel járul Kálvin öröksége jelentősen a mai misszió értelmezéséhez és korszerű végzéséhez?

Erre nézve minden kényszeredettség nélkül egyöntetűleg és egyetértően jegyzik szakembereink a reformátori alapelveket.[4]

– Az egyedül kegyelemből való megigazulás tana, amelyről nem állíthatjuk, hogy mint tanítás egyáltalán nem létezett a korabeli katolicizmusban, hanem arról van szó, hogy a kegyelem nem egy a tanítások között, hanem minden tanítás tengelye. Köztudottan a reformátorok kiindulópontja nem az volt, hogy mit tud maga az ember tenni az üdvösségéért, hanem az, amit Isten megcselekedett ezért Krisztusban. Ennek következménye a misszió értelmezésére és fejlődésére nézve: a hit által való megigazulás tana erős ösztönzésül szolgálhatott a misszió munkájában, de bizonyos értelemben annak gátjaként is megnevezik, azzal a megokolással, hogy ha az Istené a kezdeményezés, akkor feleslegessé lehet minden emberi erőfeszítés mások üdvössége érdekében.

– A bűn fogalmának értelmezése, amely sokkal inkább az ember természete szerint való bűnös voltára irányítja a figyelmet, mintsem a katolikus felfogás szerint az ember felsorolható bűneire. Így került sor a szakításra Aquinói Tamás nézetével is, hogy ti. szerinte az emberi értelem egészséges és megbízhatónak mondható. Ez az emberértelmezés, bűnértelmezés segíthette rá az embereket nyomorult, elveszett állapotuk tudatára, s ez ébresztheti az ebből való szabadulás utáni vágyukat. Ez maradt ránk szép megfogalmazásban a Ravasz László-féle úrvacsorai ágenda 1. kérdésében: *„Hiszitek-e, hogy az Istentől igazságban, szentségben, ártatlanságban teremtett embernek esete folytán ti magatok is gyarlók, esendők és bűnösök vagytok?”* Ennek következménye a misszió értelmezésére és fejlődésére nézve: az, hogy ember eredendően bűnös voltának tanítása hozzájárult Isten tökéletes és hatalmas volta gondolatának megőrzésében, így a misszió valóban Isten kezdeményezésén és munkáján alapszik. Ugyanakkor az a téves nézet is kialakulhatott,

hogy mivel az ember úgy sem tehet semmit, képtelen változtatni a maga helyzetén, egy komor belenyugvást is eredményezhet.

– Ugyancsak kiemelkedő az üdvösség szubjektív dimenziója, az egyén megtérésének, újjászületésének kérdése, majd pedig az egyén felelőssége a közösség irányában. Ebből fakad a misszió értelmezésére és fejlődésére nézve a kötelezettség: hangsúlyozni, hogy kiemelkedő az egyéni felelősség és az egyén értékének középpontba állítása, de végletekig mehet az egyén szerepének túlhangsúlyozása a közösséggel szemben.

– S ebből következhetett a hívők egyetemes papsága elvének megfogalmazása, amelyet nem a reformáció teremtett, de újrafelfedezésének ténye elvitathatatlan attól. A misszió értelmezésére és fejlődésére nézve ez azt hozta, hogy ez az elv segített újra tudatosítani a minden hívő elhívatásából származó Isten iránti szolgálat kötelezettségét. De ebből eredeztették a szakadások csíráit, mivelhogy minden keresztyén sajátos módon értelmezheti az Isten akaratát.

– Nem következmények nélküli a Szentírás középpontba állításának ténye sem, hiszen ennek eredményeként a képiességgel szemben a szó, a látással szemben pedig a hallás jelentett prioritást. Ennek eredményeként változott meg a sákramentumok száma, és éppen a kálvini hagyományban a sákramentumok az igehirdetés alá rendeződnek. Átalakul a templom térszerkezete is. Melyből az fakad, hogy a szentírás-központúság véget vetni látszott a pápák és a zsinatok teljhatalmú döntésének, de utat nyithatott a „papírpápa" helyzet kialakulásához, hogy ti. a Bibliának önálló létet tulajdonítottak, s azt önműködőnek tekintették.

– Ehhez teszi még hozzá nagy hangsúllyal Pásztor János a Szentlélek munkájának kálvini felismerését és hangsúlyozását.[5] *Solo Spiritu Sancto*, mert egyedül a Szentlélek az, aki belevisz bennünket Istennek Krisztusban értünk végzett eseményláncolatába. Ennek hozzájárulása a misszió értelmezésére és fejlődésére nézve az, hogy a Szentlélek kiáradására való alázatos várakozás, Isten szuverinitásának elismerése, a lelki megújulási folyamatok siettetésének lehetetlensége. Ugyanakkor a későbbiek során pedig a közismert karizmatikus szélsőséges mozgalmak, amelyek a Szentlélek kizárólagosságát beteges fokon túlozták el.

3. Kálvinnak a misszió értelmezéséhez való hozzájárulásának egy másik impulzusa mindenképpen az írásértelmezésére irányítja a figyelmünket.[6]

Aligha lehetett nagyobb hozzájárulása a maga korában – így minden korban – a misszió teljesüléséhez, mint visszatalálni és visszavezetni az embert a kijelentés eredeti üzenetéhez, hiszen keresztyén missziónk üzenete az Írás üzenete. Sokak közismert állítása szerint Kálvin az ige teológusa volt, ez gyakorlatilag bibliamagyarázó prédikációiban, kommentársorozatában öltött formát. Mindezt kiemelten a szerint az elv szerint végezte, amelyet úgy fogalmazunk, hogy a Szentírást a Szentírással kell magyarázni, de ez nem vezetett nála egy bezárkózott írásértelmezésre, hiszen más területeken végzett tevékenységei – katolikus egyházzal szembeni kritikájában, a társadalom problémáinak bemutatásában nagyon is kontextuális szemléletű volt. Vallotta, hogy a Szentírás megértéséhez szükséges a Szentlélek megvilágosító munkája mellett az emberi értelem.[7]

Farel, aki Genfbe hívta, nem titkoltan azért tette, hogy a külső dolgokban is meg-

nyilvánuló rendteremtése után komoly exegetikai és tanítói munkát végezhessen. 1536 augusztusától igazán meg is kezdhette ezt a feladatot, s ezzel jelentősen hozzájárult a genfi reformáció stabilizálásához. Saját magát is legszívesebben mint bibliatanítót és bibliamagyarázót értelmezte.

Következő írásértelmezési elv Kálvinnál a „teljes Szentírás" elve. Ami a maga korában fel-felvetődő kérdésre, hogy a Szentírás teljesnek és lezártnak tekinthető-e, bizton állíthatjuk, hogy nála a „teljes Szentírás" elve statikus dolog. A Szentírás olvasásának személyes gyakorlását, mint életvezérlő elvet tartotta, s végcélja tekintetében pedig a Krisztusban való hitet jelölte meg.

Aligha kerülhetjük el a Biblia szövegének ihletettségi kérdését a 2Tim 3,16-ra hivatkozva: *„A teljes Írás Istentől ihletett"* – ennek megvallásával alapvetően nem a terjedelemre vagy annak betűire tett utalást, hanem

– egyrészt arra a kijelentésre, hogy úgy, ahogy megíratott, meg van benne az ismeret ahhoz, hogy eljussunk az üdvösségre a Krisztusban való hit által,

– ugyanakkor nemcsak eszkatológiai vagy üdvtörténeti jellege van ennek a kijelentésnek, hanem olyan is, hogy a földi élet normáit is ebből tanulhatjuk meg.

Kálvin szerint az *Istentől ihletett* kifejezés a Szentírás tekintélyének bizonyítását is hivatott erősíteni, valamint azt, hogy Isten fensége nyilvánul meg benne.

Érdemes ehhez kapcsolódva odafigyelnünk Kálvin írásmagyarázati elveire:

– Kálvinnál e tekintetben mindent megelőző és megalapozó alapelv az a tény, hogy Isten megszólalt. Az ő megszólalásában érvényesül a Szentlélek. Isten ebben a szolgálatában használja szolgáit, minket is. Kálvin nem gondol a Biblia mechanikus inspirációjára, hanem a szent szerző általi ún. organikus inspirációra, ebben érvényesülhet egyéni, személyes stílusuk is, de a szerzők különbözőségét a Szentlélek egysége köti össze.

– Második írásmagyarázati alapelve: a Szentlélek megvilágosító hatalmának jelentősége. A keletkezés mellett óriási jelentősége van annak megértésében és a mi megváltásunk elfogadásában.

– Kiemelkedő jelentőségű nála, hogy a magyarázó teljesen átadja magát a Szentírás inspirációjának.

– A Szentírás állandó és kitartó tanulmányozására van szükség, ő ezt nem eseti, hanem mindennapi tevékenységnek tartotta.

Írásmagyarázati munkái alapján még néhány megjegyzést kell tennünk:

– kommentárjai rövidek, tömörek és tárgyilagosak,

– nyelvezete visszavezet a szerzők intenciójára, eredeti szándékára,

– jelentősnek tartja a szerzők szituációjának megismerését (kortörténet),

– az egyes szakaszok jelentősége mellett szenvedélyesen kereste azok kontextusát, hogy helyesen magyarázhassa azok értelmét,

– és végül Kálvin kereste Jézus felismerhetőségét az adott bibliai szövegben.

Ezek az írásmagyarázati elvek nemcsak homiletikai megfontolásból szorulnak újragondolásra, hanem a misszió mai módszertana, eszköztára mellett visszavezetnek bennünket olyan eredeti missziói módszerekhez, amelyek korokat átívelve megállják a

maguk helyét. Pontosabban, amelyek komolyan vételével maga a misszió állja meg a helyét korunkban is.

4. Így a legjelentősebb hozzájárulás a misszióhoz az egyház értelmezésének és az egyház rendjének átalakítása. Ha igazat adunk annak az állításnak, ami így hangzik, hogy az egyház puszta jelenléte misszió[8] a világ számára, akkor a legsürgetőbb feladataink közé tartozik az egyháznak nemcsak az újra való önértelmezése, hanem annak a végrehajtása is. *Az egyház legyen egyház!* – Makkai Sándor megfogalmazásában. Kálvin ehhez műveiben rendkívül gazdag adalékkal szolgál. S ha valamiben Kálvin nagyot alkotott Genfben és Genfen kívül bárhol, gyakorló pásztorként, egyház és gyülekezetvezetőként, hitvitázóként, íróként, akkor az Institutio bizonyossága szerint az a IV. fejezetben sűrítetten megjelenő egyházról szóló elgondolása lett.

Az egyházról szóló gazdag tanításból kiemelkedő a kontextualitás gondolata, s itt nem egyszerűen az adott társadalmi formációk, emberi sajátosságok, kulturális adottságok komolyan vételére kell gondolnunk, hanem arra, ahogyan Kálvin a maga korában társaival együtt a maga korának katolikus egyházában, egyházával kapcsolatosan vette elő a kontextualitás kérdését. Vagyis kontextualitás az egyházon belül! Nyilván ez oda vezetett, hogy annak az egyházi valóságnak a csaknem teljes egészében – tanrendszerében, liturgiájában, egyházkormányzatában – a megreformálását igényelte. Ez a belső kontextuskeresés és -követés.

Ma, amikor azon vitázunk, hogy szabad-e elhagyni egy esetleges új énekeskönyv szerkesztésekor a gyakorlatilag már réges-régen elhagyott genfi zsoltáranyagunk jelentős részét, szabad-e muzikalitásban a könnyűzenét vagy az ahhoz közeli dallamvilágot jogosítványhoz juttatni, akkor, amikor élő gyülekezeteink léte azt igazolja, hogy ezek az énekek jogosítvány nélkül „vezetnek", ma, amikor az egyház igehirdetése, inkább az egyház hirdetése, vallásos ösztönből elkövetett cselekedete, amikor az egyházon belüliség nem érti azt, ami benne történik, akkor mély önvizsgálatra – Kálvin nyomdokain haladva –, egyházértelmezésre van szükség.

Kérdés az, hogy mai egyházi életünkben kellőképpen folyik-e ez a saját köreinken, kereteinken belül. Ez szenvedéssel és nem csak konfliktussal jár. Az is kérdés, hogy a misszió teljesítése érdekében az arra vállalkozók tudatában vannak-e ennek a szenvedésnek, készségesek-e az áldozatvállalásnak az elhordozásában.

Kálvin Genfbe való visszahívásának idején, 1541-ben azt írja Farelnek – aki maga is sürgette barátját erre a lépésre –, Genf számomra olyan kereszt, amelyen naponta ezerszer kellene meghalnom.[9] Ennek ellenére visszament az őt elüldöző városba, s innen a jelmondatává lett vallomás: *„Szívemet égő áldozatul ajánlom Istennek."* Lehet, hogy ez az egyház kényelmének, vitatott, de legalábbis is viszonylagos jólétének feladását jelenti? Ezt is vállalni kell. Ez is a misszió része, tartozéka.

Ezek a kálvini hozzájárulások nem felesleges adalékok vagy esetenként elhanyagolható extrák a missziót teljesítő anyaszentegyház számára, hanem olyan előfeltételek, amelyek nélkül kudarcra ítéltek még a legnagyobb elszántsággal végzett missziói próbálkozások is. Még akkor is, ha annak komoly anyagi fedezete meg is van itt-ott a misszióban.

Végül azt sem szabad elhallgatnunk, hogy a kálvini örökség nem abszolút örökség

minden tekintetben, hiszen az állam–egyház kapcsolatában a megelőző középkori rendhez képest a reformáció éllovasai nem hoztak újat. Abban a helyzetben teljes természetességgel maradt meg a „konstantini örökség” az állam és egyház egybetartásának szemlélete. Ebben a vonatkozásban viszont korunk egyházának meg kell keresnie és találnia a helyes utat a mai társadalmi viszonyok között. Ehhez kétségtelenül segítséget kínál Kálvin és a reformátorok biblikus egyházértelmezése.

JEGYZETEK

1 David J. Bosch: Paradigmaváltások a misszió teológiájában Budapest, 2005, 224. – **2** Klaus Douglass: Az új reformáció Budapest, 2002. – **3** Holl, Holsten, Gensichen, Scherer nyomán Bosch i. m. 225. – **4** Bosch i. m. 221. – **5** Pásztor János: Misszió a XXI. században 85–86. – **6** Peres Imre: Kálvin írásértelmezése és írásmagyarázatai in: Kálvin időszerűsége, szerk. Fazakas Sándor, Budapest, 2009, 49. – **7** Peres Imre i. m. 50–54. – **8** Pásztor János i. m. 6. – **9** Peres Imre i. m. 51.

DR. FAZAKAS SÁNDOR

„Mert a szegény nem fogy el a földről…”

Kálvin társadalmi etikájának kialakulása és gyakorlati jelentősége

Bevezetés

„Mert a szegény nem fogy el a földről…” (5Móz 15,11) – Kálvin szegénységről és a szegénység kezeléséről való felfogása és általában a szociális helyzetről való teológiai reflexiói legszignifikánsabban a Deuteronomiumról tartott prédikációiban, köztük a Deut 15,11–15 perikópáról tartott igemagyarázatában jutnak kifejezésre. Nem mintha Kálvin egyéb műveiben, az Institutióban, más bibliai helyek magyarázatánál, traktátusaiban és levelezésében nem kerülne látószögébe a szociális kérdés; nem, sőt inkább át- és átszövi az egész kálvini életművet a hit konzekvenciájaként megélt felelősség követelménye az élet valamennyi területén. Mégis a deuteronomiai prédikációkra, és általában az igehirdető Kálvinra való figyelés tárja szemünk elé a reformátor szociáletikájának forrásvidékét és sajátos módszerét: nevezetesen az ige hirdetését és az élet Isten igéjének való megfeleltetését.

Ezt az összefüggést és „szociáletikai programot” (bár ő nem írt rendszerbe foglalt szociáletikát) bizonyítja és foglalja keretbe a következő két idézet is, Kálvin genfi működésének kezdetén tett nyilatkozata és halálos ágyán megfogalmazott vallomása. 1537-ben, egy a városi tanácsnak címzett beadványában így fogalmaz: „A magunk részéről nem úgy tekintjük tisztségünket, mint amely oly módon lenne behatárolva, hogy amikor a prédikáció véget ér, feladatunk elvégzett lenne.”[1] Halálos ágyán pedig így értékelte genfi működésének kezdetét és saját szolgálatát: „Amikor ebbe a gyülekezetbe

jöttem, gyakorlatilag semmi nem volt: prédikáltak, s ez volt minden… reformációról még szó sem volt."[2] Szó nincs arról, hogy Kálvin lebecsülte volna elődeinek, Farelnek és Viret-nek erőfeszítéseit, vagy azt a feladatot, amire ő maga is vállalkozott, nevezetesen a prédikálás és a liturgia megelevenítését, a sákramentumokkal való élés méltóságának helyreállítását. Sőt, még csak arról sincs itt szó, hogy a prédikáláson túl, ehelyett vagy emellett valami egészen speciális területen keresné a társadalmi szerepvállalás vagy a politikai élet befolyásolásának lehetőségét a lelkész vagy az egyház számára. Ellenkezőleg, mindkét vallomás arra utal – a kálvini életmű egészét szem előtt tartva –, hogy számára az igehirdetés és a közélet, a teológia és a társadalmi kérdések, a gyülekezet rendje és a város jóléte a legszorosabban és a legszervesebben összetartoznak, és hogy az Isten igéjéről szóló bizonyságtétel „embrionális állapotban" marad, ha az csak az egyház belső életére szorítkozik. Ez a bizonyságtétel konkrét eseménnyé kell hogy váljon, miközben át kell hatnia az egész emberi életet: előbb az erkölcsi ítéletalkotás szintjén, majd a hívő ember privát életében az egyéni cselekvések szintjén, majd az emberek közösségi életének összefüggéseiben. Már ez első megközelítésben is nyilvánvaló, hogy Kálvin társadalometikájának forrása nem a természetjog spekulatív filozófiája. Nem a középkor hatalmas teológiai építményének újra és újra visszatérő alapmotívumaira, az arisztotelészi gondolkodásra épít fel egy fajta szociális tanítást. Ő az életet szeretné megfeleltetni Isten igéjének, Isten „itt és most" aktuális akaratának. Bár a rendelkezésre álló időkeret és az előadás behatárolt terjedelme nem teszi lehetővé, hogy Kálvin szociáletikájának teljes mélységét és szélességét feltárjuk (ez önmagában is önálló kutatás tárgyát képezheti), néhány összefüggés felmutatásával viszont mintegy rálátást nyerhetünk erre a sajátos teológiai programra. Ezek: Kálvin etikájának kialakulása és előfeltételei, módszere és funkciója, valamit gyakorlati megvalósulása egy konkrét példán szemléltetve.

1. Kálvin társadalometikájának kialakulása és előfeltételei

1.1. A társadalmi helyzet

Kálvin szociáletikája és Genf mint városállam sajátos társadalmi-gazdasági élete kölcsönösen feltételezték és határozták meg egymást. Korábban a kontinens két legfőbb kereskedelmi útvonala keresztezte egymást Genfben, a város a régió legjelentősebb tranzit- és vásárcentrumává nőtte ki magát. Ebből a savoyai herceg, a katolikus egyház és a polgárság egyaránt profitálni igyekezett. A 15. század viszont hanyatláshoz vezetett. XI. Lajos merkantilista gazdaságpolitikájának,[3] a kereskedelmi hajózás útvonalhálózatának bővülése következtében a kontinens gazdasági tengelye nyugatabbra tolódott, így a nemzetközi forgalom egyre inkább elkerülte Genfet. 1534-ben, miután a városi polgárság a herceg híveivel szemben uralomra jutott a város vezetésében és a katolikus püspök elhagyta a várost, a katolikus kézművesek és kereskedők is végleg elvándoroltak. A visszamaradt kis létszámú kereskedői réteg nem jelentett szervezett erőt. Ez súlyos gazdasági krízist eredményezett. Ehelyett megnövekedett a vallási menekültek száma, amely újabb gazdasági tehertételt jelenthetett a városra nézve. Kálvin ebben a krízishelyzetben érkezett Genfbe. A régi helyett új meghatározó gazdasági réteg megteremtése vált szükségszerűvé, s ebben Kálvin a menekültekre – akik éppen Kálvin reformátori működése

következtében érkeztek ebbe a városba – éppúgy számított, mint az őshonos lakosságra. Az emigránsok korábbi hazájukból gyakran magasabb technikai és gazdasági előképzettséget hoztak magukkal, s ha korábbi életvitelüket kívánták folytatni, megfeszített munkavégzésre kényszerültek. Aki Kálvin idején Genfben kívánt letelepedni, nem véletlenül tette: az evangéliumi hit szabad gyakorlása és a polgárjog elnyerése[4] vonzerőt jelentett. Viszont aki itt letelepedhetett, attól a külső és belső veszedelem által fenyegetett Genf személyes elkötelezettséget várt a város védelme és gazdasági jóléte érdekében. A régi privilégiumok szükségszerűen kerültek leépítésre, a kényszerű produktív munka, aktív életvitel hamarosan újabb gazdasági fellendüléshez vezetett. Ennek a folyamatnak a szabályozása viszont Kálvinra – természetesen a lelkészekkel és a városi tanáccsal együtt – várt, s ez valóban a helyzet bibliai igazságok újrafogalmazására, a helyzet teológiai-etikai reflektálására indította őt. Ezért kikerülhetetlen volt az olyan kérdésekkel való foglalkozás, mint munka és hivatás, kereskedelem, kamat és pénzgazdálkodás, szegénység és szociális gondoskodás stb. Etikája tehát a szituáció által meghatározott etika: de célja nem a gazdasági társadalmi jelenségek teológiai legitimálása, hanem az Isteni parancs „itt és most" aktuális érvényének megtalálása. Ilyen értelemben Kálvin valóban hatást gyakorolt kora gazdasági-társadalmi és politikai viszonyainak alakítására, s fordítva: a kontextus arra kényszerítette őt, hogy megtalálja azt a teológiai módszert, amely egyszerre ad releváns választ az adott kérdésekre, de ugyanakkor szakít egyrészt a középkori egyház kazuisztikus törvényértelmezésével, másrészt a spiritiszták és rajongók befele forduló, individualista hitgyakorlatával. Az elemzők szerint Kálvin három területen hozott igazán változást: a pénz, a hatalom és a szexualitás megítélése terén.

1.2. Teológiai előzmények és felismerések

Kálvin nem titkoltan Luther és Zwingli, vagyis a reformátorok első nemzedékének nyomdokain jár. Mondhatnánk, a teológiai alapok szociáéletikája számára már adottak azzal, hogy az ő fellépése idején már *megszűnt a „szent és a profán" elválasztása.* Ez például a munka megítélése kapcsán jól szemlélhető. Míg a középkori teológia, közelebbről a skolasztika ugyanis a *vita activa* és *vita contemplativa* összefüggésében ítélte meg a munkát, és a Lk 10,42 alapján a *vita contemplativa* javára döntötte el a kérdést,[5] addig Luther a hivatás *(vocatio)* fogalmát kiterjeszti minden emberi munkára és tevékenységre, s ezzel megszüntetet minden minőségi különbségtételt a munka tekintetében. 1522-től Luther a hivatás fogalmát már nem az „elhívás" kizárólagos értelmében használja, hanem minden hivatalra, tisztségre, megbízásra vonatkoztatja.[6] Kálvin osztja az előtte járó reformátori nemzedék nézeteit a világi hivatásgyakorlás felértékelése, s általában világi és a szerzetesi morál, a kettős erkölcs közötti különbség feloldása tekintetében. Ami Kálvinnál elvetésre került – az istentiszteleti életre nézve és azon kívül –, az nem más, mint a belső és a külső, a lelki és a világi, a szakrális és profán, a test és a lélek elválasztása. Az a dualizmus, amely az európai társadalmak újkori történetét napjainkig és végezetesen meghatározza (lásd: Lessing és Kant filozófiája vagy a Két-birodalom-elmélet etikája stb.), nála tudatosan kerül feloldásra a *regnum Christi* alatt. Ezen túlmenően érdemes figyelni azokra a sajátos teológiai alapfelismerésekre, amelyek fundamentumát képezik etikájának.

Kálvin számára az erkölcsi felelősség alapja az *Isten gondviselése.* Jóllehet nem vi-

tatja el, hogy vallás magva – még ha a bűn által megrontva is – a természetes emberben is fellelhető, aki ennek alapján különbséget tesz jó és rossz között,[7] mégis abban látja a különbséget hívő és hitetlen ember között, hogy az előbbi az isteni hatalom jelenlétét nemcsak a világ teremtésében, hanem a „világ állandó fennmaradásában"[8] szemléli. A teremtéshit nemcsak a kezdetekre tekint, hanem Isten világról gondoskodó munkájára is: vagyis a világ nem véletlen folytán állt elő, és Isten folyamatos védelme, gondoskodása, fenntartó munkája megőrzi a világot az abszurditástól, spontenaitástól, értelmetlenségtől, fatalizmustól – egyszóval mindattól, aminek az ember a szenvedés és halál által behatárolt életében amúgy is ki van szolgáltatva. Úgy tűnik, az élet körülményei ellentmondanak a gondviselés hitének, de a hit – ily módon próbára téve – Isten igazságosságára tekint: tudjuk, hogy Isten igazságosan cselekszik, még ha annak indítéka és kimenetele rejtve is marad szemeink előtt. Nos, az Isten igazságosságára és gondviselésére irányuló bizalom Kálvin számára az etikai felelősség alapja: „…Isten örök rendelései a legkevésbé sem akadályoznak minket abban, hogy az ő akarata alatt gondot ne viseljünk magunkról és minden mi dolgainkat el ne intézzük. […] Ugyanis, ki életünknek bizonyos határt szabott, az életünkre való gondviselést is vállainkra helyezte, eszközökkel és támaszokkal is ellátott annak fenntartására, adott értelmet a jövendő veszedelmek eleve való meggondolására…"[9] Kálvin itt elsősorban az értelemre apellál, a gondolkodó és cselekvő ember pedig Isten eszköze lesz a világ fenntartásában, megőrzésében.

A gondviselés azért lehet Kálvin számára az etika alapja, mert az emberi élet felett Isten ígérete áll: „akik Istent szeretik, azoknak minden javukra szolgál" (Róm 8,28). Ez az ígéret olyan reménységgel kell, hogy eltöltse az embert, amely nemcsak egyszerű pozitív életérzés az emberi körülmények változásaival szemben, hanem „bizonyosság" arra nézve, hogy Isten nem hagyja elveszni teremtményeit, választottait. Ezzel a bizonyossággal felvértezve az ember teljes értelmével és akaratával, felelős módon törekszik válaszolni Isten megszólító kegyelmére, és teljes erejéből igyekszik megfelelni Isten akaratának. Az etika alapja tehát a gondviselés – a gondviselés pedig a garancia arra nézve – *Eric Fuchs* megállapítása szerint[10] –, hogy az emberi élet továbbra is Isten ígérete alatt áll.

Kálvin *írás- és törvényértelmezése* megint csak alapvető jelentőségű etikájának értékeléséhez. Számára a törvény nem absztrakt parancsolatok halmaza, ezek betartásába ugyanis csak belebukni lehet. Az egész Írást szem előtt tartva különbséget tesz, de nem elválaszt: különbséget tesz Isten akarata és a törvény konkrét, történelmi formája között. Isten akarata három területen nyilvánul meg az ember számára: az istentiszteleten, a társadalmi-politikai életben és az együttélés alapvető morális követelményeiben. Az erkölcsi törvény – ahogyan az Institutio utolsó fejezetében nevezi – két részből áll: az egyik azt parancsolja, hogy Istent tiszta hittel és kegyességgel szeressük, a második pedig azt, hogy az emberekhez szeretettel viszonyuljunk.[11] Az Izráelnek adott konkrét vallási és politikai törvények sem mások, mint Isten akaratának egy bizonyos történelmi helyzetben, konkrét szituációban való megnyilvánulása – vagyis az isteni igazságosság igényének megfogalmazása, transzponálása egy-egy adott helyzetre. A szertartási törvények „nevelő eszközök" voltak a korabeli zsidóság számára, hogy bölcsességben és istenfélelemben maradjanak, a törvénykezési rész a kormányzatnak adatott, hogy a méltányosság és igazság érvényesítése mellett a külső rendet fenntartsa.[12] Kálvin szerint más nép és más nemzet a maga körülményei között szintén hozott hasonló törvényeket, ha más formában

is, amelyek segítségével a maga közösségi életét szabályozta. Az egyes rendelkezések tehát az Isten akaratának és az igazságosság követelményének konkrét formái – ezért jelentőségük sokkal inkább metodológiai, mint tartalmi.[13]

Még nyilvánvalóbb lesz ennek a disztinkciónak a jelentősége, ha figyelembe vesszük, hogy Kálvin a *törvényt* is a szövetségbe ágyazva szemléli. A törvény Isten „jó ajándéka" az ember számára, amely által segítséget nyújt a választottaknak, hogy megmaradjanak a kiválasztás kegyelmi állapotban és a megszentelt életben. *Wilhelm Niesel* találó megfogalmazása szerint: a törvényben a Szentháromság Isten önmagát ajándékozza[14] az embernek. Isten a törvényben szembejön az emberrel, Istenné lesz az ember számára. Ez csak a Szentlélek által érthető meg – a Lélek nélkül a törvény valóban csak absztrakt előírások gyűjteménye, amelyek betartása emberileg lehetetlen. Korábbi és legújabb kori elemzők egybehangzó megállapítása szerint Kálvin teológiájának átfogó tengelye, illetve központi mondanivalója az a felismerés, hogy „minden emberi teremtménynek minden pillanatban az élő Istennel van dolga".[15] De az ember az Isten fenségét saját képessége szerint meg nem ismerheti – ezért Isten természetéhez hozzátartozik, hogy ő *alkalmazkodik* az ember felfogóképességéhez. Istennek ez az *„accomodációja"*[16] *(transfiguratio)*[17] az üdvtörténet lényege; a szövetségben, a törvényben, a kijelentésben, az inkarnációban, a hirdetett igében Isten emberrel való története kezdődik el, illetve folytatódik. Ezáltal nyilvánvaló lesz: Isten nem önmagáért való Isten, hanem az emberhez aláhajló Isten, aki nem abszolút transzcendenciájából állít életszerűtlen követelményeket az ember elé, hanem ő maga keresi meg az embert egy meghatározott helyzetben és azt mondja neki: *tua res agitur!* „Kálvin igehirdetésének és teológiájának ethosza tehát nem rigurózus, szín és öröm nélküli élet vagy a törvénynek való privát és görcsös engedelmesség, hanem állandó tanulási folyamat „a Szentírás iskolájában", ahol maga az Úr vezeti vissza – fokozatosan, lépésről lépésre, jó nevelő módjára – az embert arra az útra, amelyet a teremtésben szánt neki.

Kálvin szociáletikájának hátterében tulajdonképpen a deuteronomiumi teológia alapintenciója fedezhető fel. Eszerint Isten kiválasztó cselekedete következménnyel jár az ember erkölcsi magatartására és a nép életrendjére nézve. De nemcsak a Mózes ötödik könyvéhez írt igemagyarázataiban[18] és prédikációiban, hanem más írásaiban és egész etikai szemléletében visszaköszön az a mély bibliai alapfelismerés, hogy a törvény imperatívuszát megelőzi a kiválasztás kegyelmének indikatívusza. A deuteronomiumi törvény intő beszéd azokhoz, akik már megkapták az üdvösség ígéretét, csakúgy, mint az újszövetség paraklézise. Nem véletlen, hogy Kálvin párhuzamosan prédikált a Deuteronomiumról és a pásztori levelekről,[19] ugyanis a két paraklézis, s egyben a két szövetség közötti összekötő híd a „kiválasztás", az összekötő kapocs pedig Krisztus. Az „üdvtörténet így nevelőtörténetté"[20] válik, amely végül az egyházat is áthatja.

1.3. Biográfiai feltételek, személyes tapasztalatok

Megítélésem szerint Kálvin intellektusa és tanulmányai, a kor társadalmi változásait éberen figyelő személyes tapasztalatai, nem utolsó sorban habitusa, figyelmen kívül nem hagyható jelentőséggel bírnak az ő etikai következtetései és azok kiváltott hatása számára. Köztudott, hogy Kálvin nem kimondottan teológusnak,[21] még kevésbé szociáletikusnak készült. De humanista képzettsége és műveltsége, csakúgy, mint jogi is-

meretei tették őt kortársainál összehasonlíthatatlanul jobb „érvelőkészséggel" megáldott, éleslátású teológussá. Már az 1532-ben megjelenő, tudományos közlemény igényével megírt Seneca-kommentárjában[22] bizonyítja, hogy rendelkezik azzal az eszköztárral és készséggel, amelyek egy szöveg elemzéséhez, tartalmi mondanivalójának kifejtéséhez és nem utolsó sorban interpretálásához elengedhetetlenül szükségesek.[23] A bibliai szövegek magyarázatánál és az eredeti tartalom kifejtésénél válik ez hasznára. Később, második genfi tartózkodása idején a városi tanács gyakran bevonja jogi szövegek megfogalmazásába. Genfből való kényszerű távozása után, a strasbourgi tapasztalatok (1538–1541) is szintén inspiráló módon hatottak szociáletikájára: a szegénygondozás, a női diakonátus felállítása, a menekültügy kezelése, általában a Felső-Rajna menti városállamok szociális problémák megoldására tett erőfeszítéseinek megfigyelése után átfogó, körültekintő módon látott hozzá az említett kérdések elméleti és gyakorlati kidolgozásához, átstrukturálásához. Végül, de nem utolsósorban az a tény, hogy Kálvin csupán halála előtt öt évvel, 1559-ben kapja meg az idegeneknek kijáró polgárjogot[24] („bourgeois" státust, vagyis korábban közhivatalt nem viselhetett, nem szavazhatott, direkt módon a politikai-társadalmi élet befolyásolásában részt nem vehetett), bizonyítja, hogy teológiai és etikai nézeteinek érvényesítésére semmi más eszköze nem volt, mint az ige hirdetése és a konzisztórium, mely utóbbinak függetlenségéért folytatott küzdelem sem hozott igazán áttörést.

Bár kora gyermeke volt, a kor szellemi áramlataitól, pl. a humanistáktól való elhatárolódása is tetten érhető: Kálvin – szemben a humanistákkal – tudta, hogy az a folyamat, amit reformációnak nevezünk, nem elégszik meg a hit és az ismeret bensőséges megújításával és elmélyítésével, hanem az emberi viszonyulások átstrukturálását eredményezi. Továbbá még az a felismerés is megkülönbözteti Kálvint a humanistákkal szemben, hogy az evangélium terjedése elkerülhetetlenül jár együtt az emberi társadalom változásaival, botránkozásokat[25] és nyugtalanságot is beleértve. Intett attól, hogy egy állítólagos sértetlen külső rend vagy béke érdekében az evangélium ilyen irányú hatását az ember megpróbálja kikerülni vagy kivédeni. S bár elvetette az erőszak alkalmazását és elutasította a vádat, hogy ő maga felforgató lenne, az evangélium által formált és megvalósuló, tulajdonképpen feltartóztathatatlan új rendet óhajtotta az egyházban, az államban és a társadalomban. Nem a mindenáron való változtatás volt életeleme, hanem az evangéliumi ismeret felől értelmezett és megteremtendő rend érvényre juttatása.[26] Ha kellett, ennek személyes vitákban, konfliktusok felvállalásában is nyomatékot adott – az a Kálvin, aki még Genfbe érkezése előtt úgy ismerte magát, mint aki félszeg, bátortalan, kerüli a konfliktusokat és legszívesebben menekülne a megbízatás elől, mint Jónás az Úr elől. De rá kellett döbbennie, hogy az igazságért való harc nem a saját harca, hanem az evangélium igazságáért való kiállás, mely igazság érvényesítése következménnyel jár az egyén teljes életére, az egyházra, a polisra, a társadalomra, a teológiai tanításra, a hitvallásra, a keresztségre, az úrvacsorára, egyszóval a teljes „ordre civil"-re nézve.

2. Kálvin szociáletikájának módszere és funkciója

Kálvin felfogása és megnyilvánulása kora gazdasági és szociális kérdéseiről mélyen teológiájában gyökerezik. Szociáletikájának módszerét, ugyanakkor időtálló relevanciáját *André Biéler* tárta fel,[27] kimutatva, hogy Kálvin társadalmi, politikai és gazdasági

problémákra ajánlott megoldásai soha nem szigetelhetőek el a vallási motivációtól. Szerinte Kálvin azért lehetett úttörő – és ma is aktuális – az egyház szociális tanításának feltárása terén, mert etikai mondanivalójának érvelése és kifejtése két pilléren áll: egyrészt a *„bibliai kijelentés szigorú ismeretén"*, másrészt a *„társadalmi és gazdasági valóság mélyreható elemzésén"*.[28] Az a mód, ahogyan Kálvin igyekszik egy adott helyzetre nézve kibontani az Írás aktuális üzenetét, példa lehet – Biéler szerint – minden időben a teológia és a keresztyén etika számára, a teológia és a világ közötti kapcsolat helyreállítása terén, mivel egyszerre figyel a bibliai teológia belső dinamikájára és a kor társadalmi-gazdasági változásaira.

Kálvin szociáletikája négy markáns alapvonást mutat fel.[29] Ez az etika:

a) Krisztocentrikus és *pneumatologikus* etika, amely mélyen a Kálvin teológiában gyökerezik, és teljes mértékben az evangéliumi hit középpontjától, Jézus Krisztus személyétől és megváltói munkájától függ.

b) A *bibliai kijelentés* beható és pontos ismeretéről számot adó etika, amely a társadalom történelmi változásaihoz való dinamikus viszonyulásban kerül értelmezésre.

c) Tudományos módszerrel elemzi a társadalmi és gazdasági adottságokat.

d) Rendkívüli történelmi hatását azáltal éri el, hogy nem áll meg az elemzésnél, hanem olyan *cselekvést követel*, amely a kijelentés érvényének és a környezethez való alkalmazkodásnak *dialektikus feszültség*ében újul meg és marad valóságszerű.

Mintegy húsz évvel Biéler megállapításai után *Ludi F. Schulze* Kálvin szociáletikájának további dimenziójára hívja fel a figyelmet.[30] Ő nem annyira a genfi szociáletika struktúráját elemzi vagy történelmi hatását követi nyomon, hanem kimutatja: a reformátor Genfben egy olyan *„perszonál- és felelősségetikát"* tesz lehetővé „szociális környezetben", amelynek alapja a bűnbocsánatból és megbékélésből fakadó hálaadó élet, de amely nem mentes a környezettel való konfrontációtól sem – sem akkor Genfben, sem ma. Az ily módon megélt személyes felelősség békét teremthet – az Isten gyermekeinek békességét – politikai, gazdasági és szociális környezetben egyaránt, mint amely a világ javát szolgálja.[31]

Tény, hogy Kálvin, immár a város egyik lelkipásztoraként törekedett az Írás új, olyan etikai tanítást feltáró hermeneutikának[32] kidolgozására, amely a leghatározottabban utasítja el az élet és a cselekedetek Bibliának való formális-biblicista megfeleltetését. Szerinte nem lehet az Ó- vagy Újszövetség cselekvési mintáit direkt és formális módon a jelenre áthozni – ehelyett meg kell vizsgálni a Biblia erkölcsi útmutatásainak tartalmát, és azt a megváltozott társadalmi-politikai helyzetben, lehetőleg megfelelő módon alkalmazni. A döntő, hogy minden etikai kérdés esetén az isteni parancs tulajdonképpeni, radikális értelmére kérdezzünk rá, cselekedeteinket pedig ehhez igazítsuk.

Ez felszabadító, sőt lelkigondozói szempontból segítő megoldás volt, de szükségszerűen vezetett a kor morális rendjével való konfrontálódáshoz. Ezt a morális rendet ugyanis kazuisztikus szabályozások tömkelege jellemezte, mely állítólag az isteni jogrend fenntartását szolgálta, de valójában a társadalmi élet terén szült újabb és újabb igazságtalanságokat (pl. a kamatszedés bibliai-természetjogi tilalmának megkerülése, kivételek indoklása stb.). Kálvin érvelése ez ellen így szólt: ha az ember az isteni parancsokat és szabályokat arra használja, hogy levédje magát az Isten igényével szemben, formálisan engedelmeskedik ugyan, de ez az engedelmesség valójában nem más, mint a hitetlenség-

ből fakadó engedetlenség. Kálvin e módszer által végleg szakított a középkori egyház szociális tanításával és azzal a szövevényes gyakorlattal, amely az egyre komplexebb társadalmi-gazdasági helyzetre egyre átláthatatlanabb előírásokat, illetve a törvények alóli felmentéseket, megkötéseket és kivételeket adott.

Ezt a szakítást *Hans Helmut Eßer* a „tisztesség és az intellektuális számadás aktusának”[33] nevezi, amely teljesen megfelel Kálvin szándékának, hogy a tanítást és az életet, az igét és a cselekedeteket összhangba hozza. Különösen az igehirdetések szemléltetik az etikai üzenet kifejtésének hármas logikai-hermeneutikai módszerét*: ige – teológia – szituáció.* A Szentírás, illetve Isten igéje az abszolút kezdet, az élet és cselekvés premisszája – a teológia segíti az ige megértését, egyszersmind tanítássá is formálja azt – a szituáció vagy a kontextus az az (élet)helyzet, amelyre nézve az ember az igéből eligazítást kap.[34] Ez azt jelenti, hogy az igéből felismert teológiai mondanivalót Kálvin már nem 16. század tudományművelés metakommunikációs szintjén kívánja megfogalmazni és közvetíteni, hanem kísérletet tesz arra, hogy a Biblia mondanivalóját konkrét helyzetben a gyülekezet számára tanítássá formálja.

Funkciója ennek az etikának – immár Kálvin törvényértelmezése és hermeneutikai módszere felől nézve, a törvény hármas hasznának megfelelően – nem más, mint a következő: 1. az ember morális önelégültségének megtörése; 2. az emberi együttélés minimális szabályainak rögzítése; és 3. a hívők Isten iránti engedelmességének elmélyítése és a megszentelődés útján való továbbsegítése.

Kálvin nyilvánvalóvá teszi, ha a morál kérdését rábízzuk a természetes értelemre, az ember csak önmaga körül forog, önmagát csapja be a jó felismerésének kérdésében. Azt hiszi, hogy az „erény és a vétek” ismerete az ő hatalmában van, és hogy „az emberi értelem okossága”[35] a helyes életvitelhez elegendő. De a bűn megbénítja az ember „morális potenciálját”,[36] eltéríti eredeti rendeltetésétől. Következésképpen a természeti erkölcs, még ha látszólag egyfajta rendet képes is ideig-óráig produkálni, képtelen tartósan felelős cselekedetekre motiválni.

Továbbá Isten akaratának erkölcsi igénye nem csak rádöbbenti az embert a jó cselekvésének képtelenségére, de gondoskodik is arról, hogy ez a morális deficit általános szociális káoszt ne eredményezzen. Szükség van tehát egy általános erkölcsi közrendre – vagy ahogyan Kálvin mondja, a „kényszerített és kierőszakolt igazságra”[37] –, amelyet ha kell, a hatalom eszközeivel kell fenntartani, hogy az emberek között jó rend, béke és nyugalom[38] uralkodjon. Ez igény, illetve a közrend fenntartásának földi eszközei mögött újra csak az isteni gondviselés megnyilvánulása érhető tetten a reformátor szerint.

Végül a törvény harmadik haszna, de immár az evangélium ígérete felől értelmezett ethosz értelmében a hívő ember tudatosan vállalja fel kötelességét és erkölcsi felelősségét az emberi együttélés rendjében. Itt mutatkozik meg igazán Kálvin pedagógiai és lelkigondozói elkötelezettsége: a teljes Írás összefüggésében értelmezett törvény nem megkötözi az embert, hanem felszabadítja – ugyanakkor ez a szabadság csak a kegyelem erőterében képes gyümölcsöző, másokért felelősséget hordozó életre. Kálvin egész etikája e két pólus között mozog: egyrészt bizalmatlan minden iránt, ami az ember természet adta adottságaiból fakad, másrészt bizakodva tekint az evangélium által termékennyé tett emberi szabadság lehetőségei elé.

3. A felelősségvállalás területei. Egy konkrét példa: gondoskodás a szegényekről

Az átfogó gazdasági változások, a városi kultúra kiépülésének felgyorsulása és a kor vallási intoleranciája miatti migráció következtében egyre kevésbé lehetett a változások szociális kísérő jelenségeit, mint pl. az egyre mélyülő szegénységet hagyományos módszerekkel kezelni. A szegénységideál felmagasztalása és a kolostori életforma vállalása, az alamizsnagyűjtési akciók, a szegények kasszájának kezelése valamint a koldus életforma isteni rendelésként való elfogadása a fennálló problémákat inkább elfedte, mint megoldotta. A kérdés kezelésére történtek ugyan kísérletek[39] – de a reformátorok fellépése és a hit evangéliumi szellemben történő megújulása alapjaiban kérdőjelezte meg a szociális gondok megoldására tett korábbi erőfeszítéseket. A kegyelemből hit által való megigazulás reformátori felfogása ugyanis megfosztotta a jótékonykodást legfőbb motiváló erejétől, vagyis érdemszerző jellegétől, s ezzel kihúzta a talajt a középkori szeretetszolgálat rendszere alól. Luther sürgető felhívása a szegénység megszüntetésére és a német nemességhez intézett levele[40] nem maradt hatás nélkül a tekintetben, hogy a kolduló szerzetesrendek bevétele csökkent, a városok pedig keresték a szegénykérdés kezelésének strukturális lehetőségeit (pl. kommunális szegénykasszák felállítása).

Kálvin a szegénység megítélésének és a középkori megoldások elégtelenségének kérdésében kétségtelenül a lutheri örökség vonalában áll. De legátfogóbb teológiai reflexiói a szegénységről 1555–56-ban tartott deuteronomiumi prédikációiból[41] tárulnak elénk, közelebbről a Deut 15,11–15 alapján tartott igehirdetéséből.[42] Ebben kíméletlen kritikát gyakorol a középkori ember személete és társadalmi gyakorlata felett, amely a „mert a szegény nem fogy el a földről" (5Móz 15,11) bibliai ige alapján a szegénységet Isten által adott és megfellebbezhetetlen rendként fogta fel, sőt a kolduló-szerzetesi életrend által vallásilag legitimálta. Kálvin viszont ezt az igeverset nem a szociális *status quo* fenntartásának alapjaként, hanem Isten végzésének bizonyítékaként tekinti, amely szerint a szegénység világban való jelenléte nem fatalista életszemléletre vagy rezignációra kell hogy vezessen, hanem annak leküzdésére. Itt egy olyan titokról van szó, amely a hit próbája lehet.

A gondviselésről szóló tanítás összefüggésében[43] Kálvin olyan teológiai megoldásra jut, amely a szegényt és a szegénységet nem önmagában, hanem az Istennel és a gazdaggal való kapcsolatában szemléli. Eszerint a gazdagnak és a szegénynek egyaránt Isten az ura. A gazdagnak fel kell ismernie, hogy gazdagsága Istentől való, és őrizkednie kell attól, hogy gazdagságát a másik ember feletti hatalmi eszközként tekintse. Isten a gazdagságban a gazdag hitét próbálja meg: mennyire képes a felebaráti szeretetet és embertársi felelősséget a szegénnyel szemben megélni? És fordítva, a szegény is próbának van alávetve, mert sorsát türelemmel kell viselnie, és nem teheti meg, hogy helyzetén rablás vagy csalás által könnyítsen. S bár Isten a szegénységet vagy a gazdagságot egy kézmozdulattal eltörölhetné, mégsem teszi, mert mindkettőt, a szegényt és a gazdagot egyaránt a hit iskolájában kívánja belátásra vezetni.

Jóllehet Kálvin e pedagógiai megoldással régi keresztyén hagyomány vonalában áll, a szegénység nála továbbra is az isteni gondviselés kiismerhetetlen titka (de nem

sötét misztérium) marad, s mint ilyen a *helyes istentisztelet* és a *gyakorlati kereszt-yénség* kulcskérdésévé válik. A szegény és a gazdag a gondviselés jegyében ugyanis egymásra vannak utalva; a szegény a gazdag számára nem csak materiális értelemben jelent kihívást vagy terhet. A szegényt Isten küldi maga helyett a gazdag felé, de ez a találkozás a gazdag számára már nemcsak az életről, hanem az élet értelméről és az örök életről szól. S bár szegény és gazdag egzisztenciális értelemben kölcsönösen egymásra vannak utalva, az üdvösség felől nézve a gazdagnak szinte nagyobb szüksége van a szegényre, mint fordítva. A szegénység tehát Isten titka és rendelése a világban – ezzel szemben a koldulás eltűrése, azon túl, hogy a fennálló állapotot szentesítené, e rend negligálása.[44]

Az eddigiek alapján kézenfekvő lenne a feltételezés, hogy Kálvin e teológiai gondolatvezetéssel nem az igazságtalan társadalmi viszonyok felszámolására, hanem azok új módon való vallásos legitimálására törekszik – főleg miután int a szegénység forradalmi módon való felszámolásának kísérletétől.[45] Viszont éppen ezen a ponton Kálvin túllép a kérdés csak individuál-etikai (gazdag–szegény) kezelésének síkján, és a szegénység megszüntetésének *szociális dimenzió*ira hívja fel a figyelmet: bár a koldulás legitimálása a késő középkori városok polgárságának köztudatából nem tűnt el egyik napról a másikra, ezzel szemben Kálvin kórház, árva- és szegényház felállítását, illetve a szegénygondozás intézményi feltételeinek megteremtését követeli a várostól, ugyanakkor a szegények gondozását a keresztyén gyülekezet életrendjévé teszi. Ez utóbbi a *diakonátus* intézményének átgondolását és a diakónia ekkléziológiába[46] való beemelését eredményezi: *diakonátus nélkül* nincs *ecclesia!*

Ugyanakkor két veszélyt is érzékel Kálvin ezen a téren. Egyrészt jól látja, hogy a diakónusok legkörültekintőbb kiválasztása és szolgálatba iktatása esetén is *kiüresedhet* a szolgálat, ha a tisztség viselői feladatuk lelki dimenzióit nem tudatosítják vagy nem ismerik fel (különösen a tisztség városi tanács általi betöltése esetén). Egy későbbi prédikációban, évek tapasztalata után, ezt a helyzetet így jellemzi: a szegényeket jóllakatjuk levessel, de közben megfeledkezünk az örömhírről, az evangéliumról.[47] Megtörténhet ugyanis, hogy az egyház diakóniája gépies „levesosztássá" laposodik, ha elfeledkezik a szolgálat lelki tartalmáról. Másrészt fennáll a veszély, hogy a szegényekről való gondoskodás legjobb egyházi vagy politikai szabályozás és intézményi háttér ellenére is a *„szegénykérdés objektivizálódásához"*[48] és osztály-, illetve rangkülönbségek (szegény–gazdag) kialakulásához vezet. Ennek ellensúlyozására Kálvin a szegényekről való gondoskodás személyes elkötelezettségét hangsúlyozza az Írás alapján: nem általában vannak szegények, hanem a *te szegény testvéred*ről (5Móz 15,9.11) van szó! A birtokos szerkezet a szegény és gazdag találkozásának olyan szintjét feltételezi, ahol a segítségnyújtás és annak elfogadása közösségvállalássá formálja ezt a kapcsolatot, ahol nem történhet meg az, hogy a szegény a peremre szorul, a gazdag pedig kivonja magát a felelősség alól. Ez a gazdag és a szegény kapcsolatának már olyan dimenziója, amelyben *communio*-ról van szó, a szó szoros értelmében, s amelyben „lelki csoda"[49] megy végbe. Ez pedig az élő hit konzekvenciája. E szociáletikai megoldás mögött az a teremtésteológiai ismeret áll, miszerint a földi javak végső soron Istentől kölcsönkapott javak, amelyek tulajdonjoga személyekhez kötött ugyan, de amelyek a felebarát és a közösség hasznát és az emberek közötti békét kell hogy szolgálják.[50]

Kálvin szociáletikai gondolkodása a szegénység–gazdagság kérdésében is egyfajta *megfeleltetés*t követel: Isten embersége és az ember humanitása, Isten bőkezűsége és a szegények javakban való részeltetése, az Isten irgalma és az ember embertárs iránti könyörülete között. Nem arról van itt szó, hogy Kálvin idealisztikus társadalmi modell felállításával próbálkozna; nagyon reálisan látta a gazdagok ellenállását, általa a kor főbűnének tartott kapzsiságát, valamint azt, hogy a gazdagság az embert helyes önismeretében gátolja. Másfelől a szegénységet sem eszményíti, még kevésbé spiritualizálja. Ugyanolyan keményen inti a szegényeket is, mint a gazdagokat. Viszont a felebaráti szeretet megélésének konkrét és realisztikus lehetőségét szem előtt tartva a józan méltányosság *(aequitas)* és mértékletesség alapján követeli, hogy „mindenkinek megadassék a magáé", tudva azt, hogy nincs nehezebb, mint a vágyakat megfékezni és „a test indulatai által parancsolt dolgoknak búcsút mondani".[51] Kálvin a cselekvés reális lehetőségeit keresi. E tekintetben teológiai-etikai megfontolásai és gyakorlati következtetései nem a radikális, hanem *közvetítő lehetőségek*[52] kategóriájában értékelendők: de ellentétben a pusztán társadalompolitikai megoldásokkal, nem egyszerűen társadalmi csoportok és osztályok között igyekszik közvetíteni, hanem az Isten igazságossága és az emberi élet valósága között.

JEGYZETEK

1 Johannis Calvini*: Articles concernant l'organisation de l'église et du culte a Genève, proposés au conseil par les ministres*, Le 16. Janvier 1537, In: *Opera Selecta* (OS), Vol. I, Ed. Petrus Barth, Monachii, Chr. Kaiser 1926, (369–377), 376. – **2** Ioannis Calvini Opera quae supersunt omnia, Vol. I–LIX (CO), ed. G. Baum, E. Kunitz, E. Reuss, Braunschweig 1869–1900, Vol. IX, 891. – **3** M. Geiger: *Calvin, Calvinismus, Kapitalismus*. In: Gottesreich und Menschenreich. Ernst Staehelin zum 80. Geburtstag, Hrsg. von M. Geiger, Basel–Stuttgart 1969, 229–286, 254. – Vö. A. E. McGrath: *Kálvin*. A nyugati kultúra formálódása, Budapest 2001, 100. – **4** Az elnyerhető, megvásárolható, illetve megszerezhető polgárjog *(bourgeois)* nem jelentett azonos jogállást az őshonos, Genfben született és megkeresztelt polgárokéval *(citoyens)*. A város legfőbb irányító testületébe *(Petit Conseil)* az előbbiek nem kerülhettek be. Viszont részt vehettek a közéletben és választhatóak voltak a Hatvanak és a Kétszázak Tanácsába. A harmadik réteg a városban tartózkodó idegeneké volt (*habitants* – Kálvin is csak ilyen jogállással bírt 1559-ig, amikor megkapta „bourgeois" státust). Ők nem szavazhattak, közhivatalt nem viselhettek, de a város gazdasági életében részt vehettek; bár import- és exportjoggal nem rendelkeztek, nyithattak kézműves műhelyt vagy kereskedhettek a megtermelt javakkal. Lásd: M. Geiger: *Calvin, Calvinismus, Kapitalismus*. I. m. 255–256. – Vö. A. E. McGrath: *Kálvin*. I. m. 120–123. – **5** Thomas von Aquino: *Summe der Theologie*. Bd. III. Der Mensch und das Heil, hrsg. von Joseph Bernhart, Stuttgart 1985 (1954[2]), Untersuchung 180. Art. III, 567–569, Untersuchung182. Art. II, 579–580. – **6** Lásd ehhez: Karl Holl: *Die Geschichte des Wortes Beruf*. In: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. III, Tübingen 1928, 189–219, 217. – **7** Inst. II,2,12. – **8** Inst. I,16,1. – **9** Inst. I,17,4. – **10** Eric Fuchs: *Calvins Ethik*. In: 1509–Johannes Calvin–2009. Sein Wirken in Kirche und Gesellschaft, Hrsg. von M.E. Hirzel und M. Sallmann, 183–199, 184. – **11** Inst. IV,20,15. – **12** Uo. – **13** E. Fuchs: *Calvins Ethik*. I. m. 186. – **14** W. Niesel: *Kálvin theologiája*, ford. Nagy Barna, Debrecen 1943, 79. – **15** Albrecht Thiel: *In der Schule Gottes*. Die Ethik Calvins im Spiegel seiner Predigten über das Deuteronomium, Neukirchen-Vluyn 1999, 16. – Vö. John Haddon Leith: *The Ethos of the Reformed Tradition in Major Themes in the Reformed Tradition*, ed. by Donald K. McKim, Grand Rapids 1992, 5–18, 5. – **16** Reinhold Hedtke: *Erziehung durch die*

Kirche bei Calvin, Heidelberg 1969, 34kk. – Vö. David F. Wright: *Calvin's Accomodating God*. In: Calvinus sincerioris religionis vindex, ed. W.H. Neuser and B.G. Amstrong, Kirksville, Missouri 1997, 3–19. – **17** CO XXVIII, 442. – idézi Thiel: *In der Schule*, I. m. 17. – **18** CO XXV–XXIX. – **19** A. Thiel: *In der Schule,* I. m. 70. – **20** Hans-Joachim Kraus: *„Israel" in der Theologie Calvins*, In: Reformierte Kirchenzeitung 130 (1989), 254–258, 256. – **21** Lásd ehhez: A.E. McGrath: *Kálvin*. I. m. 35–82. – Theodor Béza: *Kálvin János élete*. Ford. Rácz Kálmán, Budapest 1998, 10–13. – Révész Imre: *Kálvin élete és a kálvinizmus*. Pest 1864, 5–9. – Ronald S. Wallace: *Calvin, Geneva and the Reformation*. A Study of Calvin as Social Reformer, Churchman, Pastor and Theologian. Edinburgh 1988, 2–7. – Hans Scholl: *Johannes Calvin*. Periodisierung seines Lebens und Werkes. In: Willem van't Spijker (Hrsg): Calvin. Erbe und Auftrag, Kampen 1991, 55–60. – Willem van't Spijker: *Kálvin élete és teológiája*, Budapest 2003, 20–24. – **22** *De clementia* – Ez a mű sokkal inkább még a francia humanista-irodalmár és (még) nem a politikus Kálvint bizonyítja, jóllehet a későbbi kutatás ebben a műben véli felfedezni politikai etikájának gyökereit. Igaz, ebben az értekezésben figyelmet szentel a sztoa etikája és a természeti vallás mellett a társadalmi együttélés és az állam kérdéseinek. Lásd: *Calvin's commentary on Seneca's De Clementia*. With introduction, translation, and notes by Ford Lewis Battles, Leiden 1969. – **23** Lásd: Wulfert de Greef: *Calvins Bibelverständnis und Bibelauslegung*. In: 1509–Johannes Calvin–2009. I. m. 95–118. – Peres Imre: *Kálvin írásértelmezése és írásmagyarázatai*. In: Kálvin időszerűsége, Szerk. Fazakas Sándor, Budapest 2009, 49–78. – **24** Lásd: M. Geiger: *Calvin, Calvinismus, Kapitalismus*. I.m. 255–256. – Vö. A.E. McGrath: *Kálvin*. I. m. 120–123. – **25** I. Calvini: *De scandalis* (1550), In: OS II, 1952, 159–240, 197kk. – **26** Lásd: A. E. McGrath: *Kálvin*. I. m. 127–134. – **27** Lásd: André Biéler: *La pensée économique et sociale de Calvin*, Genève 1961. – Angol nyelven: A. Biéler: *Calvin's economic and social thought*, Geneva 2006. – **28** A. Biéler: *Gottes Gebot und die Hunger der Welt – Calvin, Prophet des industriellen Zeitalters*. Grundlage und Methode der Sozialethik Calvins, Zürich 1966, 6. – **29** H. H. Eßer Biéler rendszere alapján. Lásd: H. H. Eßer: *Die Aktualität der Sozialethik Calvins*. In: Zur Zukunft der Reformierten Theologie, Hrsg. von Michael Welker und David Willis, Neukirchen-Vluyn 1998, 421–443, 423–424. – Vö. A. Biéler: *Gottes Gebot*. I. m. 13–49. – **30** Ludi F. Schulze: *Calvin and „Social Ethics"*. His views on property, interest and usury, Pretoria 1985. – **31** Uo. 84kk;104. – **32** M. Geiger: *Calvin, Calvinismus, Kapitalismus*. I. m. 248. – **33** H. H. Eßer: *Die Aktualität der Sozialethik Calvins*. I. m. 424. – Vö. Herbert Lüthy: *Nochmals: Calvinismus und Kapitalismus*. Über die Irrwege einer sozialhistorischen Diskussion. In: Schweizerische Zeitschrift für Geschichte, 2 (1961), 129–156. – **34** A. Thiel: *In der Schule,* I. m. 2–3. – Hármas logikai sorrend felállításával mások is próbálkoztak, pl. E. Fuchs: Teológia-politika-etika. Lásd: Eric Fuchs: *La morale selon Calvin*, Paris 1986, 140. – **35** Inst. II,2,3. – **36** E. Fuchs: *Calvins Ethik*, I. m. 185. – **37** Inst. II,7,10. – **38** Inst. IV,20,2. – **39** A kolduló szerzetesrendek, városi céhek segélyező szervezetei, az alkalmi és napszámosmunka lehetősége nem tudta megszüntetni az önkéntes szegénység és a tehetetlen elszegényedés közötti különbség kialakulását. Az előbbi a szegénység- és szerzetesideál felértékelődéséhez vezetett, az utóbbi esetben tömegek sodródtak a társadalom peremére. Lásd: Robert Stupperich: Art. *Armenfürsorge III–IV*. In: Theologische Realenzyklopädie (TRE), Band 4, Hrsg. von Horst Robert Balz, Gerhard Krause, Gerhard Müller. Walter de Gruyter· Berlin· New York 1979, 23–34. – David Flood: Art. *Armut VI*. In: TRE 4, 88–98. – **40** Martin Luther: *An den christlichen Adel deutscher Nation*. Von den christlichen Standes Besserung (1520). In: WA 6,404–469. – **41** Matthias Freudenberg: *„Arme habt ihr allezeit bei euch"(Joh 12,8).* Armut als Herausforderung für das kirchliche Handeln im reformierten Protestantismus. In: Die kleine Prophetin Kirche leiten, Hrsg. M. Böttcher/A. Schilberg/A-Chr. Tübler, Wuppertal 2005, 93–111, 99. – **42** CO XXVII, 336–349. – Németre fordította Hans Scholl: *Hilfe für die Armen.* Eine Predigt von Johannes Calvin, In: Reformierte Kirchenzeitung (RKZ) 124 (1983), 29–32. – **43** Vö. Inst I,16–18. – **44** H. Scholl: *Hilfe für die Armen*. I. m. 29. – **45** Vö. Inst. IV,20,29. – **46** Alexandre Ganoczy: „*Ecclesia ministrans*". Dienende Kirche und kirchlicher Dienst bei Calvin. Freiburg·Basel·Wien 1968, 398. – **47** CO LIII,

290. – **48** H. Scholl: *Die Kirche und die Armen in der reformierten Tradition*. In: RKZ 124 (1983), 68. – **49** Gottfried W. Locher: *Der Eigentumsbegriff als Problem evangelischer Theologie*, Zürich 1962, 38. – **50** Inst. IV,1,3. – Vö. Inst. III,7,5. – **51** Inst. III,7,3. – **52** A. Thiel: *In der Schule Gottes,* I. m. 286.

DR. BÉKEFY LAJOS

A csodálkozó Kálvin „esztétikája"

Pneumatikus esztétikai rezonancia
Isten az igazi művész

Az alábbi gondolatokkal szeretnék ezen a helyen is tiszteletadással megállni reformátorunk előtt, nemcsak születésének 500. évfordulója alkalmából, hanem azért is, mert ismét szembesülhetünk istenáldotta, gazdag személyiségének sajátos, rendszeralkotó intellektusával, illetve ennek előnyére méltánytalanul homályban hagyott csodálkozó, szépet meglátó, értékelő és megfogalmazó fogékonyságával. Nem lehet kétséges, hogy a Szentlélek teológusa Isten Lelkétől felhangolt lelkével, pneumatikus rezonanciával egyszerre volt a *homo mirator*, a csodálkozó ember, s vele szervesen a *homo aestheticus*, az esztétikus, szépre fogékony ember. A Lélek által fogékonnyá, érzékennyé tett lelkével-szemével, belső szenzibilitással fedezte fel a teremtett világban a szépség magvacskáját, a semen pulchritudinist, mint ahogyan a bűn korrumpáló, romboló hatása ellenére is meglátta az emberekben megmaradt semen religionist, a vallás magvacskáját is. Hogy írhatta volna le különben ezeket a sorokat, ha nincs benne ez a pneumatikus szenzibilitás, rezonancia, visszhang: *„A madarak énekelnek Istennek, az állatok segítségül hívják őt, az anyagi elemek rezegve reszketnek előtte, a hegyek zúgnak színe előtt, a folyók és a vízforrások szégyenlős tekintetet vetnek őreá. A füvek és a virágok rámosolyognak alkotójukra, s ezt olyan közvetlenül teszik, mint akit nem kell a messzeségben megkeresni, hiszen ő mindegyikhez közel van. Ugyanis mindent az ő bennünk is lakozó ereje, Lelke hordoz és tart fenn*!" (az Olivetan-Bibliához írt előszóból, 1553). Íme, milyen szépen összeölelkezik ezekben a sorokban a *homo mirator, a homo aestheticus*, *a homo literatus, aki mind az egyetlen és páratlan homo pneumaticus Calvinusban, a* szentlelkes emberben lakozott. Kálvin gondolati és érzelmi gazdagsága már korán megmutatkozott. Ilyen és hasonló sorokat a 26 éves Kálvin már leírt, s fiatal egyetemistaként arról gondolkodott, hogy költő lesz. Később azonban nem versekben, hanem prédikációk ezreiben, égbeszökő gondolatai építményrendszerében magasztalta a teremtő Istent, például így is: *„Ő az igazi művész, építőmester, gazdag családfő, aki nem mulasztja el alkotásának tökéletes megformálását"* (kommentár az 1Móz 1,2-höz).

Mítoszok, tévhitek ellen

Mindezek alapján Kálvin teológiájának és gondolkodásának időszerűségét és sajátosságát most abból a szempontból szeretném megvilágítani, ami cáfolata annak a *mítosznak és tévhitnek, miszerint ellentmondás van a kálvinizmus és az esztétika, egy-*

általán a szépség között. Ez a hamis vélemény makacsul tartja sok esetben még ma is magát, és hangoztatói sokszor utalnak vissza Kálvin intellektualizmusára, érzelmi véznaságára. Még mindig a képromboló Kálvin képe él a köztudatban, aki száraz és nagyon szigorú morált képviselt, az örömöt száműzte a templomból és a szépséget semmibe vette. Igaz ez?

Ha a kereszt vagy csillag, esetleg kakas jele alatt álló templom/istenháza kellemes formát és színt mutat, akkor ez nem Kálvin esztétikai igényességére és szemléletére vezethető vissza, hanem különféle történelmi körülményekre?! A csupa sarkos charetoni templom, ami Salomon de Brosse alkotása, a párizsi kis Palais du Luxembourg kálvinista építészeti stílusa, amit a nantes-i ediktum visszavonása után súlyosan megkárosítottak, nem sugároz valamiféle áttetsző *kálvini „esztétikát"?* Három emeletén 80 ablakkal, melyeken ömlik befelé a fény az épültbe, és sok ajtója, szószéke, galériái és a tetőzet nem a művészi arányosság és aranymetszés, átláthatóság mesterművei? Képzeljük csak el ezt a palotát vagy ezt a templomot még a masszív rombolás előtti állapotában, azokkal a termekkel, ahol a presbiterek, a diakónusok és a gyülekezeti tagok jöttek össze, és a hozzájuk tartozó iskolaépületeket, lelkészlakást, könyvtárat, az őrök lakásait és a temetőt. Ezeken a helyeken olyan Kálvin-kortárs *református művészek* dolgoztak, mint a porcelánkészítő kézműves Bernard Palissy (1510–1590), a szobrászművész Jean Goujon (1510–1572), a kőfaragó művész Ligier Richier (1500–1567), a porcelánfestő Emailleure Noailher és Courtey Limoges-ből, a nagyra becsült üvegfúvó művészek Verbizier-ből, a comans-i, conayei szőnyegszövők és szőnyegfestők, a gobelinkészítők, a műbútorasztalos Boule, a királyi kertépítő művész Boiceau de la Barauderie. Gondolatban az egyházi könyvtárban vagyok, és megcsodálom a nagy és nevezetes református könyvnyomdászok és kereskedők szépséges munkáit, köztük Robert Estienne-ét (1503–1559), aki 1550-tól Kálvin Genfjében talált menedéket és ott dolgozott tovább, Párizsból menekülve. Kálvin szövegeiből is többet ő adott ki. Vagy említhetjük a betűmetsző művészt, a francia tipográfia nagymesterét, Geofroy Toryt (1480–1533), Sébastyen Gryphet és Jean de Tournes-t, a lyons-i nyomdászt, Dante műveinek illusztráló kiadóját. Vagy a víznyomatok készítőjét, Abraham Bosse-t. És miközben a gyönyörű árkádok alatt sétálok gondolatban, ami kiváltképpen jellemezte az egykori református építő- és díszítőművészetet, felidéződik bennem a párizsi Place des Vosges kiváló példája. Annyi bizonyos, hogy ragyogást teremtett *a kálvini esztétikai szintézis*. Kálvin egyszerűsége, de a fény–árnyék kontrasztjára fogékony, morálisan emelkedett szépségszemlélete segítette létrejönni a református Hollandia aranykorát is: Rembrandt, Frans Hals, Vermeer van Delft, Jacob van Ruysdaël és az amszterdami származású kálvinista Jacob Jordaens jelzik messze fénylően a kálvini esztétikai inspiráció jellegzetes befolyását, későbbi európai rezonanciáit.

Lírai intermezzo

Ne feledkezzünk meg tehát egyetlen pillanatra sem arról, amikor Kálvinról szót ejtünk, vagy éppen vitatkozunk magunkban vele és másokkal róla, hogy ő az isteni szépség vonzásának átengedte szívét! Tudjuk, nem a külső szépség, hanem Istennek Jézus Krisztusban feltündökölt belső szépsége vonzotta. A testet öltött Ige szépsége. S

mert ebben élt, belekerült a természet és a művészetek vonzásába is. Isten dicsőségének színpadán (theatrum gloriae Dei) megnyitott szemekkel élt. Meglátta, szemlélte, csodálta a láthatóban a Láthatatlant. Nemcsak roppant intellektussal hitújító gondolatkatedrálisokat építő teológus volt ő, hanem a szív lángolásával érző ember is. Intellektusa és szíve is olyan ívesen emelkedett ki korában, mint egy gyönyörű gótikus ablakív, mely felfelé szárnyalása közben is a földön maradt, s befogta és befogadta az elragadó természetet, virágainak, színeinek, illatainak látható és láthatatlan jelenlétét. Szemeivel, városi küzdelmekben megfáradt lelkével bizonyára többször is felpillantott a közeli Mont Blanc égbeszökő, szikrázó csúcsaira, s onnan tovább a véghetetlen Isten felé. De így fogta be a genfi zsoltárok művészi szárnyalását és népiességét is szíve felhajtó erejévé. Kálvin a szépség szerelmese volt, meg az intellektuális, hívő értelmű tervezés, építkezés lelki mérnöke is. Tudta, hogy sem az egyik, sem a másik nem önmagáért van. Minden akkor van a helyén, ha Istenre mutat, róla szól, hozzá vezet. Szív és intellektus Kálvinnál átváltozott Isten pásztorbotjává. Genfet, reformátusságot, századokat Istenhez terelő pásztorbottá.

Franciák, németek a kálvini esztétikáért

E lírainak szánt gondolatfutam után forduljunk oda ahhoz a Kálvinhoz, akit *a francia teológiai, morális és liturgiai prózairodalom egyik megteremtőjeként* is számon tartanak szülőföldje szellemtörténetében, aki hatalmas *szintetizáló elme* volt. Igehirdetéseiben, leveleiben és cikkeiben nagy érzékenységet mutat a *fizikai és a morális szépség* iránt. Talán nem járunk messze az igazságtól, ha őt a gall Károlinak nevezzük. Azok, akik ismerik Kálvin francia írói nyelvezetét, értékelni tudják eredetiségének az igazi szépségét. Mivel pedig munkássága olyan sok és erőteljes ösztönzést jelentett, érthető, hogy a reformáció ellenfelei ezeket az ösztönzéseket századokon át igyekeztek semmibe venni, kicsinyíteni vagy feledtetni. Azért, hogy 2009-ben az 500. születési évfordulót méltóképpen lehessen megünnepelni, s a francia nyelv és kultúra reformátorának az őt megillető helyet biztosítani lehessen legalább gondolatainkban, a róla kialakított hamis képzeteket teológusoknak, történészeknek, filozófusoknak, irodalmároknak, s mindnyájunknak együtt kell segítenünk eloszlatni. Mindenkinek a maga helyén és a maga eszközeivel.

Léon Wencelius,[1] *Paul Romane-Musculus*[2] és *Albert-Marie Schmidt*[3] nyomán szeretnék tükröt tartani magamnak/magunknak, hogy ezeket a hamis, előítéletes maszkokat segítsük leválasztani Kálvinról gondolatainkban, beszélgetéseinkben. Ezért röviden megpróbálkozom azzal, *hogy felmutassam azt a helyet, amit a szépség Kálvin szintézisében, szívében, életében igazából elfoglalhatott***.**

Kálvin esztétikai semenjeit, szépségmagvacskáit, ami gondolati úttörés volt még francia nyelven is, a lendület és a drámaiság jellemezte. Hatalmas és impozáns freskóhoz hasonlóan a teremtéstől a parúziáig terjedt esztétizáló, de mindig az ige előtti alázattól fenséges gondolatíve. Teremtés, bűneset és megváltás jelölik a kálvini szépségérzet történetének az útját.

A szépség és a művészetek

„Isten minden művészetnek a szerzője és adományozója" (Kálvin előszavából a Jeremiás siralmaihoz írott kommentárhoz).

Kálvin számára tehát a művészet és a szépség Isten ajándéka, aki azt az embereknek adja.[4] A bűneset előtt nem lehetett szépművészet, mivel az egész teremtett világot beragyogta a rendezett és tökéletes szépség. Minthogy *Isten volt az első művész és mester, annak érdekében, hogy megértsük a művészetet, előbb a teremtőt kell megismernünk***.** Együtt jelenik meg tehát Kálvin esztétikai gondolkodásában a teocentrikus és a teremtéstörténeti szemlélet. A művészet legfőbb szabálya eredetében ragadható meg. A művésznek valójában közelednie kell Istenhez, *a Szentírásban kijelentett akaratának kell odaadnia magát. Aki ezt megteszi, az az ő alkotó tevékenységében és a világegyetemben előképet és modellt fedezhet fel.* Kálvin esztétikájában a művészet célja összekapcsolódik az új élet céljával, ami nem más, mint Isten magasztalása és dicsőségének imádata.

A reformátor esztétikájáról

A reformátor esztétikájáról már 1935-ben ezt a fontos megállapítást tette Léon Wencelius: Kálvin szemléletmódja azért eredeti, mert ő arra hívja a művészt, hogy alkosson a teremtővel szimpátiaközösséget. Miközben teljesen belemerül a természetbe, amit megfigyel, egyúttal abban a sajátos, és soha igazán fel nem tárható, szinergetikus közösségben, ami Isten alkotása és a művész alkotása között fennáll, a dolgokat igazi eredetük (origo) és céljuk (finis) összefüggés rendszerébe állítja vissza, ahonnan az emberi korrupció, eredeti romlás miatt az egykor valóságosan, később pedig szemléleti megjelenésében is kiesett. A művész Istennel kommunikál, nem valamiféle misztikus módon, hanem pontosan ebben a szinergetikus, alkotói közösségben, ami az ő alkotása és a teremtő alkotása között a létrehozás aktusában fennáll.[5] Ennek a mindenestől fogva kálvini esztétikának az egyik legfényesebb, gyönyörű visszaigazolása a református Hollandia aranykorában mutatkozott meg (Rembrandt, Frans Hals, Vermeer van Delft művészetében).

A zsoltárok szépségtartalma és Kálvin pneumatikus esztétikai rezonanciája

Ezt az eszmefuttatást a kálvini „esztétikáról" azzal egészítem ki, hogy emlékezetbe idézem, milyen különös helyet foglaltak el Kálvinnál mind a mondott, mind az énekelt zsoltárok. *A „pneumatikus" esztétika központi kálvini törvényszerűségeinek egyike az Isten igéjével való lehető legteljesebb összhang (= harmonia cum verbo Dei),* az annak való megfelelés. Azaz rezonálás az Isten alkotta szépségre. Ezért a zsoltár a leginkább tiszta kifejezése a művészetnek. Minden művészetnek a forrása (fons) maga Isten, de a zsoltárok részét képezik Isten emberekhez forduló kijelentésének. A zsoltárok esetében tehát többé már nem csak puszta emberi művészettel van dolgunk.

Kálvin erről ezt írta: „…Dávid zsoltárai olyanok, amiket a Szentlélek adott Dávidnak, és ő írta le azokat Dávidban… azért, hogy az egész világ rákapjon arra, hogy ezeket az isteni és mennyei egyházi énekeket Dávid királlyal együtt énekelje."[6] A zsoltáréneklés közben

a hívő ember egészen sajátos kapcsolatba kerül Istennel: …Amikor éneklünk – jegyzi meg Kálvin –, biztosak lehetünk abban, hogy a szavakat Isten helyezi a szánkba, mintha ő maga énekelne bennünk, hogy így magasztaljuk fenségét és dicsőségét."[7] Ha megsejtjük, még inkább, ha megértjük a zsoltáréneklés csodáját, akkor azt is megértjük, miért akarta reformátorunk annyira, hogy minden hívő, férfi és nő, gyermek és idős egyaránt ezeket énekelje. S ha ehhez még hozzávesszük Kálvinnak azt a vélekedését, hogy a „zsoltárok megmutatják az emberi lélek anatómiáját", akkor semmi kétségünk nem lehet afelől, miért szerette annyira a zsoltárokat, s miért tette az istentisztelet emberi részének egyik fő elemévé, nem pedig a hangszert, az orgonát vagy más instrumentumot, hanem az élő emberi hangot.

A zsoltárok révén valami mással hatja át a szépség a művészetet, a divinitást, szakralitást viszi abba bele, így hatékonyan ragyogtatja fel Isten dicsőségét, előbb a jeruzsálemi templomban, majd pedig Krisztus után a keresztyén istentiszteleteken. Ez a zsoltáros elem kétségtelenül esztétikai hatást, ragyogást ad a református istentiszteleteknek is.[8]

Esztétikai gondolatetűdök Kálvinnal hat tételre

1. tétel: Vizuális és érzéki szépség

„Isten *gyönyörűségünkről és vidámságunkról is akart gondoskodni*. Így a füveket, fákat és gyümölcsöket hasznosságukon, célszerűségükön *(finis)* túl felruházta szép színnel *(vizuális szépség)* és kellemes illattal *(szenzuális szépség)*. Oly' nagy szépséggel (pulchritudo) ruházta fel az Úr a virágokat, hogy az önkéntelenül is szemünkbe ötlik. És mily kellemes illatot adott nekik, hogy az észrevétlenül is belopódzik szaglásunkba. Hát bűn, ha szemeink a virágok szépségében, a szaglásunk azok illatában gyönyörűséget talál?" (Inst III 10,2).

2. tétel: Isten dicsősége a kreációban és a kreatúrában

„Nincs az egész világon oly parányi hely, melyen dicsőségének legalább valami kis szikráját ne látnók ragyogni… Nulla est mundi particula, in qua non scintillae saltem aliquae gloriae… E világ szép rendje (ordo pulcher) számunkra tükör (speculum, imago), melyben az egyébként láthatatlan Istent meglátjuk" (Inst I 5,1).

3. tétel: A szépség megjelenése a művészetekben és a tudományban

„Végtelen nagy számmal vannak úgy a földön, mint az égen azok a bizonyítékok (= documenta), melyek Isten csodálatos bölcsességéről (= mirificam eius sapientiam… innumera sunt tum in coelo, tum in terris) szólnak. Nemcsak azok a burkoltabb bizonyítékok, melyeknek alaposabb megfigyelésére vannak rendelve a csillagászattan, orvostan és az egész fizika, hanem amelyek bármely műveletlen ember előtt akaratlanul is feltűnnek, úgy, hogy szemeiket sem nyithatják fel anélkül, hogy ne kényszerülnének azok tanúi lenni. Akik ama magasabb tudományokat elsajátították, vagy legalább is megízlelték, ezektől támogatva sokkal mélyebbre hatolhatnak az isteni bölcsesség szemléletében. Mindazáltal az ezekben való járatlanság sem akadályoz meg senkit abban, hogy hatalmas remekművet ne lásson Isten alkotásaiban (= artificii satis superque pervideat in Dei operibus…), ami őt az alkotó iránt való csodálatra ragadja" (Inst I 5,2).

4. tétel: a szépség Isten jóságának bizonyítéka

„A világnak eme gyönyörű színterén (= in pulcerrimo theatro) ne röstelljünk kegyes gyönyörűséget meríteni Isten látható és jelenvaló dolgaiból (= ex obviis Dei operibus)… Bármerre tekintsünk szemeinkkel, meg kell emlékeznünk arról, hogy minden, amit látunk, Istennek műve (= omnia Dei opera), s igazi kegyességgel kell gondolnunk arra a célra (= in finem a Deo), amely végett Isten létrehozta őket… Az eget és a földet minden dolgoknak teljes bőségével, változatosságával, szépségével csodálatosan földíszítette, mintha csak tágas és ragyogó palotát szerelt volna föl és töltött volna meg a legváltozatosabb és leggazdagabb bútorzattal... Az isteni hatalomnak annyi csodája, jóságának annyi kegyes bizonyítéka van (= quando tot sunt divinae potentiae miracula, tot insigna bonitatis, tot sapientiae documenta), ahány faja van a világon a dolgoknak, sőt ahány akár kicsi, akár nagy dolog csak van" (Inst I 14,20–21).

5. tétel: a szépség helyes szemlélete és a Szentírás általi tanítványság összefügg

„Illik, hogy az ember (= itt spectator, a szemlélődő, megfigyelő ember) Isten műveit komoly buzgósággal szemlélje (= serio oculos intendere Dei opera), mivel e fényes és tündöklő világba (= in hoc splendidissimo theatro) azért helyeztetett, hogy szemlélője is legyen annak, figyelmét mégis főleg az igére kell irányoznia, hogy jobban előre haladhasson… Azt kell tartanunk, hogy az égi tudománynak kell kezdetül szolgálnia, ha azt akarjuk, hogy az igaz vallás reánk ragyogjon (= vera religion a coelesti doctrina), s hogy senki sem képes az igaz és józan tudománynak legkisebb parányát sem felfogni, ha nem volt a Szentírás tanítványa…" (Inst I 6,2).

6. tétel: a szobrászat és a festészet tanításra, de nem templomi használatra van

„Mivel azonban a szobrászat és a festészet Isten ajándékai (= sculptura et pictura Dei dona sunt), mindkettőnek tiszta és törvény szerinti használatát kívánom, nehogy azokat a dolgokat, amelyeket Isten az ő dicsőségére és a mi javunkra adott (= Dominus in suam gloriam et bonum nostrum nobis contulit), fonák használattal bemocskolják, sőt egyenesen veszedelmünkre fordítsák…, csak azt szabad kivésni és lefesteni, aminek felfogására a szem képes. Isten fenségét, mely sokkal dicsőségesebb, hogynem szemeink láthatnák, nem szabad dísztelen rajzokkal megrontani (= Dei maiestas, quae oculorum sensu longe superior est, ne in decoris spectris corrumpatur!). Lefesteni lehet tehát egyrészt a történeti eseményeket, másrészt a testek alakját, képét minden történelmi vonatkozás nélkül. Az előbbieknek a tanításban és az intésben van valami hasznuk. Viszont az utóbbiak gyönyörködtetésen (= oblectatio) kívül mi egyéb hasznot hajtanak?..." (Inst I 11,12).

Esztétikai értékek Kálvinnál:

– világosság, átláthatóság;
– harmónia;
– tisztaság;
– transzcendencia;
– pneumatikus rezonancia az Isten teremtette szépre, ami egyben jó is.

Kálvin tehát a teremtett világra figyelve, az igét normaként alkalmazva, a teo- és krisztocentrikus esztétika megalapozója. Isten alkotása és a művészi alkotás értelmét ön-

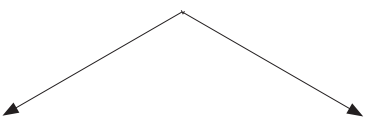
magában úgy hordozza, hogy létrejöttével is túlmutat önmagán arra, aki minden alkotás és alkotói folyamat oka, áthatója, inspirálója és végső soron célja.

Kálvin tanításában, szemléletében, égi tudományában, és életében

– a szépség isteni eredetű;
– a szépség realitás a világban, de transzparens, átlátható;
– benne isten szellemisége érződik;
– így visszamutat a tökéletes teremtőre;
– az immanens szépség túlmutat önmagán;
– Isten sensus pulchritudinist ültetett az emberbe, azaz szépérzékkel áldotta meg.

A HOMO MIRATOR, A CSODÁLKOZÓ KÁLVIN ESZTÉTIZÁLÁSA

Megkülönbözteti, de nem választja el



A MATERIÁLIS SZÉPSÉGET	A NEM MATERIÁLIS SZÉPSÉGET
PULCHRITUDO MATERIALITER	PULCHRITUDO NON-MATERIALITER
Vizuális (teremtett világ) Auditív (hangok, zene) Szenzitív (íz, illat, szín…)	Verbális (Isten igéje, verbum) Morális (erkölcsi tettek…) Teológiai (hitélmény, tapasztalat, vallomás…)

JEGYZETEK

1 Léon Wencelius. *L'esthétique de Calvin*. Les Belles lettres, Paris 1937. – **2** Paul Romane-Musculus. La prière des mains. L'Église réformée et l'art. Paris, Genf 1938. – **3** Albert-Marie Schmidt. *Jean Calvin et la tradition calvinienne.* 'Maîtres spirituels' 12. Paris 1957. – **4** Vgl. Praelectiones in Lamentationes Jeremiae. *CO.* XXXIX. 694, ahol Istent Kálvin *„autor et dator omnium artium"-nak* nevezi. – **5** *L'art et la grâce commune chez Calvin*. in Études sur Calvin et le calvinisme. Paris März 1935 S. 209. – **6** Épître au lecteur. Forme des Prières. 1545. CO. VI 171–172. – **7** idem. – **8** Léopold Schümmer, „La foi, l'action, le social. Actualité du message politique et social de Jean Calvin" – előadás Brüsszelben, 2006.

DR. SZENCZI ÁRPÁD

Nevelési értékeink a kálvini tanítás jegyében

1. Konkrét tapasztalatgyűjtés

Éppen ebben az évben ünnepeljük Kálvin János születésének 500. évfordulóját. A Magyarországi Református Egyház Doktorok Kollégiumának Pedagógiai Szekciója augusztus végén a „kálvini tanítás" jegyében tartotta ülését. Az elhangzott 10 előadás vezérgondolatai Kálvin Institutiójának szellemiségét igyekeztek követni. A nevelés kálvini értelmezése lényegi alapot adott a későbbi keresztyén szellemiségű elképzeléseknek is egészen a 20. századig, Magyarországon 1952-ig, Karácsony Sándor haláláig. A neotomista pedagógiai gondolkodók szerint az ember, mint anyagi, testi jellegű egyén alá van vetve a természet és a társadalom törvényeinek. Az ember lényegét azonban, a halhatatlan lelket a személyiség alkotja; ez kizárólag Istennek van alárendelve, másfajta totális hatalmat nem szolgálhat. Egyházunk számára mégsem Kálvin korhoz kötöttségében, hanem Isten igéjét kiválóan megértő rendszeres teológusként és nagyszerű írásmagyarázóként tiszteljük és emlékezünk ebben az esztendőben egész életére és munkásságára, és mindarra, amit rajta keresztül kapott az egész keresztyénség.

Vonatkozik ez a címben vállalt témára is, amely ma még kevésbé elfogadott interdiszciplináris megközelítésen alapszik: a gyakorlati teológia és a pedagógia határterületén jeleníthető meg. Kálvin János idejében a teológia tudománya nem osztódott az általunk ma ismert és tanított területekre. Kálvin nem írt, ma úgy mondanánk, gyakorlati teológiai műveket, csak kiváló bibliaismerete alapján írásmagyarázatokat. Az akkori teológiai gondolkodás értelmében meghatározónak érezte a felismert bibliai igazságok „rövid és egyszerű" formában való tanítását az iskola növendékei és persze a családok felé.

Főbb kálvini alapvetések a mai pedagógia nyelvén

(Az alapvetések az Institutio alapján beazonosíthatóak, így néhány oldalszámot is közlök.)

1. Isten lényegében „egy", személyében három. Görögül „hüposztaszisz", latinul „persona", de elterjedt a „substancia" (létezés, egy élő) kifejezés is.

2. Az ember isteni teremtmény, de hajlama által bűnös, eredendően mindig a gyengébb ellenállás irányába fordul, ugyanakkor lehetősége van Krisztus által újjászületni, istenképűségét helyreállítani, folyamatosan tökéletesíteni.

3. Az istenképű ember is perszonálisan lélek, testetlen lényeg (pneuma). Tálentumokat kap – adottságai vannak, képességeket szerez (sáfárkodik).

4. A pneumának két alapképessége van: az értelmi és az akarati.

5. *Értelmi képességeink* korlátozottak, ezért minduntalan keressük a miérteket. Ezek kezdetben szinte ösztönösek (a kisgyermek „miért" kérdései kíváncsiságáról tanúskodnak). A gondolkodás minőségi determináltsága bizonyítja, hogy 5-6 éves korban anankológiailag is döntés előtt állunk. Rájövünk, hogy az okok el vannak rejtve, az emberi értelem azokat nem minden tekintetben foghatja fel. Döntés előtt állunk: az emberi

sorsot véletlenek (szerencse) vagy az isteni gondviselés vezérli? A döntés szabad akaraton múlik! Kálvin Institutiója érzékeny pontot érint. Amennyiben az ember eredendően bűnös, akkor intellektuálisan is az. A tiszta gondolkodáshoz megújulásra (megtérésre) van szükség. A legteljesebb értelmi rendszer pedig az elővigyázat. Vigyázzunk magunkra, tartsuk rendben dolgainkat, hogy a leghatalmasabb rendhez, az isteni rendhez tudjunk igyekezni. Ez nagymértékben érinti a világkép, világtudat, világnézet formálódásának kérdéseit is.

6. De ez csak a hit útján történhet, *az akarati képesség* segítségével. A teremtett ember kíváncsi lény. A kívánkozás (appetitum) szintén eredendő hajlam. Könnyedén az érzékek, érzelmek rabjaivá válhatunk. Az érzékek szolgasága a szenvedély (libido), amely hamis önismerethez vezet. A kiút tehát saját erőből ki van zárva. Az értelmi kompetencia akarat nélkül csupán kogníció, az emberi elme elidegenedése Isten igazságától (Kálvin, 75). És ez a mai nevelés legnagyobb problémája, ugyanis a szent akaratból csak az akaratosság marad. Az akarati képességek kiművelése az erények útján valósul meg. Erényről beszélünk, ha a kívánkozás vállalja az igazi tudásnak (ratio) való engedelmességet, nem hagyja magát az érzékek rabszolgájává válni. A szabad akarat, az értelem jó és rossz irányú megkülönböztetése az engedelmesség létrejöttét eredményezi, amely kiválthatja az isteni kegyelmet.

7. *Az igaz(i) tudás a törvények által a krisztusi keskeny úton jön létre.* A klasszikus nevelés ezt erkölcsi önfejlődésnek (moralitás) nevezi. Az ember bizonyosságra jut az axiómák tekintetében. Az értékduálok különbségét megérti, iránytűje a pozitív irányba áll be. Az alapkérdés tehát, mi determinálja az alaptörvényeket, az együttélési szabályokat? A válasz egyértelmű: a társas együttműködés rendjének képessége, vagyis ilyen irányultságú neveltség. Hogyan jöhet ez létre? A neveléstudomány kétszáz éve már megadta a választ (ezért vált többek között önálló tudománnyá). Herbart a pedagógiát etikai alapokra is emelte. Az adott kultúra értékeire bízta az eligazodási pontokat. Az európai kultúra rendszerében a keresztyénség értékrendszerére, amely kettős alapozottságú: egyrészt az abszolút szép is igaz, isteni, másrészt az emberi bölcsesség által is elfogadott, felhalmozott kulturális, morális érték. Ez a pólus viszont nem engedi az egyes ember abszolút szabadságát, hiszen teremtettségében sincs egyedül, tehát igazodnia kell a társas relációkhoz: az élő, az élettelen világához és a másik emberhez. Ezek a viszonyulások csakis neveléssel alakíthatók. Az etikus kapcsolatok komoly neveltségi szintet igényelnek. A spontán növekedéssel a folyamat túlságosan lassú, a gyermek felesleges útvesztőt jár be, arra szocializálódik, hogy nem szükséges hinni, a bölcsek értékeit elfogadni. Az ember hajlamai, a biológiai szükségletei felülemelkednek a lelki szükségletein. Igazi jellem nem tud kibontakozni, a tálentumaiban erős egyéniség elkorcsosul, ha „nem megy végig" a rend, a fegyelem, az esztétikum és a morál iskoláján. Tévútra kerülünk, ha az ember abszolút felelősségében bízunk csak, főleg úgy, hogy konkrét értelemben a konkrét emberre vonatkoztatjuk a felelősséget, illetve a szabadságot. Az ember így önállónak, mindenhatónak, korlátlanul szabadnak tartja magát. Az önmegvalósítás mezején egyedül marad, majd eltéved, nem találja meg társait, pedig genetikusan, teremtetten továbbra is társas lény.

8. A bölcsesség és erény, azaz együttesen *a ratio iskolájában, nemcsak az akadémiai típusú tudományosság érvényesül, hanem a hitből származó tudásrendszer is.* A

köznevelés tekintetében, a mindenki iskolájában ez a hitből származó teljes, metafizikus tudás determinálja a nevelési folyamatot.

9. A kogníció iskolájában elsősorban az empirikusan bizonyított tudományosság kiművelése folyik. A tanulás sikerességét a kognitív tálemtumok és a szabad akaratból történő választás befolyásolja. Klasszikus iskolarendszer alakult ki erre az évszázadok során: konkrétan a gimnázium.

10. A köznevelés szempontjából elsősorban a ratio iskolái domináltak Magyarországon is a reformáció óta. Az állami struktúra is erre kezdett építeni: Ratio Educationis, 1777. A 20. században érvényesülő gazdag pedagógiai sokféleség országhatárokon át és Magyarországon is számtalan követőre talált. Magyarországon az egyik legjelentősebb, egyéni arculatú személyiség Karácsony Sándor volt, aki európai keresztyén szemléletű, ugyanakkor a magyar nemzeti lelkületű nevelés rendszerét alapozta meg. A kommunista eszmerendszeren alapuló szocialista nevelés elsöpörte törekvéseit, hiszen összeegyeztethetetlen értékkategóriák feszültek egymásnak: demokrácia és diktatúra, kommuna és család, pneuma és matéria, individuum és társas lélek. Az 1952-ben, Karácsony Sándor halálával befejezettnek nyilvánított kálvini tanítási alapú pedagógia csak „hivatalosan" vált száműzötté, a magyar lélekben tovább élt. Az elmúlt években egyre több fiatal kutató is szívesen foglalkozik a témával. Napjainkban arra is rá kell jönni, hogy a mai elsődleges ökológiai közeg, a család spontán szocializációja nem elégséges, ezért az érzületi és a társas lelkületi kompetenciatartalmak élethosszan át tartó tanulási folyamatát kezelni kell az intézményesült ökológiai közegeknek is. Az általános (családi) nevelési feladatok és a professzionális nevelés kognitív jellege mellett (oktatás) az emocionális és a morális készség-képesség tartalmakat is szakszerű fejlesztési rendszerben szükséges kezelni.

A jelenleg működő szociális és családgondozó jellegű szakemberi hálózat mellett lényeges oktatáspolitikai kérdéssé nőtt az EQ-alapú emberi adottságok szakszerű kiművelése, optimális szintre emelése.

Az ilyen tartalmú készség- és képességtartományok fejlesztése az európai gyakorlatban a professzionális nevelés tartományába tartoznak. Megjegyzem azt is, hogy bizonyos tekintetben a magyar oktatáspolitika is értelmezi az ilyen tartalmakat. Az ideológiai beidegződés miatt semlegesen szeretné kezelni, így csupán az egyházi nevelés hatáskörébe kívánja rendelni, amelynek támogatását napjainkban meg is vonta (hittanoktatás állami finanszírozásának megvonása).

2. Az állandó értékek érvényesülése, Kálvin hatása

Az ember létének nemcsak biológiai és fizikai, hanem erkölcsi feltételei is vannak. Ez utóbbiak sokkal igényesebbek és parancsolóbbak, mint az előbbiek. Az embernek ezt a finom megérzését, mellyel az erkölcsi törvények feltételeinek igényét észreveszi, s azt nyers életszükségleteivel szemben érvényesíti, lelkiismeretnek nevezzük. Halk, szelíd szó ez, amely túlharsogja a haszon, a szenvedély, a pénz, az elnyomás lármáját. Erkölcsi életet akkor élünk, ha erkölcsi alapelvek szerint rendezzük be azt. Alapelvek pedig ideálok nélkül nem képzelhetők el. A keresztyén erkölcstan Istenben látja az erkölcsiség legfőbb tárgyát, s ennyiben az eddigi etikai irányzatokkal szemben vallásos etika. A keresztyénség vallásos morálja azokkal a hatóerőkkel is rendelkezik,

amelyeket korunk vallástalan morálja nem ismer. Emellett igazsága és ereje olyan egyszerű, magasztos és meggyőző, hogy nem szorul a többi erkölcsi elméletek támogatására. Más igaz érték nincs, mert ez az isteni lénynek e világon való megdicsőülése. Materiális megvalósulása a szeretet kettős parancsában van: szeresd az Urat, szeresd felebarátodat. Ami a világban az embernek értéket ad, az a másnak megbocsátó, Istent kereső szeretet. Ezzel Jézus a vallást a külső kultusz keretéből leemeli és etikai talajra helyezi.

Az anyagi javak és a pénz tekintetében az evangéliumban Jézus parancsa igazít el, mikor azt mondja: senki sem szolgálhat két úrnak (Mt 6,24). Más helyeken is szól a vagyonról: ha tökéletes akarsz lenni, add el vagyonodat (Mt 19,21). Jézus azonban ezekkel csupán a vagyon, az anyagiak önértéke ellen küzd, hiszen a javak is az ő ajándékai. A pénz, a vagyon önmagában sem nem jó, sem nem rossz. Rosszá válik, ha annak szolgál az ember, jóvá lesz, ha erkölcsi célnak, a személyiségnek szolgál. Hasonló az álláspontja a keresztyén etikának a szerelem, az érzéki ösztön világát illetően. Az emberi együttélés értékei közé tartozik a család, sőt annak ősalapja a házasságban teljesedik ki. Az ember normális körülmény között beleszületik a családba. Isten a férfit férjnek, a nőt feleségnek teremtette. Ez az egyiknek is, a másiknak is rendeltetése, sőt a gyermek viszonyát ehhez mérten állapította meg. Jézus szerint is a házasság Isten rendelése és nem valamiféle hiba (Mt 19,3). Nagy dolog, hogy néhány ember együtt a családnak nevezett kis egyszerű társadalmat alkotja, és hogy ennek az alakulásnak nagyon sok gazdasági és politikai haszna van – de ennél sokkal nagyobb dolog, hogy van anyai szeretet, apai felelősség, testvéri megértés, a lelkeknek olyan érintkezése, amilyet a család, mint belső lelki közösség tud nyújtani.

Fél évszázad alatt hazánkban is igen jelentős rongálásnak és támadásnak volt kitéve a hazaszeretet eszméje. Sok rosszindulatú, ferde értelmezés ingoványos, és ezért kerülendő témává tette a nemzeti eszme gondolatkörét. Majdnem sikerült a hazaszeretetet természettudományos, marxista, internacionalista tézissé tenni, noha ez valójában erkölcsi fogalom. Ebben közösséget csak akkor találunk, ha végigcsináljuk azt az erkölcsi, etikai utat, amelyen előállt a nemzeti eszmény szuverenitása. Ravasz László írja: „Magyar nem az, aki magyarul beszél, mert a kérdés, hogy mit beszél magyarul!" A magyarsághoz csak erkölcsi úton lehet hozzájutni. Nekünk magyarokká kell lennünk, ami csak úgy lehetséges, ha keresztyének leszünk, keresztyénné csak úgy lehetünk, ha igazán magyarok leszünk.

Az értékek válságát és érvényesülését egy ember, sőt a nemzet életében igen jelentős mértékben befolyásolja a nevelés. Éppen ezért a nevelés nem fényűzés, nem is időtöltés, hanem szinte az egyetlen életkérdés. A nevelés az, ami a megoldást hozza, az élet megmentése, biztosítása. A történelem kincseit öntudatosítja, és a múlt erőit beépíti a jövendőbe. Ugyanakkor adja dinamikai elem gyanánt az új igazságokat, teremtő gondolatokat, s ezzel a fejlődének a lehetőségét biztosítja. Olyan a munkája, mint a szív verése: kettős. Összegyűjti és szétkergeti a vért, benne az életritmus kél, melyből az életfilozófia is táplálkozik.

3. Kiút keresése – ma?

3.1. A családi vallásos nevelés gyökereinek helyes ismerete, Kálvin gondolatai értelmében

Kálvin állami feladatként fogalmazta meg még a Tízparancsolat első kőtáblájának betartása ellenőrzését (Szénási, 12).

Kálvin tisztán teocentrikus írásmagyarázataiban az Isten dicsőségének szolgálata mindig megköveteli az igaz emberséget. Isten szolgálata az emberekkel való kapcsolatban jelenik meg. Ennek alapja a minden emberben lévő istenképűség, és ezért, egyrészt a ránk bízottakban az istenkép helyreállítására vonatkoztatva van feladatunk, itt látjuk indoklását a családi vallásos nevelésnek, másrészt az „istenkép maradványát" az egyházon kívüliekben is mindig meg kell látnunk (Békési, 116). Ez volt talán a legnagyobb felismerése, és ezt következetesen látjuk végrehajtani a genfi iskola tananyagában. Ma úgy mondanánk, hogy klasszika-filológiai ismereteket, ókori görög és latin szerzőket taníttatott elsősorban a genfi iskolában. De konkrétan vallásórát nem kívánt tartatni. A vallásra nevelés nem tárgya, hanem közege volt akadémiai és családra vonatkozó oktatási elveinek. Az Isten és az ember közötti viszony dinamikus értelmezéséből következik Kálvinnál az egész keresztyén élet dinamikus látása. Ez teljes ellentétben állt a középkor etikáját meghatározó, sőt azt a protestantizmusban is túlélő kvietizmussal (Békési, 147). Kálvin a szemlélődő életvitelt elutasítva a hangsúlyt arra helyezte, hogy ki-ki a maga rendelt helyén, munkában szorgoskodva teljesítse és töltse be feladatát. Az emberi munka méltósága ez. A kijelölt helyen való munka lesz meghatározó része annak a feleletnek, amelyet az ember a mennyei Atya gondviselésére ad. Így lesz egyértelművé számunkra, hogy ez a dinamikus életszemlélet az ember istenképűségéből fakad.

A családi vallásos nevelésről nem írt összefüggően Kálvin, a Szentíráshoz fűzött magyarázataiból foglalhatjuk össze csak gondolatait. Nem egy koherens rendszert tehát, hanem egy-egy bibliai szakaszhoz fűzött értelmezéseit vizsgálhatjuk csak. A kiindulásból már egyértelmű, hogy a mai gyakorlatunknak az alapfogalmaival sem foglalkozik Kálvin, de ennek ellenére a funkcionális és az intencionális katechézis megjelenik értelmezésében, mint a családi és gyülekezeti, illetve intézményi vallásos nevelés. „Az Úr rendelkezése szerint életünk minden cselekedetében mindnyájunknak figyelemmel kell lenni saját hivatásunkra" (Kálvin, III.10.6). Gyermeket nevelni Istentől kapott feladat, és a vallásos családi nevelést Isten az áldásával jutalmazza. A vallásos nevelés Kálvin és sorai értelmében családi, iskolai, egyházi elemekre bontható és külön foglalkozik az állam szerepével a vallásos nevelésben.

A 16. század nevelésügyére egyrészt a humanizmus, másrészt a reformáció volt döntő hatással. Erasmus 1512-ben megjelent módszertani tanulmánya már kijelöli a 10-14 éves tanulók tananyagtervezetét is, és a legcélszerűbb módszereket is a klasszikus görög és latin művek elsajátításához. A városi plébániaiskola ekkor már elkezdte az antik klasszikus szerzők tanítását (Pukánszky–Németh, 111).

Kálvint atyja egyházi pályára szánta, és már gyermekkorában egy plébánia jövedelmét szerezte meg számára. Egyházi gazdasági szakemberként erre a lehetősége megvolt. 14 éves korában Párizsban grammatikát, retorikát, dialektikát, majd Orleans-ban jogot

tanul. Itt doktorál 1533-ban, majd újra Párizsban van, ahol latin irodalmat hallgat, és itt írja első művét, Seneca egyik művéhez egy kommentárt. Iskoláztatását a középkori skolasztika határozta meg. Itt szerzett ismeretei alapozták meg azt, hogy genfi iskolájában majd nagy teret enged a tudományos gondolkodásmódnak, és hasonló elvek alapján szabja meg iskolájának tananyagát. De innen is őrzi a testi fenyítés szerepét is. Érdekes, hogy a humanisták korabeli pedagógiai gondolataiból műveiben semmit sem találunk meg. Vives, Erasmus spanyol tanítványa írja 1531-ben „A tanulmányok rendszere vagy a keresztyén nevelés" című művét – már a cím hasonlósága is érdekes –, és ebben az anyanyelv fontossága mellett a tárgyi ismeretszerzés és az egyéni sajátosságokhoz való alkalmazás is megjelenik. Kálvin számára is fontos lesz majd az anyanyelv. Viszont a másik kettővel nem találkozunk iskolája tervei között.

Kálvin János számára nem a humanista ember- és tudományideál volt a meghatározó, hanem a megértett ige alapján egyrészt az egyház és a papság tisztaságának visszaállítása, másrészt az ember életének Isten igéje szerinti formára való alakítása. Nem kora pedagógiai felismeréseit kívánta elérni nevelési elveivel, hanem egyedül „az Istennek kell inkább engedni" eszménynek teljes mértékben megfelelni,

„Kálvin nevelői gondolkozásának alapját vallásos meggyőződése adta meg, amely Isten igéjéből táplálkozott. Kálvin előtt csak olyan nevelés állhatott meg, amely vallásos célt szolgált" (Patay, 4). Patay Lajos művében Kálvinnak a családi vallásos nevelésre vonatkozó kijelentéseit a következőképpen csoportosítja: Szülők kötelessége, kitüntetése, szolgálata, felelőssége a nevelés vonatkozásában. A gyermek kötelessége a családi vallásos nevelésben. A szülői kormányzat és gyermeki engedelmesség végső határa. A szolgák kötelessége a családi vallásos nevelésben. A családi vallásos nevelés célja, tananyaga és módszere. A családi vallásos nevelés akadálya és áldása. A vallástalan nevelés büntetése. A gyermektelen szülők problémája. Az egyház vezetőinek családi vallásos nevelése. A családi vallásos nevelés és az egyház kapcsolata.

Ebből a rendszerezésből is látszik, hogy Kálvin nem valamilyen pedagógiai elvek alapján rendezi gondolatait, hanem egyedül a Szentírás folyamatos magyarázata kapcsán írja le elképzeléseit. Ezek a gondolatok „egyedül" a Szentírás értelmezéséből adódnak. Értelmezése pedig a kor klasszika-filológiai ismereteinek felhasználása alapján érthetőek. A Szentírás szövegeit akarja megérteni, és ezt a gyakorlatra, igehirdetőként vonatkoztatni.

Kálvin annyira hatalmas szolgálatnak tartotta a családi vallásos nevelés munkáját, hogy hite szerint a családi vallásos nevelés célja előtt minden más családi érdeknek el kell törpülnie.

A családi vallásos nevelésre vonatkozóan kálvini gondolatokat főleg az Ószövetséghez, valamint Pál leveleihez fűzött kommentárokban találunk. A „törvény betartásának hangsúlyozásában, a gyermekek engedelmességének, engedetlenségük büntetésének kérdéseiben, a családi vallásos nevelés patriarkális vonásában, hogy a család tagjai a családfőnek haláláig engedelmességgel tartoznak, Isten igazságosságának, áldásának és büntető kezének a család életében felmutatott megnyilvánulásaiban, valamint hogy a nőknek Kálvin nem juttatott olyan vezérszerepet a családi nevelésben, mint a férfiaknak, mind ótestamentumi befolyásokat tapasztalunk" (Patay, 40). A módszerben a szülők példaadása mellett nagy súlyt fektetett a fegyelmezésre és a testi fenyítésre. A testi fenyítést lelki oktatással kötötte össze. „Ha egy apa megveri gyerekét és húzza azt hajánál fogva és tapossa azt lábaival, és

nem mond egy szót sem: akkor egészen megrémült lesz a gyermek, nem fogja tudni, hogy mit akar vele az apja és honnan jött az ő haragja: így nem fog az semmit sem használni a gyereknek. De ha az apa azt mondja: rossz fiú, nézd mit csináltál, és emellett meg is veri fiát: az apának ez a tanítása… a gyermek javát szolgálja, mert így megismerheti hibáját" – írja a Jób 33,14–17 magyarázatánál. Az 5Móz 21,18–21 magyarázatánál pedig: „kötelesek gyermekeiknek fenyítését mindaddig folytatni, míg azoknak javulásában már nem remélnek. Egészen addig, míg egy szélsőséges lázadást nem tapasztalnak, míg a gyermek nem mutatja azt, hogy ő mindenben gonosz, és az ő természete annyira rossznak adatott, hogy képtelenség azt megváltoztatni." De az Ef 6,1–4-nél a családi vallásos nevelésben a türelem és szelídség módszerének alkalmazását hangsúlyozza. Végül Patay szerint Kálvin családi vallásos neveléssel kapcsolatos gondolatai hármas áldással ajándékozza meg az emberiséget. „A legnagyobb áldást abban láthatjuk, hogy Kálvin a cölibátus tanával és a szerzetesi eszménnyel szemben értéket adott a családi életnek azzal, hogy a család tagjainak az életét, Isten akaratára hivatkozással, odaállította az Úr dicsőségének a szolgálatába, Kálvin tehát nem hogy bűnt látott volna a családi életben bárkinek a számára is, de éppen a családban és a család által óhajtott hívő lelkeket nevelni. A másik áldást abban találhatjuk, hogy a bizonytalan erkölcsi élettel és mindennemű fényűzéssel szemben Kálvin tisztává és puritán egyszerűvé tette a családi életet. A harmadik áldást abban szemlélhetjük, hogy a Kálvin által hirdetett engedelmességnek, szolgálatnak az öntudata, ereje és öröme szorgalmas és felelősségteljes munkás családtagokat teremtett. Azokban a családokban, ahol Kálvin tanításai diadalmaskodtak, hívő, erkölcsös, egyszerű és munkás lelkek szolgáltak az Úrnak és embertestvéreiknek" (Patay, 42).

3.2. A gyermeki fejlődés sajátosságaira épülő értékközpontú iskola jellemzőinek keresése a kálvini tanítás szerint

1. A *gyermek álljon* célkitűzéseinek, módszertani megfontolásainak kiindulópontjában.

2. Az iskolai tanulás motiválója – a jutalom várása helyett – a végrehajtandó feladat iránti *érdeklődés* legyen.

3. Az engedelmesség, külső fegyelem helyét foglalja el a gyermek munkavágyából fakadó *belső fegyelem*.

4. Az iskola hagyja *megélni a gyermekkort,* tartsa tiszteletben annak *sajátosságait,* fejlődési szakaszait.

5. Az iskolai oktatás ne haszontalan ismeretanyaggal töltse tele a gyerek fejét, hanem *fejlessze* értelmi és erkölcsi képességeit.

6. Az iskola legyen *aktív,* használja ki a gyermek természetes cselekvési vágyát, támaszkodjék a játékra.

7. *Életszerű* munkatevékenységeivel szerettesse meg a gyermekkel a munkát.

8. *A pedagógus* „iskolai mindentudó" helyett a gyermekek munkatársa, egyéni munkájuk *segítője* legyen.

9. Az iskola támaszkodjék az *emberi természet sajátosságaira,* illetve a gyermek egyéni képességeire, és fejlessze azokat.

Az ember természeti és lelki világára vonatkozó ismeretkörök szorosan összetar-

toznak, mert közös tárgyuk antropológiai értelemben az ember. Testének élete a többi lény életéhez hasonló jelenségeket mutat és minden élőlényre érvényes törvények alatt áll. Lelkivilága azonban nem olyan, mint más élőlényeké. Az ember tudja, hogy él. Önmagára eszmél és a világra is. Ez az önmagát és a világot vizsgáló eszmélése teszi lehetővé, hogy nem olvad úgy bele a természet világába, mint a növény vagy az állat, hanem lelkivilágával a természet és az ösztönei fölé tud emelkedni. A humánetológia napjainkra részletesen is elemzi az emberi természet eredetét (Csányi, 1999). Nemcsak mi törekszünk tehát megismerni mások lelkét, hanem embertársainkban ugyanúgy alakul vélemény rólunk is. Karácsony Sándor „viszonyulásnak" nevezi ezt a képződményt, hiszen lelki életünk nem az egyik vagy a másik lény ügye, hanem a köztük vibráló érzékeny hálózaté: a „társas lelki feszültségé".

Az önismeret fokozatos alakulása, kiteljesedése akkor kezdődik, amikor a kisgyermek először eszmél önmagára, saját nevét már jól használja és magát másoktól tudatosan megkülönbözteti. Fejlett önismeretre szert tenni nem könnyű feladat, hosszú utat tesz meg addig a lélek. Ezért sok ember sohasem éri el ezt a szintet. Önismerete voltaképpen annak van, aki látja saját jó tulajdonságait és gyenge oldalait, és ismeri környezetét s abban való helyzetét. Manapság a fejlődéslélektan tanulmányozása során már részletesen, lépésenként szakaszolhatjuk a jelentős érési pontokat. Ahhoz azonban, hogy saját magunk képességeit megismerjük és életünk jelen és várható körülményeit helyesen tudjuk mérlegelni, állandóan vizsgálni kell magunkat is. Ezt az önreflektív képességet folyamatos gyakorlás útján tökéletesíthetjük (Nagy, 2000).

Az egyes ember lelki minősége tehát hatással van a közösség életére is. A társadalom, a „társas sokadalom" az egyes emberekből áll. Fontos, hogy minél több lelkileg művelt, értékes ember legyen azért is, mert a közjó, a pozitív közvélemény alakulása az emberek lelki minőségén is múlik. Az egyes ember foglalkozik a társas környezet kérdéseivel is. Erről ítéletet mond, állást foglal. Ezekben az ítéletekben nyilatkozik meg az átlagos polgár lelki állásfoglalása. A nemzet sorsára nem lehet közömbös a milliók gondolkodása, érzülete, cselekvési képessége és készsége (Imre Sándor). Ez is mutatja a lelki élet kiművelésének nemcsak az egyes emberre, hanem a nemzet életére ható fontosságát is. Karácsony Sándor szerint van jellegzetesen magyar élet és lélek ugyanúgy, mint német, angol vagy orosz. Gr. Széchenyi István, a nagy ön- és nemzetismerő hirdette írásaiban, hogy a nemzet legnagyobb értéke „a kiművelt emberfő", akinek legfőbb feladata a közösség szolgálata, vagyis egy makroszintű társas viszonyulás.

A testi-lelki jelenségeink szorosan összefüggnek (szóma – psziché – pneuma egysége), mégis úgy tűnik, mintha a test megfoghatóbb (reálisabb) valami lenne, mint a meg nem fogható, tünékeny lelki jelenség. Azonban testi életünkről is csak a tudatunkban felmerülő lelki jelenségeinkből értesülünk. Csak azt tudjuk, amit észreveszünk, ami tudomásunkra jut. A természetes testi, anyagi folyamatokra tudatosan nem is figyelünk, még akkor sem, ha óriási változások történnek. Lükő Gábor „Az anyag és lélek" című írásában (1996) a következőre hívja fel a figyelmünket: „Az anyag maradandó, tanítja a fizika. Halmazállapota változik, de mennyisége nem. Az ember teste anyag, de anyaga folyton változik. Szervezete állandóan kicseréli anyagát. Mert a test nem közönséges anyag, hanem annak szerves, egységbe foglalt része. És ez az anyag hét év alatt teljesen kicserélődik, tanítja a biológia. De a szervezet azonos marad. Sőt megőrzi pszichéje azonosságát is. Agysejtjeinek és ideg-

szálainak anyaga is kicserélődött, de emlékei és szokásai megmaradtak. Ezek csak akkor tűnnek el, ha felbomlik a szervezet" (Lükő, 2001). Lelki folyamataink gyakran követik testi életünk változásait (Losonczy Ágnes tanulmánya). Az egészséges testi állapot elősegíti gondolkodásunkat, fokozza munkakedvünket, sarkallja akaratunkat. Viszont a gyengeség, a betegség, a testi fáradtság állapota gátló és zavaró hatású.

Az érzékszervtől az agyvelő felfogó középpontjáig terjedő hatást élettani ingereknek nevezzük. Minden érzékszervnek az agyvelőben felfogó középpontja van. Ezeket idegszálak kapcsolják össze. S más középpontokkal is létesítenek kapcsolatokat. Az érzetek láncot alkotnak. Az érzékszerv csakis a neki megfelelő ingerek hatására indít meg idegfolyamatot. A szerkezetének és működésének meg nem felelő ingerekre közömbös marad, nem jön működésbe. Működése nem az inger nyelvén, hanem a maga sajátos nyelvén történik (Vizi E., 2003). Az idegrendszer működésével kapcsolatban fellépő erős fájdalom, továbbá a légköri változásokat kísérő idegizgalmak, a feszültség és a nyomottság ritkábban fellépő érzetei is életérzetek közé sorolhatók. Ezek testünk mélyéből keletkeznek, nagyon homályosak, de tudatunk állapotát erősen színezik. Szintén Vizi E. Szilveszter gondolatait idézhetjük ezzel kapcsolatosan, amely szerint ez a bonyolult rendszer szinte az ember számára érthetetlenül kerül egymással relációba. Az emberi sejtek fizikálisan nem érintkeznek, de mégis egy légüres mikrotér összekapcsolja őket. Ezek összességéből alakul ki a közérzet.

A másik rendező szemléletünk az idő. Kétféle időt tapasztalunk. Valóságos időnek valamely állandó egységgel (perc, óra, nap, év) mérhető folyamatot, valaminek a tartalmát nevezzük. Nincsen sem testi, sem pedig lelki jelenség, amelyet ne időben lefolyónak fognánk fel. Bármily csekély ideig tart is, mégis van kezdete, folytatása, vége. Az eseményeket bizonyos egymásutánban tapasztaljuk, az újabbakat a régebbekkel összehasonlítjuk, s így tudatossá válik bennünk a múlt, a jelen és a jövő. A másik az ún. szubjektív idő, a bennünk lefolyó jelenség átélésének a mérésére szolgál. Ezt lelki változásaink alapján ítéljük meg. Nehéz pontosan megmérni. Attól függ, hogy ez idő alatt voltak-e lelki eseményeink, és milyenek voltak azok.

Azt a lelki folyamatot, melynek során új benyomásokat vagy szemléleteket már meglévő ismereteink közé beillesztünk s ennek alapján megértünk, appercepciónak nevezzük (Herbart). A megértés a figyelem munkájával megy végbe. Csak azt értjük meg, amit a figyelem elemző és összerakó munkája számunkra feldolgoz. A megértés alapossága függ az alapismeretek gazdagságától s az érdeklődés irányától is. Az érdeklődés a kulturális közegtől is függ. A pozitív hatású környezet tartalmas érdeklődési területeket művel ki, míg a negatív értéktelen viszonyulásokat gerjeszt.

Vannak az érzékelést kísérő érzelmek. Ezeket érzéki érzelmeknek nevezzük. A tudatos megismerést, a magasabb rendű értelmi működést kísérő érzelmek az értelmi vagy szellemi érzelmek. Ezek közül azok, amelyek a megismeréssel, a gondolkodással kapcsolatosak, logikai érzelmek. A szépben való érdektelen gyönyörködéssel kapcsolatos tudatállapotainkat kísérő érzelmeket esztétikai érzelmeknek, azokat pedig, amelyekben saját magunk vagy embertársaink viselkedésére nézve foglalunk állást, erkölcsi érzelmeknek nevezzük. A vallásos érzelmek forrása az a tudat, hogy „én, mint véges, halandó teremtmény függök egy végtelen örök teremtőtől, aki életem és cselekedeteim alapján ítél meg engem". A vallásos érzelem az egész embernek, minden tehetségének hódolatos

odakapcsolódása Istenhez. Az Isten a vallásos lélek számára mérhetetlenül felette álló s ezért végtelenül távoli, egyben legbensőbb közelálló vonzó valóság. A vallásos viszonyulásban tehát az egész világképet a maga teljességében foglalja össze az emberi lélek. Az egész világ teremtője és fenntartója ad az én egyéni életemnek is biztonságot.

A vallásos érzelemben sokféle elemi érzelem található. Az Istentől való teljes függés érzése s ennek alázatos elismerése. A félelem, az áhítat, a tisztelet, a csodálat, szeretet, biztonság, reménység, megnyugvás, hála, bűnbánat, bizalom élményei. A vallás mindezeknek az érzelmeknek s a bennük megnyilatkozó logikai, esztétikai, etikai értékeknek a foglalata. Ezek az értékek teljességüket és belső igazságukat is innen nyerik. Isten a végtelen igazság, szépség, jóság. Végtelen tökéletessége örök vágyat kelt a lélekben az örök tökéletesedés útjának vállalására, emberi gyengeségünkből való fokozatos kiemelkedésre, az állandó javulás munkálására.

A hívő lélek érzi, hogy Isten az erkölcsi értékek és célok legfőbb őre, gondozója. Így alakul ki a hívő lélekben Istennek mint gondviselő édes atyánknak vonzó képe, aki nemcsak büntet, hanem jutalmaz is. Gondoskodik rólunk, mindent bölcsen rendezett el és intéz. Benne megtaláljuk életünk értelmét, támaszát s az emberi tökéletességre vágyakozásnak sarkkövét.

4. Egy konkrét nevelési program kálvini alapokon

A nagykőrösi tanítóképzés 1990. évi újraindításakor nagy feladatot rótt az ideiglenes szervezőbizottságra a létesülő intézmény küldetésének, arculatának definiálása. Előkerültek a régi intézményi szabályzatok, egy-két Évkönyv, Értesítő, de igazából mégsem találtuk meg arra a szellemiségre történő szakirodalmi utalást, amelyről a régi tanárok és diákok meséltek. Az egyik hétvégén viszont váratlan esemény történt. Pedagógiai tanácskozásra hívtak néhányunkat az alakuló tanári karból a Ráday Kollégiumba. Az összejövetel célja a Református Egyház Doktorok Kollégiuma Pedagógiai Szekciójának megalakulása volt. A tanácskozáson jelen volt néhány számomra ismert személyiség: Komlósi Sándor, Pálhegyi Ferenc, Kontra György, Kövendi Dénes, Karacs Zsigmond, Lükő Gábor, Újfalussi József és még mások is. Az első feladatunk Karácsony Sándor pedagógiájának mai értelmezése volt. Ekkor döbbentünk rá, hogy mi milyen szellemiséget keresünk. Az idős professzorok segítettek az arculatunk definiálásában. Karácsony Sándornak a magyar egyetemről szóló gondolatait ajánlották figyelmünkbe. A mai napig az egyetemi polgárok „mellérendeltségi relációjával" kezdődik a „Küldetési nyilatkozatunk"! Ahogyon telnek-múlnak az évek, egyre jobban igazolódik intézményünk „szellemiségének eredete", méghozzá úgy, ahogyan egyre jobban, a 20. század magyar pedagógiája egyik markáns egyéniségének, Karácsony Sándornak az életműve kiteljesedik. Karácsony pedagógiai felfogására viszont a reformpedagógiai irány hívei is nagy hatással voltak, így – utólagos következtetés szerint – Éduard Claparede, a játékos tanulás és a gyermekkor meghosszabbításának hirdetője és Pierre Bovet, aki a cserkészet eszményítése mellett Freud új lélektani koncepcióit is közvetíthette (Karácsony, 1994. – 273. o.). Karácsony pedagógiai szellemisége tehát kétszeresen is indirekt módon hathatott a kőrösi képző „Váczy-korszakára", mintegy szintetizálva az egyetemes és a magyar refompedagógia hatásrendszerét a keresztyén nemzeti peda-

gógiai hatásrendszerrel, ezért a reformpedagógia képviselői mellett (Peter Petersen) nézetrendszerét Imre Sándor, néhány esetben Fináczy Ernő gondolataival is összevetem. Az sem mellékes az összehasonlítás indoklására, hogy a nagykőrösi képző növendékei a pedagógia elméletét Imre Sándor könyvéből tanulták Juhász Bélától, aki a gyakorlati képzés vezetője is volt.

Az elmúlt 20 évben Nagykőrösön büszkén vallottuk magunkat intézményesen is Karácsony egyik szellemi követőjének. Hallgatóink nagy érdeklődéssel kutatják életművét. Egy tanulmánykötet már meg is jelent a TDK-s munkákból. Kutatási eredményeink alapján néhány fontos mozzanatra szeretném a következőkben a figyelmet felhívni, hiszen ezek nagymértékben hatottak intézményünk mai szellemiségének alakulására is (lásd: Hallgatói tanulmánykötet, 2005).

4.1. Antropológiai alapok

Az ember szabad választásra és megkülönböztetésre képes jó és rossz, igaz és hamis, szép és rút között. Ebből adódik, hogy pedagógiánkban a jóságot, az igazságot, az igazságosságot és a szépséget alapvető értéknek kell tekinteni.

Az ember szuverén személyiség, akinek élete másokkal való kölcsönhatásban teljesedik ki a családban, az iskolában-munkahelyen, a lakóhelyi, az anyanyelvi, és az őt körülvevő kulturális, politikai és vallási közösségben.

Az ember kultúrateremtő lény is, aki alakítja a környező világot, de – bár önmaga meghaladására képes – belőle kiszakadni nem tud, mivel önmaga is része a világnak.

Az ember felelősséggel rendelkező lény, akinek feladata, hogy megőrizze és gazdagítsa önmagát, az emberi közösséget, a természetet, amely otthona, de amely hatalma alatt is áll, és amelyet őriznie kell.

Alapelveinknek megfelelően növendékeinknek olyan ismereteket, tapasztalatokat és élményeket kell biztosítanunk, amelyek segítségével napról napra tökéletesebbekké válnak.

4.2. Pedagógiai alapelvek

A gyermekek – adottságaikkal együtt – tálemtumokkal sáfárkodó, kiteljesedő, folyamatosan tökéletesedő, gondviselésre, nevelésre szoruló lények.

Következésképpen mindazok, akik vállalkoznak az egyik legnemesebb feladatra: a gyermek gondozására, nevelésére (növelésére) (szülők, nevelők, lelki gondozók) a teremtett rend hívei, munkatársai, amennyiben a filozófiai – antropológiai – axiológiai – társadalomontológiai pedagógia útmutatásai szerint járnak el.

A pedagógia szerint az ember egységes, tudatosuló, lelki természetű, szükségletű és cselekvésében tökéletesülhető élőlény,

– aki képes saját maga, és az őt körülvevő emberi, társadalmi és természeti környezet megismerésére,

– akinek célja, jövője van,

– aki szabad akarattal rendelkezik,

– akinek életét érzelmek jellemzik,

– aki tudatos lényként kérdez, és válaszokat fogalmaz meg,

– akit a fizikai lét, a szellemi lét, az élet értelme, problémái és feladatai foglalkoztatnak.

4.3. Az iskola célja

A nevelés missziói parancsa: „tegyetek tanítványokká minden népeket..." (Mt 28,19) *nem csupán az egyháznak szól, hanem a családnak és az iskolának is.*

Az iskola társas-lelkületi közösség (Karácsony Sándor). Jó lehetőség arra, hogy segítse a szülőket és a gyülekezeteket abban, hogy valóra válthassák a gyermek születésekor tett ígéretüket, amely szerint úgy nevelik és neveltetik őt, hogy lehetőségeinek, képességeinek megfelelő életfilozófiát követ, életvezetésére az értékduálok tudatos kezelése lesz érvényes. Öntudatos, önmaga és mások iránt felelősségteljes, hitvalló magyar embereket kívánunk nevelni, akiktől elvárjuk a nemzeti és egyetemes értékek ismeretét és tiszteletét, betartását.

4.4. Az iskola feladata

Igényes nevelő-oktató munkával, a magyar iskolák szellemiségének, hagyományainak, az érzületi, lelkületi, közösségi nevelőerejének, a legfejlettebb tudományos és technikai eredményeknek-eszközöknek, valamint a családokkal és a gyülekezetekkel kiépített gyümölcsöző kapcsolatoknak a felhasználásával a lehető legtöbbet tegye meg azért, hogy minden növendéke fel tudja mutatni azokat a képességeit, amelyeket csak ő maga hordoz.

Az általános iskola elsősorban az átlagos képességű gyerekek számára létesült, de a képességvizsgálaton jó eredményt elérő, az ÉKP pedagógiánk szellemiségét és igényeit elfogadó, sajátos nevelési igényű gyermekek előtt is nyitva áll. A képességek szerinti differenciált iskola, amely figyelembe veszi a szabad iskolaválasztás alkotmányos jogát.

Az iskola elsődleges feladata minden diákot felkészíteni az alapműveltségi vizsgára. Az arra alkalmasakat (amennyiben vállalják az emelt szintű képzést, elsősorban a választható tantárgyak, szakkörök keretében) felkészíteni a speciális vizsgákra (idegen nyelv, informatika), illetve középfokú tanulmányok végzésére, állami nyelvvizsgára, tanulmányi versenyekre.

4.5. A személyiségfejlesztés és közösségfejlesztés eszközei, eljárásai

Karácsony Sándor szerint *rossz iskola az, amelyik mindent megtilt. Még rosszabb az, amelyik mindent megenged.* A jó iskolában világosak az alapelvek, a célok, a feladatok, s a kijelölt „mozgástér", amelyen belül a tanárok naponta vállalják a „birkózást" a diákokkal. Ennek a „birkózásnak" köszönhetően tanulmányaik végére kialakul a növendékekben az a „fékrendszer" és az az ösztönző erő, amelyek ahhoz szükségesek, hogy a saját lábukon is meg tudjanak állni.

Meggyőződésünk szerint *egy iskolát elsősorban a szellemisége jellemez.* Az, ahogyan a pedagógusok beszélnek egymással vagy egymásról, ahogyan megszervezik a di-

ákok munkáját, ellenőrzését, szabad idejét. Nem csupán a diákoktól várjuk el, hogy tiszteljék a tanárokat, hanem a tanárok is tisztelik diákjaikban a leendő felnőttet, édesanyát, édesapát, orvost, mérnököt, szakmunkást, kollégát.

A személyiségfejlesztés és a közösségfejlesztés eszközei és eljárásai következnek az antropológiai pedagógia alapelveiből (E. Skiera), a magyar iskolák évezredes hagyományaiból, amelynek lényege az egyszerűség, az őszinteség, a diák-önigazgatás rendszere, a diakóniai szemlélet és gyakorlat, a tehetségekkel és a hátrányos helyzetűekkel való személyes törődés, a felsőbb évesek, illetve a jobb tanulók rendszeres segítsége az alsóbb éveseknek, a tanulási nehézségekkel küszködőknek.

Társadalmi nevelés területén a familiáris viszonyt tekintjük alapnak. Cél, hogy a növendék tanuljon meg igényelni, segíteni, szolgálni, alázatosan szeretni. Neveljünk szabadságra, életközösségre, értékelésre. Az ember tudjon egyén lenni a közösségben. Veszteség az, ha nem tudjuk tolerálni más másságát, nem tudjuk szeretni a másságot. Nem a konformizmus, hanem a sokszínűség épít. Nem akkor leszek embertársaim hasznára, ha gondolkodás nélkül hasonulok hozzájuk. Akkor tudok építeni, ha vállalom Isten bennem megvalósult tervét. Ha engedem, hogy saját gondolatokat, tetteket adjon nekem. Az viszont önzés, ha nem szólok, ötleteimet csak magam hasznára, dicsőségére fordítom, úgy élve, hogy ne engem, hanem őt vegyék észre, és neki adjanak hálát.

Az életérzés társas lelki megnyilvánulása a jog. Fejlődéslélektanilag a kisgyermek joga a játék, a növő gyermeké a verseny, a pubertálóé a totem, a tabu, az adoleszcensé a harc.

Szabadságra a növendék autonómiájának biztosításával nevelhetünk. Hangsúlyos a nevelő példamutatása. Karácsony Sándor többször hangsúlyozza az egyetemes lelki ébredésbe vetett hit fontosságát. A szabadosságot viszont elítéli, mert a szabadságnak igazi korlátai vannak.

Végül néhány gondolat a *felnőttneveléssel* kapcsolatban. A nevelő legyen társa a neveltnek, legyenek egyenrangú felek. (Szülők nevelése!) Nem modern emberekké nevelve, hanem a ma színvonalára hozva fel őket. Lehetőséget adva a szabad művelődésre, tanácsokat adva hozzá. Alulról jövő igények meghallgatásával, kultúra iránti igény felkeltésével neveljen a nevelő.

Nagy segítséget nyújtanak Karácsony Sándor elvei azoknak, akik valóban nevelni szeretnének és utat mutatni a világban. A tanulás, nevelés színtere ne csupán az iskolákra korlátozódjon, hanem az élet minden területén jelenjen meg.

A pedagógia elméletének és gyakorlatának egysége: professzionális nevelés iránya: a társas lelkületi együttműködésre és a morális nevelésre történő felkészítés

A magyarországi pedagógiai kutatások az elmúlt években nemzetközi szinten is eredményesek, a mai európai iránynak megfelelőek. Úgy is fogalmazhatunk, hogy a 21. századot a magyar oktatásügyben hasonlóan indíthatjuk, mint a 20. század elején. Naprakészek vagyunk a váltásra, ugyanúgy, mint a reformpedagógia elterjedésének időszakában, hiszen újraéled a magyar polgári pedagógia elméleti filozófiája. A nevelés hivatalos gyakorlóterei (óvodák, iskolák) közül többen készek a változásokra, a pedagógiai alapviszonyok helyreállítására. A tudás korszerű (kor szerinti) értelmezése, a tanulás kompetenciafejlesztő modellje (Nagy József, 2000) egyértelmű utat mutat a pedagógus-

képzés elméleti és gyakorlati problémaköreinek. A professzionális (hivatásos) nevelés a közoktatás területén a kognitív (értelmi), az individuális (lelkületi) és a szociális (társas lelkületi) fejlesztés feladatainak, problémáinak megoldását, a gyermek tökéletesedési folyamatának segítését jelenti. A három terület együttes kezelése szakszerű pedagógusi felkészültséget igényel, amely magába foglalja az értékes neveléstörténeti (egyetemes és hazai) hagyatékot, a polgári, nemzeti, keresztyén szemléletű nevelésfilozófiát és nevelési-oktatási tanokat. Ugyanakkor a pedagógusképzésnek hangsúlyozottan is fel kell készíteni a tanítókat, a tanárokat a karizmatikus közvetítőművészetre (Karácsony Sándor pedagógiai nézetei).

A mai magyar *keresztyén nevelésfilozófia* a hivatásos nevelésről vallott nézetei megerősítik a gyermeki kompetenciatartományokból, a reálából (Herbart) a lelki szükségletekből (E. Skiera) történő pedagógiai és közvetítőművészetet úgy, hogy az általános (globális) európai (keresztyén) nemzeti kulturális, etikai értékek kerülnek a nevelés középpontjába. A bibliai szellemű nevelés gyermekközpontúság helyett a gyermekből történő kiindulást (Peter Petersen) a gyermeki (sokszor gyermeteg) problémamegoldás helyett az enkulturációs folyamatot (az értékre nevelést) helyezi az előtérbe. A minőségi nevelés különös gondot fordít a gyermek kulturált, otthonos életterére és az emberileg természetes időbeosztásra (Németh András: magyarországi Jenaplan iskolák).

Felkészítés a kritikus kognitív készségek lehetséges – optimális fejlesztésére

Nagy József és kutatócsoportja igen eredményes munkát végzett az iskolai tanulás egyik problematikus területén, a kognitív komponensek feltérképezésében. A sokszor szakszerűtlenül kezelt, magára hagyott alapkészségek, képességek (olvasás, írás, beszédtechnika, alaplogikai műveletek) igen nagy problémát jelentenek. Intézményünkben ezért különös gondot fordítunk a kognitív rutinok, készségek, képességek szakszerű fejlesztésére az elméleti, módszertani, gyakorlati képzés során. A fejlesztő pedagógia, a differenciáló pedagógia és a drámapedagógia a kötelező stúdiumok közé került. A gyakorlóiskolai szakvezetők külön felkészítésben is részesültek ezen a területen. Jelenleg pedig a külső gyakorlóhelyeken, szervezetten mintegy 30 iskolában készítünk fel pedagógusokat a súlyos probléma kezelésére. Mivel végzett hallgatóink jelentős része kisebb települések iskoláiban helyezkedik el, így különösen sajátos, felzárkóztató programok kidolgozására is számítanunk kell. Szeretnénk, ha minél előbb, a közelben (Kocsér község) egy kontroll kistelepülési gyakorlóhelyet (iskolát) tudnánk működtetni, ahol nemcsak a külső komplex gyakorlat alkalmával, hanem folyamatosan is tapasztalatokat szerezhetnének hallgatóink a kritikus készségek diagnosztizálása, és fejlesztése területén.

Az individuális – lelkületi: értelmi, érzületi, akarati életre történő felkészítés

„A kognitív forradalom felnyitotta a fekete dobozt, behatolt abba: a pszichikum, az értelem belső szerveződését, működését kutatja. Néhány évtized alatt gyakorlatilag is hasznosítható eredményeinek sokasága gyökeresen megváltoztatta az önmagunkra vonatkozó szemléletünket, beszédmódunkat. Ez az új tudás fordulatot ígér a pedagógiában is, szemléletmódjában és beszédmódjában egyaránt. Ennek megfelelően kompetenciákat fejleszthetünk, motívumok létrejöttét segíthetjük, motívumrendszereket formálhatunk,

képességeket, készségeket fejleszthetünk, a személyes tudat fejlődését mozdíthatjuk elő. Ezek válhatnak a nevelés konkrét céljaivá, feladataivá. Ehhez képest az ismeretek, a viselkedés, a magatartás tanítása a motiválás segítségével, vagyis a hagyományos szemléletmód, eszközrendszer és beszédmód bár fontos, de csak eszközjelentőségű. Ez a könyv (21. század és nevelés – szerző) tulajdonképpen ennek a pedagógiai fordulatnak a kialakulását, terjedését hivatott elősegíteni.

A szándékos, az intézményes értelmi nevelés általános célja is egyértelműen megfogalmazhatóvá vált: a kognitív kompetencia értelmező szintje, értelmezésre nevelés. A spontán szocializáció csak a tapasztalati kognitív kompetencia kialakulását teszi lehetővé. Az értelmező szint szándékos intézményes nevelés nélkül nem bontakozhat ki" (Nagy, 2000, 79. o.).

De az is természetes, hogy az ifjúság örömmel fogad be mindent, ami szép és érdekes, ami új. A megszokott unalmas és érdektelen. A gyermek gondolkodása fogékony az új fogalmakkal szemben, mert még az alakulóban van, mozgékony, még nem merevedett meg, nem alakult ki végleges rendszerré. A fiatal világ szellemi meghódítására, az önmaga megtalálására és kiépítésére törekszik.

A gyermeki fejlődés során más a fogalmak relációja, más a kiindulás, más az irány, más a szempont. Így pl. azt, hogy a tanításnak a gyermek értelméhez és felfogásához szabottnak kell lennie, a pedagógia már régen tudja és hirdeti. De mikor ma a pedagógia azt hangsúlyozza, hogy a tanításnak „gyermekszerű"-nek (kindesgemäss) kell lennie, az egészen mást jelent. Ez azt jelenti, hogy a gyermekből kiindulva kell tanítani (vom Kinde aus), s nem a tárgyból és célból kiindulva (Glaser, 1920). A gyermeknek nem a centrumnak (gyermekközpontúság), hanem a pedagógiailag diagnosztizált kiindulópontnak kell lenni (Nagy László). Ezért kiemelt elméleti és gyakorlati stúdium a gyermektanulmányozás és a pedagógiai diagnózis. A központban viszont a kultúra által igazolt értékek állanak. Ilyen központ, mint korábban Kálvintól is idéztem, a Biblia. Az individuális, differenciáló fejlesztés új dialektikai, neveléstani fogalmak elmélyítését is jelenti. Azt látjuk, hogy bizonyos kifejezések, melyek nagy szerepet, sőt vezérszerepet játszottak, egészen eltűnnek, s helyettük mások jelennek meg. Így pl. az erény, jellem, fegyelmezés, tekintély, büntetés, általános műveltség, sokoldalú érdeklődés, kultúrfokok, formális fokok, tanalak, katekizálás, rávezetés stb. mára elavult fogalmak lettek, azonban nevelési tartalmuk ma is változatlan.

Sokszor egészen új és más fogalmak jöttek létre. Így: művelődés, kultúra, személyiség, spontaneitás, öncélúság, szabadság, megértés, aktus, alkotó tevékenység, öntevékenység, lelki struktúra, érték, öröm, önálló foglalkozás, alkotó munka, ösztönzés (Impulse) stb.

Napjainkban ismét új (akármennyire is hihetetlen) alapfogalom: az érték fogalma. Filozófiai, teológiai fogalom, de a pedagógiának is alapvető fogalma. A teológia feladata az értékek megállapítása, a pedagógia feladata az értékek megvalósítása – vallotta Kerschensteiner. A „megvalósítás" ismét egy újabb problémához vezet, *a pedagógiai aktus* fogalmához. Az aktus fogalma bizonyos ellentétben áll a reakció fogalmával, melyet a kísérleti pszichológia, s így a kísérleti pedagógia is, alapul vesz rendszerének kialakításánál.

A társas lelkületi együttműködésre történő felkészítés

Karácsony Sándor a pedagógiát elsősorban művészetnek tartotta. Véleményem szerint is közvetítő-segítő művészet és egyben gyakorlótér, amely során egész egységeket, „Én”-eket fejlesztünk. A kognitív tartalmak kezelése során a lelkületi minőséget segítjük kiteljesedni. A belső tartalmak az önrendszer építése nem félelemorientáltan, hanem szeretetmotiváltan, vagyis pozitív lelkületi együttműködéssel történik. Jól bizonyítható, hogy ennek ellenkezője, a félelemmotiváció általában lelki bénultságot eredményez. A világunk félő félemberekkel lesz tele, akik önzők, és életutukat az önhittség és nem a nemes önbizalom vezérli.

A nemes önbizalom rugói (Arany János nyomán) a minőségi nevelés, így a kognitív kompetencia fejlesztésének is a mozgatói, motívumai. Ezek a motívumok a lelkületi együttműködés; a társas lelkületi (Karácsony Sándor) működés szabályszerűségei, amelyek a pedagógia közvetítés, lelki áramlás, a flow (Csíkszentmihályi Mihály) törvényszerűségeivé válnak: a jövő iskolájának minőségét jelentik.

Főiskolai Karunk pedagógiai szakmai csoportja az elmúlt évtizedekben kiemelten is foglalkozott a tartalmas értelmi fejlesztés és a lelki strukturális nevelés gyakorlati megvalósíthatóságával. A gyakorlóiskolában a Magyar Reformpedagógiai Társaság Jenaplan munkacsoportja a holland rendszerű struktúra elemeinek adaptálásával foglalkozott. A Peter Petersen által elkészített eredeti programból főleg azokat az elemeket kívántuk érvényesíteni, amelyek a harmonikus lelki fejlődés, a tanulói természetes tanulás és az értelmi képességek differenciált fejlesztését célozta meg. A természetes időszervezés (ritmus) a gyermeki sajátosságokat érvényesítő térberendezés, a tanulói egyéni fejlődési ütem kezelése összességében a konkrét mérhető eredményeken kívül az érzületi síkon is pozitív viszonyulásokat eredményezett. Jelenleg a kompenzálásra szoruló gyermekek értelmi és érzületi nevelésének (lokális és a hitbéli identitás) problémáját szeretnénk tovább elemezni. Többek között olyan napköziotthonos csoportok fejlesztő munkáját értékeljük, amelyekben elsősorban az előzetes pedagógiai diagnosztizálásra építve az értelmi képességek, a tanulási elsajátítási motiváció és a tudás iránti lelki szükséglet érzületi megnyilvánulásait és a moralitás fejlesztését helyezik az előtérbe, hiszen az ötvenes évek tulajdonromboló, de főként értékromboló erőszaktettei olyan társadalmi folyamatokat indítottak el – állapítja meg egyik pszichológusunk –, amelyek elrákosodó szövődményeit valójában napjainkban szenvedjük meg leginkább. Különféle beavatkozások kitépték az embereket saját értékeik, hagyományaik, hitük, kultúrájuk éltető talajából. Ezáltal olyan lelki amputáción estek át, amely legfontosabb lényüknek, emberi öntudatuknak roncsolásnyomaival bélyegezte meg őket (Bagdy Emőke, 1996). Az ilyen tulajtalanná vált, kisemmizett nemzedékkel bármit lehet tenni, bármire rá lehet venni.

Ennek keretében ádáz támadást intéztek a vallás ellen. Ideológiai alapul szolgált az a marxista tétel, hogy az elvek, szabályok és normák bizonyos meghatározott osztály gazdasági, társadalmi helyzetét és érdekeit fejezik ki. Egyébként is a vallást a társadalmi tudat hozta létre, és a teológusok állításaival szemben az Isten eszméje nem velünk született eszme. Ez a téves gondolatkör rombolta évtizedeken át azt a teológiai felfogást, hogy az élet Isten ajándéka, s hogy a teológiai antropológia kimondja, hogy Isten az embert a maga képére és hasonlatosságára teremtette.

Egyetlen kiút az axiológiailag alapozott képességfejlesztő pedagógia, amely szilárd, 500 éves kálvini nevelési alapokon építi sziklavárát.

„Ha föltesszük a kérdést, hogy tanítható-e az érték vagy az értékelés általában, különböző feleleteket kapunk. Azonban helyes csak az a felelet, hogy tanítható. A valóban nevelő hatás abban áll, hogy mindent személyessé tegyen a növendékben. Ez csak közvetlen lelki kapcsolat alapján érhető el. Az értékek objektívek, az egyesek fölött álló, szilárd logikai tartalommal. Ez szabja meg az utat a tanuló sajátos lelki akarat, szellemi öntevékenységének el nem vitatható megnyilvánulása, amelybe beavatkozni csak annyiban van joga a nevelőnek, amennyiben értékalkotó tevékenységében nem befolyásolhatja azt hátrányosan." (Az idézet mottója Zsolnai József 2008-ban, Nagykőrösön, a KRE-TFK Szellemiség – értékrendszer – köznevelés témájú konferenciáján, Axiológiailag alapozott képességfejlesztő akciókutatásoktól a tudományos pedagógiáig címmel elhangzott előadásának.)

SZAKIRODALOM JEGYZÉKE

Atkinson és társai: Pszichológia, Osiris, Budapest, 1997.
Békési Andor: Az ember istenképűsége Kálvinnál, Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Budapest, 1986.
Bagdy Emőke: Ember a válságban, In: Evangéliumi nevelés, 1996.
Csányi Vilmos: Az emberi természet. Humánetológia, Vince Kiadó, Budapest, 1999.
Eysench, M. W.–Keane, T: Kognitív pszichológia Nemzeti tankönyvkiadó, Budapest, 1997.
Gläser, J: Vom Kinde aus. Hamburg u. Braunschweig 1920.
E. Kirste: Das Prinzip des Kindesgemässheit. Leipzig, 1916.
Hegedűs Loránt: Hit, erkölcs, nevelés In: Evangéliumi nevelés 1996.
Herbart, J. F.: Pedagógiai előadások vázlata, Budapest, 1932.
Imre Sándor: Háborús élet – Megújhodás – Nemzetnevelés, Stúdium Kiadó, Budapest, 1912.
Kálvin János: Tanítás a keresztyén vallásra, MRE Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, Budapest, 1986.
Kiss Tihamér: Pszichológiai Szemle 1989. 6. szám.
Losonczy Ágnes: A megbetegedések társadalmi táptalaja In: Vastag Zoltán (szerk.): A nevelés szociális alapjai Kaposvár–Pécs, 1992.
Lükő Gábor „Az anyag és lélek" Táton Kiadó, Budapest, 2001.
Nagy József: XXI. század és nevelés, Osiris Kiadó, Budapest, 2000.
Patay Lajos: Kálvin János valláspedagógiája, Teológiai tanulmányok, Debrecen, 1935.
Pukánszky Béla–Németh András: Neveléstörténet, Nemzeti Tankönyvkiadó, 1994.
Schneller István: Jézus Krisztus a vezérlő szellemünk In: A protestantizmus Magyarországon II. 1928. Bp.
Szénási Sándor: Kálvin emberi arca, Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Budapest, 1986.
Vizi E. Szilveszter: Mindentudás Egyeteme MTV, 2003.
Zsolnai József: A pedagógia új rendszere címszavakban, Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest, 1996.

ELŐADÁSOK TANULMÁNYOK Regionális konferenciák, szekcióülések

DR. KARASSZON ISTVÁN

Pentateuchos és Elohista

Az elohista megléte kétségkívül a legkérdésesebb része a Pentateuchos-kutatásnak. J. Astruc „vélekedései" *(conjectures)* szerint az Elohim istennevet használó részek egy olyan ősi emléket *(mémoires)* képeztek, amelyet még Mózes használhatott fel a Pentateuchos megírásában. A régebbi dokumentumelmélet szerint, K.-D. Ilgen már különválasztja azokat a szakaszokat, amelyeket ma P-nak neveznénk, s egy „második elohistáról" beszél – nyilván annak hatása alatt, hogy a P és az E egyaránt használja az Elohim istennevet. Ettől a ponttól, tehát a 18. század végétől beszélhetünk egyáltalán E dokumentumról (vagy forrásról). A forrás azonban nem csinált nagy karriert! Nem sokkal Ilgen után a kutatás (elsősorban W. M. L. de Wette révén) inkább a Deuteronomiumra, majd a K.-H. Graf és E. Reuß által kimutatott *lex post prophetas* elve szerint inkább a P forrásra koncentrált. Nem csoda tehát, hogy ha a híres, Wellhausen nevéhez kötött négy forrás elmélete ténylegesen Wellhausennél nem négy forrás: A P és a D mellett Wellhausen egy „Jehówistáról" beszél, ami a J és az E redakciója. Nem tagadja ugyan az újabb dokumentumelmélet jeles képviselője, hogy mind a J, mind az E különálló forrás volt valamikor; előttünk azonban csupán e kettő egybeszerkesztett volta áll, amit szétválasztani mai irodalomkritikai módszereinkkel igen nehéz, vagy egyáltalán nem lehetséges. Ha valaki, akkor Wellhausen tudhatta ezt – hiszen az irodalomkritikai módszer egyik legjobb képviselője volt![1]

Ezt követően megindult az E vesszőfutása. Úgy gondolom, hogy a Wellhausen nyomában működő tanítványok atomizáló, további forrásokat elkülönítő szándékát (elsősorban az idősebb R. Smend kutatásait) ma már zárójelbe tehetjük. Igaz viszont, hogy minél inkább keressük azokat a kritériumokat, amelyek egy forrás dokumentumjellegét garantálhatnák, annál inkább nehéz helyzetbe került az E. Egy dokumentumnak illő meghatározni az elejét és végét, ami egyszersmind fényt vet arra is, hogy a dokumentum szerzőjének/szerzőinek mi volt a szándéka, s ezzel együtt ki kell mutatnia azt a szociológiai helyet is, amelyben a mű keletkezett, illetőleg legalább nagy vonalakban a keletkezési időről is árulkodnia kell mindennek. Az E azért került bajba, mert mindez nem sikerült; s azért nem tűnt el a kutatás süllyesztőjében, mert ugyanakkor irodalmi sajátosságait sikerrel hangsúlyozták a klasszikus forráselmélet képviselői. A helyzet legalábbis ellentmondásosnak tekinthető! Ezt az ellentmondást sikerült feloldania P. Volz és W. Rudolph[2] közös munkájának 1933-ban: szerintük az E forrás volt, de ma már nem rekonstruálható, mert a dokumentumnak csak maradványai lelhetők fel. Érthető, hogy ez a dokumentum megsemmisült, hiszen Kr. e. 722-ben az északi országrész elbukott, s történetírásából is csak

annyi maradhatott fenn, amennyit Júdában átvettek és hagyományoztak. Innen datálható aztán az a memorizálást segítő jelzet, hogy J = júdai, illetve E = efraimi. – Miért hagyományozták hát Délen az északi illetőségű E forrást, azaz hogy inkább: annak részét? A dokumentumelmélet itt kombinálódik a kiegészítéselmélettel: Délen a már meglévő J forrás kiegészítésére használták fel a korábban önálló E forrást. Valahogy úgy képzelhetjük el ezt a literáris tevékenységet, mint ahogy a középkorban is még szívesen használták fel egy újabb építményhez régi, romossá vált épületek köveit. – Ez az elmélet ugyan nem tűnik a legegyszerűbbnek, mégis relatív megnyugvást hozott a 20. század kutatásában: az E dokumentum volt, de csak maradványai vannak előttünk, aminek oka nyilván Samária bukása. Ha jól látom, ezt a tételt nem vitatta senki részleteiben, mégis hiba lenne konszenzusról beszélni az E esetében: a század második felének nagy bevezetéstani művei ugyan többé-kevésbé modifikált formában elfogadják Volz és Rudolph tételét,[3] de sokan vannak, akik számára az E többé nem olyan irodalmi modell, amivel magyarázni lehetne a Pentateuchos előállását – épp ezért vitába se bocsátkoznak ezzel a tétellel.[4]

Ha jól látom, az elmúlt évek kutatásában talán legközelebb Volz és Rudolph tételéhez E. Zenger[5] áll, aki szerint a Pentateuchos előállásának legkezdetibb stádiumát egy olyan történetírói mű jelentette, ami Samária bukására adott reakciónak értelmezhető. Ebbe került bele az E – hogy előtte mennyire volt dokumentum, az már nem mutatható ki. Talán egy lépéssel távolabb áll ettől C. Levin[6] tézise, miszerint a Pentateuchos magja a J elbeszélése, de egy babiloni fogságban élő redaktor különböző elbeszélő anyagot beiktatott még az eredeti J elbeszélésébe. E tétel szerint az E-részek csupán kiegészítések, de az E nem önálló dokumentum. M. Rose[7] számára a Pentateuchos keletkezésének magja későbbre tehető: csak a deuteronomista történetkoncepció tekinthető átfogó történetábrázolásnak, amely koncepció viszont korábbi elbeszélő részeket is amalgámozott. Rose még nem írja, de elképzelése bizonnyal rokon J. Van Seters teóriájával a fogság utáni J-ról; a korábbi elbeszélő részek nyilván az E számlájára írandók, de átfogó történelmet itt még nem kell feltételeznünk. Időben és felfogásban is közel áll Rose könyvéhez H.-C. Schmitt[8] tanulmánya a József-történetekről; Schmitt szintén tagadja egy önálló E létezését. E. Blum úgy gondolja, hogy a Pentateuchos hatalmas anyagát két koncepció, a deuteronomiumi és a papi koncepció egyesítése hozta létre, amit a perzsa birodalmi legiszláció tett szükségessé. A Rendtorff-tanítvány Blum[9] szerint azonban e koncepciókat megelőzőleg léteztek azok a tematikus blokkok (őstörténet, ősatyák története, exodusztörténet, pusztai vándorlás), amelyekre mindkét történeti koncepció épített. Hogy ebben mi az E szerepe, azt megkérdezni lehet, kutatni azonban kevésbé! Érdekes mindazáltal, hogy E. Otto, aki megegyezik Blum tételével, amennyiben a Pentateuchos kialakulását a deuteronomiumi és papi koncepció kettőségén nyugvónak látja, de a perzsa birodalmi legiszláció szerepével kapcsolatban inkább visszautasító, már nem is dolgozik az E hipotézisével.[10] Az E zárójelbe tételét láthatjuk R. G. Kratz művében is, aki szerint a J és az E egyszerűen két legenda Izráel keletkezéséről („Ursprungslegende"), viszont átfogó elbeszélést egyik esetében sem láthatunk.[11] Ez már a dokumentumelmélet vége! K. Schmid[12] is sajátos elmélettel áll elő: szerinte a Pentateuchos két egymással konkuráló eredetelmélet kombinációja (ősatyák története, illetve exodusztörténet), amihez szekundér módon járult a korai fogság utáni Papi Irat. Ez az elmélet (ami kissé emlékeztet A. de Pury gondolataira) már nem számol azzal, hogy forrásokat különítsen el. Érdekes mindazáltal, hogy mind

K. Schmid, mind R. G. Kratz elméletében újra megjelenik az Enneateuchos gondolata: a Pentateuchos része egy olyan exiliumi történeti műnek, amely az eredetektől a babiloni fogságig írja meg Izráel történetét. – Legújabban A. Graupner[13] újra síkra száll az E megmentéséért! Érvei mindenesetre megfontolandók.

Érdemes hát áttekinteni, hogy milyen jellegzetességei vannak az Elohistának – hogy dokumentum, forrás, réteg vagy redakció, azt első körben talán hagyjuk is figyelmen kívül! Az mindenesetre érdekes, hogy az őstörténet egyáltalán nem foglalkoztatja az E-t; csak a patriarchák története lesz az, ahol már számolhatunk jelenlétével. S való, igaz: nem látunk igazán bevezetést, kezdetet (így kérdéses, hogy egyáltalán összefüggő műről beszélhetünk-e); az első elbeszélés *in medias res* kezdődik, s föltételezi, hogy az olvasók már eleve tudják, kiről és miről szól az elbeszélés. Az *1Móz 20,1b–17* számára egyértelmű, hogy kicsoda Ábrahám és Abímelek, de az is, hogy hol van Gérár – mi főként e két utóbbiban már teljesen bizonytalanok vagyunk. Az elbeszélés témája ugyan furcsa: Sára, az ősanya, egy idegen király háremébe kerül, mert Ábrahám azt mondta róla, hogy a testvére. Isten azonban álomban kijelenti Abímeleknek, hogy kicsoda is Sára, s így az ősanya visszakerül Ábrahámhoz, sőt még meg is ajándékozza az ősatyát a király. – Abímelek ismét szóhoz jut az Ábrahám-történetekben: *1Móz 21,22–31a*. Az elbeszélés annyival egyszerűbb, hogy a beérsebai kutak körüli vita a téma. Ismét azzal végződik a történet, hogy Ábrahám szövetséget köt Abímelekkel, s Beérseba környékén stabilizálódik helyzete. A két történet közös abban, hogy az ősatya nem várt sikerét beszéli el, az első esetében még veszélyeztetettség ellenére is: Isten úgy vezeti a történelmet, hogy Ábrahámnak jó dolga legyen. – Kicsit más az *1Móz 21,6–21* egysége, hiszen itt már az ősanya maga a főszereplő – sőt az ősanyák. Az elbeszélés tud arról, hogy Sárának Isten vénségére is örömöt szerzett a gyermek által, de jobbára arról szól a történet, hogy Hágár ugyan, a szolgáló, elűzetik Ábrahám házából, s gyermekével, Izmaellel már a halál közelében van. Isten azonban megmenti a veszélyben lévő anyát és gyermeket; ezért lehet Izmael is egy nép őse. – Leglátványosabb azonban a rejtett történelem ábrázolása a híres *aqédá*-jelenetben, *1Móz 22,1–14a.19*, hiszen szinte szemünk előtt látjuk, ahogy egymás mellett fut Isten akaratának és a próbára tett Ábrahámnak az elbeszélő szála, hogy aztán a kettő találkozzék a ténylegesen feláldozott kecskebak motívumában. Az Ábrahám-elbeszélésekre mindenesetre általános jellemzőként is elmondhatjuk, hogy a látható és dokumentálható történelem mellett ott van Isten akarata, s ez az akarat mindig érvényre jut. Ennek ábrázolása az elbeszélő tulajdonképpeni célja.

Úgy tűnik, ez nincs másként a Jákób-történetekben sem. Az *1Móz 22,11–12.17–21a.22a* érdekes módon éppúgy integrálja Bétel tradícióját az elbeszélésben, mint korábban Ábrahám esetében Beérsebát láttuk. Jákób álma Bételben éppen a szekuláris történelem és az isteni szféra érintkezését írja le, ami kultuszi legendába torkollik. – Ezután azonban változatlanul családi történetekről értesülünk: először Lea és Ráhel vetélkedését a gyermekszülés kapcsán, *1Móz 30,1–3.6.17–23**. (A * azt jelzi, hogy az adott perikópában redakcionális kiegészítések vannak, amelyeket azonban a nagy áttekintés kedvéért nem részletezünk. A szerk.) Isten csodálatosan vezeti a történelmet: Lea, a megalázott, a gyermekszülés által mintegy rehabilitációban részesül, míg végül Isten Ráhel szégyenét is elveszi. Itt kulminál a történet: József megszületésében – nyilván ez volt érdekes az elbeszélő számára, aki ugyan tudja, hogy ezek a gyermekek az izráeli

törzsek fejei lesznek, de a tizenkettes számot még nem ismeri. – Az 1Móz 31–32* fejezet viszonylag terjedelmes, összefüggő szakasz: Jákób és Lábán családjának a története, amelynek célja az, hogy elmondja, hogyan lett Jákóbból gazdag, önálló családfő. Jellegzetes elohista mozzanat, hogy a Lábán klánjától való szétválást itt is álomban jelenti meg Isten Jákóbnak, s az elbeszélés ismét elárulja érdeklődését Bétel iránt. – Csakúgy az *1Móz 33,4–11,* Jákób és Ézsau találkozása ismét a főszereplő meggazdagodásával és áldásával fejeződik be. Az E föltételezi itt, hogy az olvasó tudja: a két testvér nincs jóban. Elképzelhető, hogy volt ilyen elbeszélés? Nem szükségszerű; másutt is elég igényes olvasói ismeretei vonatkozásában az E! – A Jákób-történetek utolsó darabja Ráhel halálának, illetve Benjámin születésének története, *1Móz 35,1.16–20.* Ez az elbeszélés is érdeklődik Bétel iránt, s bár a történet szomorú, mégis kultuszi etiológiaként szolgál, s ilyen minőségében az isteni akaratot tükrözi.

A József-történetek vonatkozásában még könnyebb kimutatni: „Mensch denkt, Gott lenkt", hiszen jóformán minden arról szól, hogy az ember tervez, de Isten végez – minden emberi rosszindulat ellenére Isten akarata a döntő, s ez az akarat Izráel javát szolgálja. Az álomlátó József és testvérei története két önálló elbeszélésben áll előttünk: *1Móz 37,1–10*, illetve 1Móz 37,13–36*,* de József egyiptomi tartózkodásáról viszonylag hosszú, összefüggő elbeszélés számol be: *1Móz 40,1–23; 41,1–42,37.* Jákób és fiai egyiptomi útjáról, illetve József fiainak (Efraimnak és Manassénak) a megáldásáról ismét egy-egy önálló történet szól: *1Móz 45,12–5.8.15.16.18–46,1–5*,* illetve 1Móz 48,1–2.8–21. Kiegészíti ezt egy megjegyzés Jákób és József haláláról: *1Móz 50,10.15–26*. Ez a komplexum elárulja az E érdeklődését József, illetve Efraim és Manassé törzsei iránt, ami talán a keletkezési hely vonatkozásában is árulkodó. Ugyanakkor azonban talán sehol sem olyan nyilvánvaló, mint itt, hogy a történelem szekuláris menete mögött ott húzódik Isten akarata: *hominum confusione et Dei providentia Israel regitur!* Ugyanakkor persze az E személyei nem passzív szereplők, hiszen az istenfélelem révén rész vesznek Isten első pillantásra talán nehezen érthető, végül is azonban az ember (és Izráel) javát szolgáló vezetésében.

Az E tehát három ősatyát ismer. Csakhogy ez a három ősatya nem Ábrahám, Izsák és Jákób (nem is Ábrahám, Terah és Jákób), hanem Ábrahám, Jákób és József. Hogy az elbeszélések milyen ősi mondákat dolgoznak fel, azt ma már nehéz lenne kideríteni, az viszont kétségkívül szándéka volt az elbeszélőnek, hogy olvasóival láttassa: ezeknek a személyeknek vándorlása nem céltalan kóborlás, hanem Isten által vezetett út, s ezért mindig jó végre vezet. Az E patriarchatörténeteinek súlya nyilván a József-történet, ahol Isten történelmet irányító akarata a legvilágosabban látható. Isten kijelentése az álomban szintén ebben az elbeszélés-koszorúban a legszembetűnőbb, de megtalálható Ábrahám és Jákób elbeszéléseiben is. Mindenütt hangsúlyos az istenfélő, etikus magatartása a főszereplőnek.

Az E az exodusztörténetekben még töredékesebb – itt tényleg néhol úgy látjuk, mintha kiegészítésként társult volna egy már meglévő elbeszéléshez. Nem értesülünk arról, hogy időközben az egyiptomiak megutálták volna az izráelieket, nem tudunk az egyiptomi nyomorúságról, csak arról, hogy voltak istenfélő bábaasszonyok, akik nem engedték, hogy az izráeli fiúgyermekeket megöljék: A *2Móz 1,15–20* kifejezetten hangsúlyozza a bábák istenhitét. Maga az exodusz csodája azonban hiányzik az E jelenlegi elbeszélé-

séből, viszont annál érdekesebb, hogy a pusztai vándorlásban igen érdekelt ez a forrás. Kissé akadémiai érdekeltségű kérdés, hogy az E exodusztörténete elveszett vagy eleve nem is létezett, hiszen úgyis csak sejtések szintjén gondolkozhatunk. Ha azonban az E északi illetősége mellett kitartunk, úgy azt kell mondanunk, hogy az egyiptomi szabadítás csodája mindenképpen ismert kellett hogy legyen az E számára – a Hós 12,14 együtt említi azt, hogy Isten próféta (ti. Mózes) által kihozta Izráelt Egyiptomból, illetve hogy megőrizte (ti. a pusztai vándorlás során). A *scientific guess* mármost csak az lehet, hogy az E ismerte az exodusztörténetet, de erről nem kívánt külön beszámolni – egyszerűen azért nem, mert számára az isteni vezetés, a gondviselés és *perseverantia* a fontos, nem pedig az egyszeri, nagy csodák. Éppen ezért az E beszámol Mózes elhívásáról; az égő csipkebokor motívuma hiányzik nála, de Isten kijelentése nem: 2Móz 3,1.4.6.9–14, majd ezt követően kimarad a nagy csoda (a tíz csapás, a páska és a kivonulás) leírása. Ehelyett a nép útjáról olvasunk a 13,17–19; 14,5a.7a.15a.19a.25a elbeszélésében, ahol ismét Isten angyala menti meg a népet (14,19a). Kicsit hosszabb elbeszélések írják le Izráel és Midján (első sorban Mózes és apósa) történetét: 18*; valamint Isten kijelentését Isten hegyénél: 19*–20*. Nincs lezárás az E végén: a történetek éppoly abrupt módon fejeződnek be, mint ahogy kezdődtek a Bálám-történettel: 4Móz 22*–23.

Az áttekintés néhány megkerülhetetlen következtetést tesz kötelezővé. Elsősorban a „dokumentum" kifejezés lesz kérdéses az E kapcsán: az elbeszéléseknek nincs se eleje, se vége – sem Ábrahám Gérár földjén tartózkodása nem érthető akként, sem pedig a Bálám-történet nem tekinthető lezárásként. Nemcsak a kezdet és a vég hiányzik, hanem ha az E részeket folyamatosan olvassuk, akkor nem látunk benne semmilyen logikus menetet, nincs benne gondolati mozgás valamitől valami felé. Az E ilyen szempontból egyáltalán nem konzisztens mű; kérdés, hogy egyáltalán műről beszélhetünk-e. Sokkal inkább egyes rövid elbeszélésekről, amelyek (a József-történetek, illetve Izráel pusztai tartózkodása kivételével) 8-10 vers hosszúságú. – Ezzel együtt a „forrás" vagy „forrásréteg" (Quellenschrift, layer, couche) kifejezés van annyira kevéssé meghatározott, hogy azt használhatjuk az E megjelölésére. Konzisztencia, belső logika és összefüggés van az egyes elbeszélések között, amelyek kellőképpen bizonyítják, hogy azonos tőről származnak az egyébként autonóm elbeszélések. Néhány olyan érvet soroljunk fel, amelyeket A. Graupner is megerősít![14]

a) Az E nem történelmet ír, hanem eseményeket foglal elbeszélésbe, amelyek mögött mindig a nem látható módon jelenlévő transzcendens erőt akarja ábrázolni. Isten kívülálló számára láthatatlanul, talán érthetetlenül, vezeti a történelmet, s mindig Izráel (ill. az izráeli főszereplő) javára.

b) Az E főszereplője mindazáltal nem passzív személy; istenfélelem által részese az isteni történésnek. Az istenfélelem ezért kulcsszó az E-nál, miként ellenpárja is, amit bűnnek (főként igei formában: *hátá*) nevez a forrás. Tipikus az is, hogy „megpróbálás" *(nisszá)* által nyer bizonyítást a főszereplő istenfélelme.

c) Isten kijelenti magát – régóta észrevették már, hogy az E szerint főként álomban. Gyakori a főszereplő megszólítása, aki ezzel „itt vagyok" válasszal reagál.

d) A további stiláris jellegzetességek felsorolása itt nem taxatív, csak demonstratív: Régóta hangsúlyozott az *'ámá* (szolgálólány) szó használata; ismert, hogy Isten hegye = Sínai (a Dt-nál inkább Hóreb); Egyiptomból „kihozta" Isten Izráelt (*hócí'*, és nem *he'elá*);

Mózes apósának a neve Jeter; tipikus a *szím l^e^gój gádól* = nagy néppé tenni kifejezés, valami stilárisan a *gam* nyomatékosító használata, vagy a *wajjómer* megismételt állítmánya egy beszéd elején.

Többeknek feltűnt az E magas erkölcsi tartalma; nyilván ez azzal is összefüggésben áll, hogy az E rokon a klasszikus prófétaság igehirdetésével, s különösen a Tízparancsolat tartalmával. Itt érdemes arra is felfigyelnünk, hogy az első íróprófféta (és egyetlen északi illetőségű íróprófféta), Hóseás könyvének 4. fejezetében mintha a Tízparancsolatot idézné – igaz, inkább arra kell gondolnunk, hogy egy olyan tiltósort idéz, ami a későbbi Tízparancsolat történeti magjának tekinthető. A 2. vers mindenesetre a (hamis) esküt, a hazugságot, a gyilkosságot, a lopást és a paráznaságot említi, feltűnő nyelvi egyezést mutatva a Tízparancsolattal. – J. Vermeylen[15] az alábbi jellegzetességeket sorolja fel az E erkölcsi tartalmaként: A) a szegények elnyomásának elutasítása (pl. a Hágár-történetre utal Vermeylen, illetve a Tízparancsolatra: *ló tircah*). B) A házasság, ezen belül feleség tisztelete (pl. az Abímelek-történetre utal Vermeylen, illetve a Tízparancsolatra: *ló tin'af*). C) Az őszinteség (pl. a József-történetekre utal Vermeylen, illetve a Tízparancsolat hamis bizonyságtételének tiltására). D) Az adott szó megtartása (pl. Jákób esküjére utal Vermeylen). E) A korrupció elutasítása (itt Mózes és az általa hivatalba állított *sótér*ok szolgálatára utal Vermeylen). – Nem esik a szerzőnek az sem nehezére, hogy ezeket az erkölcsi elveket a próféták igehirdetéséből bőven illusztrálja. Az erkölcsi tartalom mindenesetre nem csupán értéke miatt fontos az E elbeszéléseiben, hanem éppenséggel egyik súlypontja maguknak az elbeszéléseknek: Isten a vándorló elődet életében mindig közbeavatkozik, a veszélyhelyzeteket elhárítja, s bár az elődt maga nem tud semmit tenni a veszély ellen (nincs szinergizmus!), erkölcsi magatartásával mégis méltónak bizonyul a megmentésre.

Nyilvánvaló tehát, hogy bár összefüggő műről nem beszélhetünk, ezek a jegyek valamilyen közös miliőre utalnak, ahol azonos elbeszélő stílus uralkodott. Úgy tűnik, ennek a közös miliőnek az érdeklődése kettős jellegű volt: egyrészt olyan elbeszéléseket hozott létre, amelyek az ősatyákat illették, másrészt pedig olyat, ami az egyiptomi szabadítást, főként pedig a pusztai vándorlást tárgyalták. Érdekes talán, de ez a kettősség mindvégig megmaradt a Pentateuchos jellegzetességének (K. Schmid igazát itt el kell ismernünk, csakúgy mint R. Rendtorff megjegyzését, miszerint a Pentateuchos blokkjai közül legnagyobb törés a patriarchatörténetek és az exodusztörténetek között vannak). Egyre inkább valószínűvé válik, hogy a Pentateuchos nagy blokkjainak kialakulása az E kettős fókuszának megőrzéséből fakad. A jelenlegi összefüggésben ugyan a patriarchák története és az exodusztörténet elé a J és a P őstörténetet iktatott be a József-történetek pedig a patriarchatörténetek és az exodusztörténet átvezetőjévé vált. Legérdekesebb kérdés mindazáltal az exodusztörténet és a pusztai vándorlások történeteinek alakulása. Közismerten azt tartotta ezekről a klasszikus forráselmélet, hogy eredetileg különálló elbeszélések voltak, amelyeket csak a papi történetírás kapcsolt össze. Nos, egyrészt ezt megerősíthetjük: az E elbeszéléseiben ui. *semmi* nem tartozik össze, nincs összefüggő történetírás, csak egyes elbeszélések léteznek! Ugyanakkor azonban az újabb Pentateuchos-kutatás határozottan vallja, hogy főként a 4Móz-ben található elbeszélések a Pentateuchos legfiatalabb blokkjának tekinthetők.[16] Az E tehát ha nem is nevezhető ős-Pentateuchosnak, elbeszélései nemcsak fennmaradtak Mózes öt könyvében, hanem szemléletükkel jelentős mértékben

hozzájárultak a Pentateuchos blokkjainak kialakításához. – Ismételjük meg: az E esetében *nem* történeti műről van szó! Egyszerűen csak azonos helyről és időből származó elbeszélésekről, amelyeket talán soha nem fűztek össze átfogó történetírássá – az E ebben különbözik mind a J, mind pedig a D és P forrásoktól.

Meg kell kérdeznünk, hogy honnan származhatnak ezek az elbeszélések. Megjegyeztük már, hogy többszörösen érdeklődnek Bétel és szentélye iránt; hasonló a Józseftörténetek belső ellentmondása: a J Júdát próbálja mentegetni József eladása miatt, az E Rúbent. Mahanajim, Beérseba lokális tradíciója is megtalálható az elbeszélésekben.[17] Így hát – jóllehet a mai kutatásban divat mindent fogság utánra datálni – mindenképpen kultuszcentralizáció előtti elbeszélésekről van szó, s bizonnyal jól gondolták azok, akik az északi országrészre gondolnak keletkezési helyül.[18] Ezzel együtt a „nordhebräisches Sagenbuch" kifejezés jócskán túlzás – amennyiben „Buch" sohasem keletkezett az E egyes darabjaiból. Volz és Rudolph feltételezésére, miszerint az E jelentős része elveszett, azt kell mondjuk: lehet, de bizonnyal ezekkel együtt se tenne ki az E egy könyvet! A megmaradt passzusok nem mutatnak fel semmilyen duktuszt, vonalvezetést.

A keletkezési idő meghatározása nem könnyű – hiszen több elbeszélésről van szó. Mindenesetre a *terminus post quem non* mindenképpen az északi országrész bukása, de még inkább Hóseás igehirdetése, amelyet még ismeretlennek láthatunk az E részekben. A gondolkodás mindenesetre a profetizmus nagyra értékelésével talán éppúgy közel áll Hóseáshoz, mint Illés és Elizeus prófétai köréhez. Érdekes módon viszont az idegenekkel szembeni kizárólagosságot és vallásháborút még nem osztja velük, s talán még az arám veszélyt sem ismerhette.[19] Durván ezért azt mondhatjuk, hogy az E elbeszélések jelen megfogalmazása kb. a Kr. e. 9. század közepét tükrözik.[20]

Mi tehát az E? Nem könyv, nem dokumentum, nem mű. Az egységet nem garantálja kompozíció, de az elbeszélés technikája, az elképzelések (teológia) konzisztens volta mindenképpen azt mondja, hogy a Pentateuchos-kritika nem mondhat le az E jelről. Inkább ezzel zárhatjuk: az E egy régi kor elbeszéléseinek ha nem is az összessége, de annak nyilván a maradványa. Lehet arról vitatkozni, hogy mi és miért maradt ki az elbeszélésekből; ez a kérdés azonban mindig akadémikus marad! Történész és irodalmár azonban inkább örül annak, hogy – az északi országrész bukása ellenére – ezek az elbeszélések fennmaradtak, s ezek alapján talán kicsit jobban el tudjuk képzelni, milyen különbségek lehettek Izráel és Júda vallásos irodalma között.

JEGYZETEK

1 Magyarul jó bevezetést ad a Pentateuchos-kutatáshoz A. de Pury és T. Römer írása: A Pentateuchos-kutatás rövid története, Budapest, 1994. – **2** P. Volz–W. Rudolph, *Der Elohist – Ein Irrweg der Pentateuchkritik?*, BZAW 63, Gießen: A. Töpelmann, 1933. – **3** Itt mindenekelőtt O. Eißfeldt művére gondolunk: *Einleitung in das Alte Testament unter Einschluß der Apokryphen und Pseudepigraphen sowie der apokryphen- und pseudepigraphenartigen Qumrān-Schriften,* Tübingen: J. C. B. Mohr (P. Siebeck), 1976[4], valamint (E. Sellin–) G. Fohrer, *Einleitung in das Alte Testament,* Heidelberg: Quelle & Meyer, 1969[11] c. könyvére. – **4** A klasszikus tétel relatív konszenzusát kívántam megfogalmazni az „Elohista" címszóban az ifj. dr. Bartha Tibor által szerkesztett *Keresztyén Bibliai Lexikon*ban (I, Budapest: Kálvin János Kiadó, 2000, 363). – **5** E. Zenger

ua., *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart: Kohlhammer, 1998[3], 119–122. – **6** C. Levin, *Der Jahwist*, FRLANT 157, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993. – **7** M. Rose, *Deuteronomist und Jahwist*, AThANT 67, Zürich: TVZ, 1981. – **8** H. C. Schmitt, *Die nichtpriesterschriftliche Josephsgeschichte,* BZAW 154, Berlin–New York: W. de Gruyter, 1980; uő, Die Hintergründe der „neuesten Pentateuchkritik" und der literarische Befund der Josefsgeschichte Gen 37–50, *ZAW* 97 (1985), 161–179. – **9** E. Blum, *Studien zur Komposition des Pentateuch,* BZAW 189, Berlin–New York: W. de Gruyter, 1990. – **10** E. Otto, *Das Gesetz des Mose,* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2007. – **11** R. G. Kratz, *Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000, aki a J és E forrásokat mindössze három oldalon tárgyalja: 308–311. – **12** K. Schmid, *Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments,* WMANT 81, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1999. – **13** A. Graupner, *Der Elohist. Gegenwart und Wirksamkeit des transzendenten Gottes in der Geschichte,* WMANT 97, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2002. Az alábbiakban A. W. Jenks könyvét is feldolgoztuk: *The Elohist and North Israelite Traditions*, SBL MS 22, Missoula: Scholars Press, 1977 – úgy tűnik, ez a könyv is nagyban megerősíti a klasszikus forráselmélet eredményeit, még ha modifikált formában is! – **14** Graupner, i. m., 383kk. Itt ismét azt kell mondjuk, hogy a klasszikus forráselmélet jól körüljárta ezt a kérdést. Ugyenezek a témák már megtalálhatók S. McEvenue cikkében – és már ott sem beszélhettünk „új fölfedezésről": The Elohist at Work, *ZAW* 96 (1984), 375–389. – **15** J. Vermeylen, Les premières étapes littéraires de la formation du Pentateuque, in: A. de Pury/T. Römer (éd.), *Le Pentateuque en question,* Genève: Labor et Fides, 2002[3], 176–177. – **16** Lásd itt T. Römer (ed.), *The Books of Leviticus and Numbers,* BETL 215, Leuven: Peeters, 2008, különösen is magának a kiadónak, T. Römernek a bevezető cikkét: De la périphérie au centre: Les livres du Lévitique et des Nombres dans le débat actuel du Pentateuque, 3–34. – **17** J. Vermeylen, i. m., 178, a fenti érveket nem találja meggyőzőnek (általában H. Seebaß „Elohist" cikkét idézi az általánosan elfogadott nézet ismertetéséül a *Theologische Realenzyklopädie* IX. kötetének [1982] 523kk lapjairól). Ezzel szemben érvelése bizonnyal helytálló: „En réalité, la perspective proposée par E est sans doute pn-israélite, comme l'est cell des prophètes classiques." – A helyeslés ellenére finom különbséget kell tennünk: egészen más egy történetírás perspektívája (kitekintése), ami lehet univerzális, és más a keletkezési hely meghatározása. Közép-Európában is lehet olyan történelmet írni, ami világméretű kitekintéssel bír; bizonnyal azonban elárulja több helyütt a szerző ez esetben is azt, hogy ő maga közép-európai illetőségű. – **18** Megerősíti ezt H. Klein, Ort und Zeit des Elohisten, *EvTh* 37 (1977), 247–260. – **19** Talán ez az utóbbi az egyetlen érv, ami újnak tekinthető a szakirodalomban. Datálásom egyébként (a többi érvvel együtt) oly régi, hogy még O. Procksch posztumusz megjelent könyvében is megtalálható: *Theologie des Alten Testaments*, Gütersloh: Bertelsmann, 1950 (a könyvet kiadta: G. von Rad!). A fogalmazás mindazáltal meglepő, lásd 146k: „Altertümlicher und volkstümlicher ist in manchem Betracht die Elohimquelle, obwohl sie als Schriftwerk jünger ist als der Jahvist und schwerlich vor dem Ende des neunten Jahrhunderts angesetzt werden darf." – Vajon miért datáljuk hát korábbra a Jahwistát, mint az Elohistát? Bizonnyal az áll itt a háttérben, hogy G. von Rad teóriája a 9. századi Jahwistáról ez időben megkérdőjelezhetetlen volt. Procksch természetesen utal korábbi könyvére érvelésében: Das nordhebräische Sagenbuch (1906). – **20** Hasonlóképpen fogalmaz már 1992-ben A. W. Jenks (az *Anchor Bible Dictionary* [New York: Doubleday] „Elohist" címszava): „More commonly proposed as an earlier date for E is the 9th century. Here the emphasis is on the parallels between E's Moses and the figure of Elijah, as well as on E's preoccupation with covenant loyalty and the danger of idolatry. Here again, the author or authors of E would presumably be conservative prophetic circles in the N kingdom who, like Elijah, stood up for loyalty to Yahweh against idolatrous monarchs like Ahab."

DR. PECSUK OTTÓ

A páli megigazulástan N. T. Wright értelmezésében

Kicsoda N. T. Wright?

Nicholas Thomas Wright, röviden és tudományos publikációk szerzőjeként N. T. Wright, népszerű vagy ismeretterjesztő könyvek írójaként Tom Wright az észak-angliai Durham anglikán püspöke, ami az anglikán hierarchia negyedik legfontosabb egyházi pozíciója. 1948-ban született, hagyományos anglikán családban. Már 7-8 éves korában a lelkészi pályára készült, és ebből a célból ment az oxfordi Exeter College-ba is. Ott a teológiai stúdiumok előtt klasszikus tanulmányokat folytatott. Családi indíttatása miatt is kezdetben konzervatív evangelikál nézeteket vallott. Egyetemistaként a Keresztyén Kollégiumi Diákunió titkára volt, és kiadott egy könyvet, amelyben a klasszikus ötpontos kálvinizmus téziseit védelmezte. 1975-ben lelkésszé szentelték, majd Oxfordban szolgált egyetemi lelkészként, s 1981-ben ott is doktorált „A Messiás és Isten népe: Értekezés Pál apostol teológiájáról, különös tekintettel a Római levél érvelésére" című dolgozatával. Újszövetséget tanított Montrealban, majd újra Oxfordban. 2000-ben a Westminster Apátság kánoni teológusa lett, 2003-ban pedig megválasztották Durham püspökének. Az ötpontos kálvinizmus diákkori védelmezésétől teológiai szemlélete folyamatosan változott abba az irányba, amit ma New Perspective-nek, vagyis új szemléletnek nevezünk, Krister Stendahl, E. P. Sanders, J. D. G. Dunn és mások nyomán. Bár N. T. Wright nem győzi hangsúlyozni, hogy az említett személyektől függetlenül, ráadásul őket megelőzve jutott el ezekre a felismerésekre, valamint hogy lényegi pontokon az említett kutatóktól egészen eltérő nézeteket képvisel, mégis ma a New Perspective egyik legjelentősebb képviselőjét látja benne az angolszász teológiai közvélemény. N. T. Wright nagyon sokat publikál, műveinek száma aligha összegezhető, ráadásul kiváló előadó, főképp ennek köszönheti népszerűségét a tömegtájékoztatási eszközökben, újságokban, televíziós műsorokban. Püspökként tagja az angol parlament felsőházának, és ebből következően igen gyakran nyílik lehetősége arra, hogy társadalmi vagy politikai kérdésekben is megszólaljon. Az anglikán egyházat napjainkban megrázó, a homoszexuális lelkészek, illetve püspökök ordinációját érintő kérdésben a konzervatív tábor élharcosa, teljes meggyőződéssel hangsúlyozza, hogy ez a „fejlemény" ellentétes a Szentírás szellemiségével. Már a hetvenes évek óta aktívan részt vesz az ökumenikus mozgalomban, meggyőződése, hogy a római katolikusokat és a protestánsokat elválasztó kérdések többsége nem a Szentírásból, hanem annak utólagos interpretációjából és megrögzült hagyományelemekből ered. N. T. Wright következetes biblicizmusa ugyanakkor paradox módon a legtöbb kritikát éppen az amerikai konzervatív protestánsok köreiben váltotta ki, mégpedig közelebbről a megigazulástannal kapcsolatos nézetei miatt. Vegyük most szemügyre közelebbről, hogyan is értelmezi N. T. Wright a megigazulást.

N. T. Wright megigazulástanának felvázolása[1]

Wright szerint a megigazulást először üdvtörténeti háttere felől kell megközelíteni: Istennek mint ítélőbírónak a késő ószövetségi szemlélete alapvető a megértéséhez. Bár Isten bírói tiszte az idők végén nyeri el valódi jelentőségét, Jézusban az üdvtörténeti előzményekhez képest drámaian új kezdet indítódott el. A Jézus evangéliumába (tulajdonképpen halálába és feltámadásába) vetett hit által a végidőkbeli ítélet mintegy előrevetül, és már a jelenben eldől, hogy hit által és kegyelméből Isten kit tekint igaznak. Wright sajátos szemlélete itt válik hangsúlyossá: szerinte Isten alapvetően azt tekinti igaznak, aki belül van az Ábrahámmal kötött és Krisztusban megújított szövetségen, és ennek megfelelően él. A bibliai ember számára ugyanis az isteni ítélőszék előtt megigazulásért folyamodni annyit jelentett, mint kijelenteni önmagáról – és ebben Isten pozitív ítéletét remélni –, hogy része a szövetséges népnek. A szövetség lényege már az Ószövetségben az Ádám esetében megjelenő és továbbélő bűn elleni isteni fellépés volt, ezért a megigazulás szorosan kötődik a bűn bocsánatához is. Ez érdekes eleme Wright érvelésének, hiszen sok kritikusa éppen azt veti a szemére, hogy a lutheri megigazulástan elvetésével és a New Perspective szövetséggondolatának hangsúlyozásával éppen az egyén bűntől való szabadulásának elemét tagadja meg. De mint több más ponton, itt is az lehet az érzésünk, hogy Wright kritikusai hajlamosak szelektíven és a címszavak mentén olvasni az angol teológus írásait. Wright éppen úgy köti össze megigazulástanának szövetségközpontúságát a bűnbocsánat aspektusával, hogy hangsúlyozza: Isten Ábrahámmal kötött szövetsége a megromlott teremtés helyreállítását jelentette (szerinte erre utalnak az 1Móz 1,26-ot visszhangzó gyakori „megsokasítom" ígéretek a szövetségkötés centrális pontjain, pl. 1Móz 15,5 és 1Móz 17 passim). Amikor Izráel sokadszor és végérvényesen méltatlannak bizonyult a szövetségre (mert kisajátította azt és a többi néptől való elkülönülés bizonyítékának tekintette, és nem annak eredeti célja szerint élt vele, ti. hogy a népek lámpása legyen), Isten egy megújított, de legfőbb elemében új szövetséget kötött a bűn és a halál leküzdésére. Az evangélium ugyanis már képes volt arra, amire a törvény nem, hogy Isten ígéretei végre igaznak bizonyuljanak. A meghívottak alkalmatlanná válásával megnyílt az ajtó az alkalmatlanok (a bűnösök és a kicsinyek és szegények, az ószövetségi anavim előtt). Wright szerint tehát már a megigazulás tágabb kontextusa is azt mutatja, hogy annak középpontjában nem csupán az egyéni üdvösség, hanem az üdvösség kapujának szélesre tárulása áll.

Magához a megigazuláshoz két előfeltétel szükséges. A bűn, ami szükségessé teszi, és a kegyelem, ami lehetővé teszi. Bibliai értelemben a bűnnel csak egyetlen módon lehet elszámolni, mégpedig büntetés által. Krisztusnak kell tehát kiinnia a harag poharát, hogy ne a hívőnek kelljen megtennie azt. A hit a Lélek munkája, és nem teljesítmény, ami üdvösséget érdemel. A hit nem a kegyelem kiprovokálója, hanem bizonyítéka annak, hogy Isten kegyelme munkálkodik. Wright szerint a lutheri megigazulástan hibája a megigazulás azonosítása a regenerációval (megújulással) és a megszentelődéssel. Ezek mind az isteni kegyelem cselekedetei a szív és az élet megváltoztatására. A megigazulás azonban Isten kijelentése arról, hogy az ő szövetségébe tartozunk, mintegy megelőlegezve a végidők ítéletét. A megigazulás következménye tehát a „szentté létel" és az örök élet felőli bizonyos reménység. A megigazulás visszafelé, a múltba mutató aspektusa a Krisztus

keresztje, előremutató, jövőbeli aspektusa a keresztyén hívő feltámadása. A megigazulás nagyon fontos vonása ugyanakkor Wright szerint az, hogy kizárólagos, és ezért szükségképpen mindig vitákat generál, hiszen vannak, akik – legalábbis egyelőre – kimaradnak ebből a megigazulásból, és ezek az emberek nyilvánvalóan másfajta megigazulási alternatíva után néznek. Pál például ezért ítéli el a judaizálókat több levelében is, hiszen ők megelégednek a törvény iránti engedelmességgel mint a szövetség jelével, és nem hajlandók továbblépni a Krisztusban megújult és beteljesedett szövetség elfogadása felé. Itt Wright egyértelműen csatlakozik a New Perspective többi képviselőjéhez (elsőként is J. D. G. Dunnhoz) és törvényfelfogásához. Wright tehát abban egyetért a New Perspective képviselőivel, hogy a megigazulás *önmagában* nem tekinthető a Biblia központi tanításának, ugyanakkor elengedhetetlen eleme az egész Bibliát átfogó szövetséggondolatnak. W. Wrede és A. Schweitzer nyomán vallja a megigazulástan polemikus jellegét, mégpedig azért, mert az főleg azokban a levelekben bukkan fel, ahol Pálnak védekeznie kell a kortárs zsidóságától eltérő szövetségfelfogása miatt.

N. T. Wright exegézise szerint az 1Móz 15, ahol Ábrahám kapcsán először van szó megigazulásról (a 15,6-ban), a hit, Ábrahám hite csak követte Isten elhívó szavát és azt a tényt, hogy Isten kijelentette róla, hogy része a szövetségnek, amit az 1Móz 17-ben a körülmetélkedés törvényével Isten meg is pecsételt. Ez különös exegetikai megállapítás az egyébként pontos exegéta Wrighttól, hiszen nem felel meg a bibliai szövegnek: „Abrám hitt az Úrnak, aki ezért igaznak fogadta el őt". Wright talán a tágabb kontextusra gondol, amelyben Isten előbb jelenti ki azt, hogy megsokasítja utódait, s csak ezt követi Ábrahám hite. Mindenesetre Wright szerint már itt kijelentetik az Ábrahám leszármazottainak és egyszersmind a föld népeinek szóló univerzális ígéret.

Jóllehet az evangéliumokban alig jelenik meg maga a fogalom (kivéve a publikánus és a farizeus imáját a templomban), mégis, mivel a megigazulás arra a kérdésre ad választ, hogy kicsoda igazából Ábrahám gyermeke (vagyis tagja az ábrahámi szövetségnek), központi szerepet tölt be az evangéliumokban is, mind Keresztelő János, mind Jézus igehirdetésében. Valójában azonban Pálra maradt a feladat, hogy ennek a kérdésnek a részleteit kidolgozza, mégpedig nem éppen nyugodt körülmények között. Ezt elkezdi már a Galata levélben. Ott egyszerűbb helyzetben kell érvelnie, hiszen pogánykeresztyéneket kell meggyőznie arról, hogy a Krisztusba vetett hiten keresztül már megigazultak, ahhoz képest a törvény teljesítésétől várt megigazulás jobb esetben is csak visszalépés, rosszabb esetben a Krisztus-esemény megvetése. A Római levélben már jóval bonyolultabb a retorikai szituáció, ott a vegyes összetételű gyülekezet előtt kell érvelnie egyrészt az antijudaista tendenciák és a törvény leértékelése, illetve megvetése ellen, másrészt világossá kell tennie azt is, hogy továbbra is érvényes mindaz, amit a Galata levélben mondott.

A Róm 8 alapján Wright így definiálja a páli megigazulástant: „Azt bizonyítja ez a fejezet, hogy a hitből való megigazulás nem egy jogi fikció; nem azt jelenti, hogy az embernek tulajdonítanak valamit, amivel valójában nem rendelkezik, de nem is egy folyamat, amelyben az ember elnyer egy olyan minőséget, amellyel korábban nem rendelkezett. Ez tudniillik nem a megigazulás, hanem a regeneratio feladata. A megigazulás nem más, mint hogy már a jelenben biztosítékot kapunk arról az »igaznak ítélésről«, amely az utolsó napon fog bekövetkezni, amikor a halál magába foglalja mindazt, ami megma-

radt a mi bűnös természetünkből, és megállunk Isten színe előtt, akit az ő feltámadott és megdicsőült Fia képvisel, amikor az egész teremtett világ megújul, ahogyan Isten népe is megújult, hogy Isten minden legyen mindenekben. A hit általi megigazulás annak a bizonysága már most, a jelenben, hogy mindezek valóban megtörténnek azokkal, akik hisznek az evangéliumban."

N. T. Wright tehát alapvetően osztja W. Wrede és A. Schweitzer nézetét arról, hogy a megigazulás egy polemikus tanítás, anélkül, hogy vallaná a nagy elődök másik megállapítását, ti. hogy ezzel együtt másodlagos tanítás is, „mellékkráter" például az unio mystica cum Christo mellett. Wright szerint a megigazulás megosztó tan, ugyanakkor tágabb üdvtörténeti kontextusával együtt az Újszövetség legfontosabb tanítása. Az ökumenikus párbeszédben érdekelt egyházvezető Wright fontosnak látja kiemelni, hogy a megigazulástan éppen olyan megosztó ma is, mint Pál idején volt. A valódi demarkációs vonal azonban szerinte nem a protestáns versus római katolikus vagy a lutheri versus református nézetek között van. A különbségek itt is jelentősek, ugyanakkor Wright szerint nem felülmúlhatatlanok. Az előbbi ellentét ugyanis inkább félreértéseken és önkényesen használt terminológián, míg az utóbbi ellentét inkább az eltérő kérdésfeltevésen alapul (ti. „hogyan találok könyörületes Istenre?", illetve „mi a törvény szerepe?"). Wright szerint a megigazulás ma is „Kampflehre", de optimális esetben azokkal szemben, akik ugyanazt képviselik keresztyén köntösben, amit Pál apostol korának nem Krisztus-hívő zsidósága is. Azokkal kell szembeállítani a megigazulás tanítását, akik úgy gondolják, hogy az üdvösség nemzeti vagy etnikai alapon különböző lehet, hogy az Isten népéhez tartozás nem az evangéliumban való hitet jelenti, hanem a történeti folyamatosságot, a tradíciót és bizonyos erkölcsi elvek betartását, valamint hogy a megigazulás alapját jelentő tények, mint a kereszt, a feltámadás és Krisztus Úr volta, kényelmetlen és felesleges díszek csupán. A megigazulás nem tehet individualistává a hitben, hanem éppen hogy felhívja a figyelmet arra, hogy az ember része Isten népének, az egyháznak.

N. T. Wright tehát kiemeli a megigazulástant a szűken értelmezett szótériológia keretei közül, és az ekkléziológia részeként értelmezi. Meggyőződése, hogy éppen ez a tan, amely évszázadokon át elválasztotta például a protestánsokat és római katolikusokat, helyesen értelmezve és Pál leveleit hűségesen olvasva a legökumenikusabb tanítása a Szentírásnak.

Kritika Wright megigazulástanával kapcsolatosan

Az evangelikál körökben igen gyakran elhangzó kritikák egyik fő pontja – mint fentebb említettem – Wright bűnfelfogásával kapcsolatos. Kifogásolják, hogy egyenlőségjelet tesz a Jézusban való hit és aközött, hogy valaki hiszi, hogy Jézus Úr, és Isten feltámasztotta őt a halálból. Hiányolják ebből a képletből Jézus megváltói szerepének hangsúlyozását, valamint azt, hogy mindannyiunknak szükségünk van a bűnbánatra, és arra, hogy valamilyen módon megmeneküljünk Isten haragjától. Kiemelik, hogy az evangélium több, mint Jézus Úr voltának elismerése. Jézus Úr voltának megítéléséről nincs vita katolikusok és protestánsok között sem. Amíg azonban a katolikus álláspont szerint a mise Krisztus újbóli feláldoztatása, valamint a sákramentumokban való részvétel üdvszerző vagy -vesztő erejű, addig az egység látszategység. A valódi vitakérdés e kritika

szerint az, hogy miként értjük Jézus megváltói szerepét. Azt vetik Wright szemére, hogy ökumenikus szemlélete miatt elvonja a hangsúlyt a valódi kérdésről, ami szótériológiai természetű, és azt ekkléziológiai kérdéssé transzformálja, hogy ebben a kérdésben egy platformra állíthassa a katolikusokat és a protestánsokat.[2]

További, némileg eltérő hangsúlyokkal rendelkező kritika Wright megigazulástanával kapcsolatban az, hogy szintén a katolikus és protestáns megigazulás-értelmezések összebékítése érdekében igyekszik feloldani azokat a páli helyeket, amelyeket a protestáns írásértelmezés Luther óta hagyományosan a justitia imputativa segítségével értelmezett. Amint az iménti összefoglalóból is láthattuk, a New Perspective nyelvezetét használó Wright szerint amikor Pál arról beszél, hogy az ember nem a törvény cselekedeteiből igazul meg, hanem hit által, akkor valójában nem az egyén üdvösségéről beszél, hanem arról, hogy az üdvösség és az Isten népéhez tartozás nem a zsidó „védjegyek" (mint a körülmetélkedés és az étkezési törvények) mentén, hanem a Krisztusba vetett hit alapján érvényes. Wright anakronisztikusnak tartja azt az exegézist, amely a Róm 3,21–31 esetében[3] Pálnak antipelagiánus érvelést tulajdonít. Szerinte itt Pál sokkal inkább a zsidóság törvényközpontú, kizárólagosságon alapuló istennépe felfogásával vitatkozik.[4]

Wright elismeri a bibliai megigazulás forenzikus jellemvonásait, ugyanakkor azt sajátos módon, szokatlan módon értelmezi. Szerinte a megigazulás olyan bírósági eseményhez hasonlít, amelyben a vádlott Isten népe, Isten a bíró, a vádlók pedig azok, akik bálványimádók (vagyis Istent helytelenül vagy egyáltalán nem tisztelik). Ebben a bírósági szituációban akkor beszélhetünk Wright szerint megigazulásról, ha Isten a vádlott mellett dönt, és neki ad igazat. Láthatjuk, hogy ez az interpretáció alapvetően különbözik a hagyományos reformátori értelmezéstől, amely szerint a forenzikus szituáció valójában egy halált érdemlő bűnnel kapcsolatos tárgyalás, ahol a vádlott ugyan nem érdemelne felmentést, csak ha a bíró a saját igazságos státusát (tkp. Krisztusét) neki tulajdonítja és így felmenti. N. T. Wright szerint azonban ez az értelmezés nemcsak életszerűtlen, de ellene is mond a páli szövegeknek.[5]

Wright szerint ebben az esetben a reformátori exegézis történetietlen és történelemellenes egyszerre. Része annak a nyugati hermeneutikai tradíciónak, amely létrehozta a New Perspective által is sokat kritizált „judaizmustalanított" és „szövetségtelenített" Pál-értelmezést.[6] Wright több helyütt is hangsúlyozza, hogy minden tiszteletünk ellenére fel kell ismernünk, hogy a iustitia imputativa tanítása a reformáció egy középkori kérdésre középkori terminológiával megfogalmazott válasza, amely terminológia önmagában is problémás.[7]

Ennek megfelelően érvel Wright a megigazulástanhoz szorosan kapcsolódó kérdésben is, tudniillik, hogy mit nevezünk Isten igazságának. Szerinte Isten szövetségi hűségét, nem pedig Krisztus igazságát, amelyet Isten a hívőnek tulajdonít a megigazulás folyamatában.

Amint láthatjuk, Wrightnak, mint általában a New Perspective-nek, amikor a reformátori hagyomány korrekciójára szólít fel, sokkal inkább a lutheri, mint a kálvini írásmagyarázattal van baja. Wright még azt is megjegyzi, hogy ha a lutheri hagyománnyal szemben a kálvini értelmezés határozta volna meg a protestáns Újszövetség-szemléletet, talán nem is lett volna szükség a New Perspective-re.[8] Sőt, egyenesen összehasonlíthatónak tekinti Kálvin Ószövetség- és törvényértelmezését E. P. Sanders „szövetségi nomizmus"

(szövetségre épülő törvényvallás) kifejezésével. Vitapartnerei[9] azonban ezen a ponton megjegyzik, hogy bár Kálvin valóban azt vallotta, hogy az Ószövetségben ugyanaz a kegyelem nyilvánult meg, mint az Újban (és ebben tényleg eltért a felfogása a törvényt és az evangéliumot élesen elkülönítő Luthertől), az első századi judaizmus eltévelyedésével kapcsolatban azonban ugyanúgy gondolkodott, mint kortársai, tehát alapvetően eltérően, mint E. P. Sanders, aki szerint az első századi judaizmus ugyanolyan kegyelemre épülő vallás volt, mint a keresztyén evangélium, pusztán Krisztus nélkül.

Összefoglalás

Wright szerint a páli megigazulástannak három fókusza van. Az első a forenzikus szituáció. Ezzel kapcsolatban N. T. Wright fontosnak látja kiemelni, hogy a megigazulás nyelvezete a „felmentés" szituációjának nyelvezete, és alapvetően a vádlott szövetségi „státusára" és nem erkölcsi[10] „karakterére" vonatkozik, mint a iustitia imputativa tanítása azt sugallja.

A második fókusz Isten szövetségkötése Ábrahámmal. Ezt a szövetséget „gondolta újra" Isten Jézus Krisztusban, és a célja az volt ezzel a szövetséggel, hogy a világot megszabadítsa a bűntől és létrehozza az új teremtést. Ebben az értelemben Wright szerint mind a régi reformátori szemlélet, mind az új szemlélet, a New Perspective problémafelvetése jogos. Az előbbi a bűnben, a második a szétszakadozott (zsidókra és pogányokra osztható) emberiségben látta a fő problémát, miközben a Krisztus-esemény, illetve a megigazulás mindkettőre választ ad.

A harmadik fókusz Wright megigazulástanában az eszkatológia. Krisztusban azt valósította meg Isten, amire Izráel saját magával kapcsolatban is várt: a halálon keresztül új életre támasztotta (N. T. Wright teológiájának sajátossága: Krisztus Izráel „helyettese"). Ezzel köszöntött be az eszkaton, és így teljesedett be az Ábrahámnak adott ígéret.

Wright szerint tehát egyszerre kell beszélnünk a megigazulás egy jelenlegi (már) és jövőbeni (még nem) ítéletéről.[11] A jelenben elmondott ítélet az eszkatonban várt megigazulás tulajdonképpeni megelőlegzése. Ez a megelőlegezett megigazulás biztosítja a hívőt, hogy az eszkatonban majdan elhangzó ítélet is ugyanolyan eredménnyel zárul, mint a megelőlegezett a jelenben.[12] A jelenben elhangzó megigazulás azonban nem tulajdonított (imputatív) igazság. Nem Krisztus igazsága adatik a hívőnek. Ha így lenne, akkor Jézus morális státusa, igaz cselekedetei, biblikus nyelven fogalmazva a törvény iránti engedelmessége, tkp. „jótettei" nyernének jelentőséget, de Wright szerint ennek semmi köze a hívő megigazításához. A megigazulás lényege az „igaznak bizonyulás", tehát ahogy Krisztus feltámadása által igaznak bizonyult, ezt a „státust" megkapják hit által a Krisztusban hívők is. A megigazításban Isten újfent hűségesnek bizonyul a hívővel kötött szövetségéhez. Isten igazsága = Isten szövetségi hűsége. Wright ezt a fajta megigazulást a részesedés általi megigazulásnak (justification by incorporation) nevezi.[13] Ez azonban meg kell különböztetni a kálvini „cum" vagy „in Christo" megigazulástól, ahol a Krisztussal egységben lévő hívő a lutheri felfogáshoz hasonlóan Krisztus „neki tulajdonított" igazsága által igazul meg. A jelenbeli megigazulással szemben Wright szerint a jövőbeli megigazulás alapvetően a tettek alapján történik majd, bár annak eredményéből a hívő részesedik a jelenbeli megigazulás folytán.

Wright elismeri, hogy a tettek alapján történő jövőbeli megigazulás exponenseként mintha felhatalmazná a kritikusait arra, hogy pelagianizmussal gyanúsítsák. Mégsem hajlandó arra, hogy az általa a Római levélből kiolvasott kettős megigazulásmodellt belekényszerítsék a vagy-vagy keretbe, amely miatt a református és a római katolikus értelmezés oly kibékíthetetlennek bizonyul mindmáig. Így vall erről: „Amíg a teológusok ezt hallva »szinergizmust« kiálltanak, és visszamenekülnek abba a vagy-vagy keretbe, amelyet egy olyan teológiai rendszer állított fel, amely a szótériológia kirakósjátékát egyedül és kizárólag a középkori »iustitia« fogalmán keresztül volt hajlandó megérteni, és eltekintett az olyan fura és sehová nem illeszthető, és ezért dobozba zárt, földre dobott vagy tűzre vetett darabkáktól, mint a Lélek, az eszkatológia, nem is beszélve Ábrahámról és a szövetségről, addig nem juthatunk el sehová."[14]

JEGYZETEK

1 Az itt következő összefoglalás alapja N. T. Wright *„Justification: The Biblical Basis and its Relevance for Contemporary Evangelicalism"* című tanulmánya in *The Great Acquittal: Justification by Faith and Current Christian Thought*, Ed. Gavin Reid, London: Collins, 1980, 13–37. o. – **2** Érdekes, hogy ezt a típusú kritikát Sidney D. Dyer annak a Banner of Truth Trustnak a vitafórumán fogalmazta meg, amely N. T. Wright fentebb említett ifjúkori konzervatív apologetikus könyvét megjelentette: http://www.banneroftruth.org/pages/articles/article_detail.php?195 – **3** Most pedig a törvény nélkül jelent meg Isten igazsága, amelyről bizonyságot is tesznek a törvény és a próféták. 3,22 Isten pedig ezt az igazságát most nyilvánvalóvá tette a Krisztusban való hit által minden hívőnek. Mert nincs különbség: 3,23 mindenki vétkezett, és híjával van az Isten dicsőségének. 3,24 Ezért Isten ingyen igazítja meg őket kegyelméből, miután megváltotta őket a Krisztus Jézus által. 3,25 Mert az Isten őt rendelte engesztelő áldozatul azoknak, akik az ő vérében hisznek, hogy igazságát megmutassa. Isten ugyanis az előbb elkövetett bűnöket elnézte 3,26 türelme idején, hogy e mostani időben mutassa meg igazságát: mert ahogyan ő igaz, igazzá teszi azt is, aki Jézusban hisz. 3,27 Hogyan lehetséges akkor a dicsekvés? Lehetetlenné vált. Milyen törvény által? A cselekedeteké által? Nem, hanem a hit „törvénye" által. 3,28 Hiszen azt tartjuk, hogy hit által igazul meg az ember, a törvény cselekvésétől függetlenül. 3,29 Vagy Isten kizárólag a zsidóké? Nem a pogányoké is? Bizony, a pogányoké is; 3,30 mert egy az Isten, aki megigazítja a körülmetéltet hitből, a körülmetéletlent pedig hit által. 3,31 Érvénytelenné tesszük tehát a törvényt a hit által? Szó sincs róla! Sőt inkább érvényt szerzünk a törvénynek. – **4** *What Saint Paul Really Said. Was Paul of Tarsus the Real Founder of Christianity?* Grand Rapids: Eerdmans, 1997, 129. o. – **5** I. m. 98–99. és 131. o. – **6** Justification: God's Plan and Paul's Vision. London: SPCK, 2009. 172. és 212. o. – **7** I. m. 187. o. – **8** I. m. 53. o. – **9** Vö. http://www.reformation21.org/shelf-life/justification-gods-plan-and-pauls-vision.php. – **10** „Ha így gondoljuk, súlyos hibát követünk el, bármennyire is tiszteletre méltó része mindez a reformátori hagyományoknak, nem utolsósorban az enyémnek is. Eszerint Krisztus »engedelmes volt a törvénynek«, és ezzel érdemelte ki az igaz státust, hogy azután ezt azoknak tulajdonítsa Isten, akik hisznek benne, ti. Krisztusban. Ha így gondolkodunk, azzal végeredményben igazat adunk annak a legalizmusnak, amely ellen Pál fellépett, és beismerjük, hogy Krisztus volt a legfőbb legalista. Ezzel a reformátori teológia lényege veszne el. Tovább kellene menni a megkezdett logikai úton, és belátni, hogy nem a legalizmus ittt a lényeg, sem a számunkra, sem Izráel, sem Jézus számára." I. m. 205. o. – **11** I. m. 81. o. – **12** I. m. 223. o. – **13** I. m. 206. o. – **14** I. m. 167. o.

DR. NÉMETH DÁVID

Spiritualitás ma

1. Társadalmi, egyházi, személyes feltételek

Amikor a spiritualitás kérdése felvetődik, először mindenki arra szeretne választ találni, hogy vajon miért beszélnek ma erről oly gyakran az emberek, miért vált éppen korunkban divatossá ez a téma, miért vágynak olyan sokan spirituális élményekre. Az okok sokaságát három csoportba sorolhatjuk: társadalmi-kulturális, egyházi és személyes-pszichikus kategóriákba.

1.1. Társadalmi-kulturális háttér

A keresztyén civilizáció kezdi maga mögött hagyni azt a gondolkodásmódot, világ- és életszemléletet, ami a felvilágosodás óta szinte töretlenül meghatározta. Egyre kevésbé tűnik ideálként vonzónak a felvilágosult modern ember, mégha az a civilizáció, amit létrehozott, egyelőre alternatíva nélkülinek is látszik. Senki sem akar lemondani azokról a tudományos és technikai vívmányokról, amelyekkel mint a felvilágosodás gyümölcseivel a mai ember komfortossá tette az életét, és amelyek segítségével biztosítva érzi magát a rá leselkedő veszélyekkel szemben. Ugyanakkor azonban szeretné az élményvilágát függetleníteni ezektől a külső adottságoktól. Egyre nyilvánvalóbban jelentkezik az igénye egy belső „ellenvilág" felépítésére a psziché és a pneuma építőköveiből. Hitével, meggyőződésével nem kívánja többé támogatni a modern kor eszméit, de egyelőre igénybe veszi a vívmányait mind a világról felhalmozott ismeretek, mind pedig materiális javak terén.

A modernnek nevezett világkorszakot három meggyőződés jellemezte:

– A ráció segítségével minden életprobléma megoldható, minden emberi kérdésre válasz adható, minden félelem legyőzhető és minden álom megvalósítható. Az ésszerűség és a belátás képessé teszi a társadalmakat a lehető legoptimálisabb döntések meghozatalára, az egyént pedig önállóságra, önbizalomra szabadítja fel. A ráció feleslegessé teszi a hagyományozott hittartalmakhoz vagy hiedelmekhez való ragaszkodást, és az időközben érthetetlenné vált életszabályoknak való engedelmességet. Nem szükséges hinni többé – tudni kell.

– A modern ember bízik továbbá a fejlődésben. A fejlődés megállíthatatlan és visszafordíthatatlan. Fejlődik a társadalom élete az egyének vagy kisebb csoportok meghatározó szerepe felől, a többségi döntéshozási mechanizmusokon át a konszenzuális problémamegoldások irányába. A tudományos-technikai vívmányokhoz minden nemzedék hozzáteszi a maga részét, finomítja, tökéletesíti, kiegészíti a korábbiakat. S fejlődik az egyén is: az élettörténet fejlődési ívet ír le, amelynek alapprogramja az önmegvalósítás. Mindenki a saját életéért felelős, maga alkotja meg az identitását, egyedül tőle függ, hogy a képességeit miként bontakoztatja ki és a fogyatékosságaiból hogyan kovácsol erényt.

A fejlődés a modern ember meggyőződése szerint nemcsak lehetőség, hanem kötelesség is. Aki nem lép előre (mégpedig a lehető leggyorsabb ütemben), az önmagát pusztítja és a társadalom kárára él.

– A modern kor harmadik jellegzetes meggyőződése az, hogy a történelem és a jelen társadalom összefüggéseinek és tendenciáinak ismerete elegendő tanulsággal szolgál a jövőt meghatározó iránypontok kiválasztásához. Minden a kialakulásának folyamatában érthető meg, s ennek a folyamatnak a megismerése és átlátása egyben a vizsgált jelenség megértési lehetőségét is biztosítja. Szemben az előbbi két meggyőződéssel, a historizmus mint szemlélet a 19. század vége táján már idejétmúltnak számított.

Amikor azt mondjuk, hogy a modern kor az alkonyához érkezett, és beköszöntött a posztmodern, akkor ennek a három meggyőződésnek az alapokig terjedő megingására gondolunk, s természetesen mindazoknak az eszméknek az elerőtlenedésére vagy kiüresedésére, amelyek ezen meggyőződések valamelyikére épülnek. Jean-Francois Lyotard így fogalmaz: a metaelbeszélések ideje lejárt. A modern kor az említett meggyőződések és a belőlük táplálkozó eszmék, ideológiák, filozófiák, elméletek mentén egységesíteni tudta a zsidó-keresztyén kultúrkörben élők gondolkodását. Mindenki – hívő és hitetlen egyaránt – a maga módján, sajátos hangsúlyokkal és hangolásban osztotta ezeket a nézeteket. Még az antimodernista mozgalmak is a modern kor érvelési logikájával próbálták képviselni álláspontjukat (lásd pl. a fundamentalista írásmagyarázat strukturális azonosságait a történeti-kritikaival).

A 20. század második felében a modern kor jellemző tendenciái sorra visszájukra fordultak. Ez Wolfgang Welsch[1] szerint nem is annyira amiatt következett be, mert tévutakként lepleződtek le, hanem mert szélsőséges, túlhajtott formájukban önmaguk karikatúráivá váltak. A racionalitás dicsőítése eljutott odáig, hogy ha mindent ezen a mérlegen mérünk, akkor előbb-utóbb a racionalitás kritikáját is el kell végeznünk, s kiderül, hogy a racionalizmus éppúgy nem képes kiállni egy megsemmisítő bírálatot, mint bármi más ezen a világon. A ráció csak úgy kímélheti meg magát az ilyen támadásoktól, ha semmit nem kritizál többé, vagy ha elkezd a kritikák kritikájával foglalkozni. Ezzel ismét létjogot nyer a hit (pontosabban hiszékenység), a bizonytalanság iránti bizalom, az ellenőrizhetetlenre való ráhagyatkozás, a már nem érthetőnek, csak érezhetőnek valóságként történő kezelése.

A fejlődés is elvesztette igéző erejét. A hétköznapi ember már nem képes követni, hogy most éppen hol tartanak a természettudományok. Csak a „kiváltságosak" szűk köre érti, amit a fizika, a biológia, avagy az informatika tud. A nagy többség már nem is törekszik rá, hogy felfogja mindazt, ami a világból megérthető; nem akar hozzájárulni a fejlődés előmozdításához, megmarad a felszín (a végtermék) iránt érdeklődő fogyasztónak. A fejlődés ügyében tehát érdektelen. S mi több, nap mint nap szembesül azzal, hogy miközben egyre kényelmesebbé és élvezhetőbbé válik az élet, rohamosan nő a pusztulás veszélye (környezetszennyezés, felelőtlen manipulációk lehetősége az élettel kapcsolatban stb.). Nem áltathatjuk magunkat azzal, hogy a fejlődés maradéktalanul a javunkat szolgálja.

Az egyéni élettörténetben az önmegvalósítás kényszere vált teherré. Nem lehet mindig erősnek lenni, nem vagyunk képesek mindig a legjobbat kihozni magunkból, mindig a legoptimálisabb döntéseket hozni. A mai ember már nem akarja megtervezni az életét, nem kíván nemes célokat kitűzni és a megvalósításukhoz ragaszkodni. Már csak azért sem, mert akkor sok más lehetséges cél eléréséről kellene lemondania. Ha nem eszméknek hódolva, hanem valóban saját felelősségre, autonóm módon kell alakítanunk

az életünket, akkor érdemes a lehető legtöbbféle kínálatba belekóstolni: nem egy valamiben naggyá válni és maradandót alkotni, hanem inkább az élmények sokféleségéből felépíteni az életet.

A modern által annyira hangsúlyozott szubjektivitás ezzel önmaga torzójává lett. A modern szubjektum még céltudatos, heroikus beállítottságú volt. A posztmodern ember már azt gondolja: ha szubjektíven hozzuk a döntéseinket az életünk alakításával kapcsolatban, akkor nem követhetünk távlati célokat, mert bármennyire is magunk választottuk azokat, egy idő után uralkodni kezdenek rajtunk. A célratörő szubjektum nem engedheti meg magának, hogy kedvére hátat fordítson a céljainak. A célok tehát korlátozzák a szubjektivitást. A mai ember szeretné fenntartani magának azt a kiváltságot, hogy amennyiben elveszti a kedvét valamihez, másba kezdhessen, vagyis megőrizhesse szubjektivitását. Ily módon az értelmes voltuk rovására a dolgok élményértéke nő meg. Az élmény szubjektív értéke nem vitatható, az mindenkinek magánügye. Hogy valami értelmes-e, ahhoz már bizonyos közmegegyezés szükséges. Mások ugyanis megkérdőjelezhetik, ezért érvelni kell mellette. Az élmény egyedül a miénk – benne élhetjük meg legegyszerűbben a szubjektivitásunkat. A posztmodern társadalom legszembetűnőbb jellemzőjének ezért Gerhard Schulze, német szociológus az élménycentrikusságot találta.[2] Mintha a korábban racionálisan szervezett társadalom az élmények keresésének és kínálatának adta volna át a főszerepet, ahol az az egyetlen rendező elv, hogy a kereslet és a kínálat egymásra találjon.

A spirituális átéléseket kínáló „piac" feltétlenül számíthat érdeklődőkre, s nem is nagyon kell versenyeznie más portékákkal, hiszen az élmények intenzitásában csak a drogok vagy a bungee jumping és hasonló életkockáztató szórakozások mérhetők hozzá.

1.2. Egyházi feltételek

Milyen helyzetben vannak az egyházak a megváltozott igények szempontjából?

A keresztyénség kelléktárában háromféle élménykínálat szerepel:

– A szimbolikus-misztikus élmény. Ez legegyértelműbben a katolikus és görögkeleti templomi miliőben és istentiszteleti rituálékban található meg. A protestánsok ilyen élményben részesülhetnek az Isten igéjével való egzisztenciális találkozások alkalmával.

– A közösségi élmény, amelyekben a tagok szeretetet adhatnak és fogadhatnak az egymással és Krisztussal ápolt kapcsolatuk keretében. A koinónia titokzatos részesedés egymás életéből horizontális és Krisztus életéből vertikális síkon, aminek alapja a feltétel nélküli szeretet, illetve elfogadás. Ennek az élménymódnak minden egyházban tere van.

– Enthuziasztikus-karizmatikus intenzívélmény, amelyben a Szentlélek jelenléte biztosítja az élmény dinamikáját. Ez az élménytípus elsősorban a karizmatikus kisközösségekre jellemző.

Hozzá kell tegyük, hogy mindhárom élménymód a keresztyén egyházban a bibliai mérce szerint is legitim. Ezek jelenítik meg a spiritualitást az egyházban: a meditatív-imádságos Istenhez fordulás, az életet meghatározó igemegértések, a felelősségvállalás közössége agapé-szeretetben és a feltöltekezés szolgálatokra képesítő Lélekkel.

Ebben a tekintetben a legmostohább körülmények a református egyházban vannak.

De valamennyi történelmi egyházról elmondható, hogy csak részlegesen vagy egy belső szűk kör számára teszi megélhetővé a spiritualitást. A protestánsok a racionalizmus kihívásának igyekeztek megfelelni, a katolicizmus (és az ortodox keresztyénség) pedig a hétköznapitól messze eltérő életszentséghez kötötte a valódi spirituális tapasztalatokat.

1.3. Pszichikus feltételek

A spiritualitás minden formája végső soron az emberi és az isteni, az immanens és a transzcendens közötti szakadék megszüntetésére irányul. Némelyek az emberi aktivitásra helyezik ebben a főhangsúlyt, mások olyan történésként fogják fel, amelyben az ember passzív fogadója az iránta megnyilvánuló isteni kezdeményezésnek. A spirituális igény hátterében azonban mindenképpen egy ősi, a lélek egészét átható szakadásérzet húzódik meg, amit az ember újra és újra fájdalmas tényként tapasztal, ezért nem szűnik meg vágyakozni a teljességre, az egység átélésére, az „elveszett paradicsom" visszanyerésére.

Az emberi élet első szakaszát a kötődés és az elválás dinamikája határozza meg. Ez tapasztalható az én és a „jelentős másik", a belső és a külső világ, a képzelet és a valóság állandó kettősségében. Az összekapcsolás és a szétválasztás küzdelme nem fejeződik be a kisgyermekkorral, hanem az egyén egész élettörténetén át megmarad. Folytatódik a férfi és a nő, a szubjektum és az objektum, a szellemi és a materiális, a tudat és a tudattalan, az egyén és a közösség, a jó és a rossz, az emberi és az isteni polaritásaiban. Miközben az ember számára mind a megkülönböztetés, mind az összekapcsolás fontos mozzanatnak számít, fájdalmasan éli át, hogy jobbára az elválasztás győzedelmeskedik. Mintha a modern ember nem érezte volna ezt a fájdalmat, inkább örömét lelte a világos elhatárolódásokban, s a ráció győzelmeként értékelt minden egzakt megkülönböztetést. Közben azonban fokozatosan felerősödött a vágy benne az összekapcsolásra, az ellentétek kibékítésére, az egység megtalálására és átélésére.

Már Freudot figyelmeztette a francia író, Romain Rolland, amikor ő a vallást könnyen érthető projekciós mechanizmusként próbálta értelmezni, hogy ne feledkezzen meg az „örökkévalóság sejtelmének az érzéséről, amit határtalan, korlát nélküli, mintegy »óceáni« érzésnek" nevezhetünk.[3] „Csak ennek az óceáni érzésnek az alapján nevezheti valaki magát vallásosnak, akkor is, ha minden hitet és minden illúziót elutasít."[4] Freud elismeri ennek a felvetésnek a jogosságát, bár megvallja, hogy saját lelkében ilyen érzéseket még sohasem fedezett fel. Ezért ki is tart eredeti elképzelése mellett, hogy az ember vallási szükségletét nem a teljesség iránti vágyból, hanem az „infantilis gyámoltalanságból és az általa ébresztett apa utáni sóvárgásból"[5] vezesse le. S hozzáteszi, „nem tudnék megnevezni hasonlóan erős szükségletet a gyermekkorból, mint ami az apai védelmet igényli. Ezzel az óceáni érzés szerepe, mely mintegy a korlátlan narcizmus helyreállítására törhetne, az előtérből kiszorul. […] El tudom képzelni, hogy az óceáni érzés pótlólag került vonatkozásba a vallással."[6] Ezzel Freud ha nem is vetette el, de relativizálta ezt a szempontot, és nem foglalkozott tovább vele. A pszichoanalitikusok következő nemzedéke viszont éppen az anya–gyermek kapcsolatban vélte felfedezni azokat a primér élményeket, amelyek az ember vallásosságában, illetve spiritualitásában később megelevenednek és kulcsszerepet játszanak.

A szemléletváltás első lépése a freudi narcizmuselmélet korrekciója volt. Freud szerint a csecsemő, mivel még nem tud saját személye és a környezete között különbséget tenni, a kívánságainak kielégítését, az anyai védelmet, gondoskodást és meleg ölelést úgy éli át, mint amit ő maga idéz elő – ezért ez primér narcisztikus állapotnak, vagyis tudattalan önszeretetnek értelmezhető. Ebben az állapotban teljesen egybeesik a szeretet forrása és tárgya. A csecsemő olyan világban érezheti magát, amelyben vágyai teljesülnek, amelyből a veszélyek ki vannak zárva, a kellemetlenségek kiküszöbölődnek, amelyben határtalan a szeretet és a biztonság, amely tökéletes világ.

Bálint Mihály Freuddal szemben arra hívta fel a figyelmet, hogy erről a korai harmóniaélményről nem indokolt feltételezni, hogy a gyermek azt saját produktumaként éli át, és ezért kellene egyszerűen az önszeretet archaikus formájának tekintenünk. Valójában az ellenkezője történik: a csecsemő passzív elfogadója a róla gondoskodó személy szeretetének.[7] A feltétlen szeretettségnek primér élményében lehet része, anélkül persze, hogy a szeretet forrásáról tudomása lehetne. Önszeretetre csak akkor lesz szüksége, amikor ez a harmonikus, hibátlan világ elkezd széttöredezni. Kiderül, hogy az anya nem képes minden kívánságát teljesíteni, nem elégíti ki azonnal a vágyait, nem hárítja el mindjárt a kellemetlenségeket, nincs szüntelen a látóterében. Az anyahiány e kellemetlen érzését azzal lehet elhárítani, illetve a tökéletes világ illúzióját azáltal lehet fenntartani, hogy a gyermek vagy idealizált szülőképet alakít ki magának, vagy pedig saját magát próbálja naggyá tenni.[8] Az idealizálási törekvés és a pozitív önképhez való ragaszkodás a felnőttkorban is meghatározza a társas kapcsolatokat és a viszonyulást a világhoz. A narcizmusnak ezek a formái természetesen megmaradhatnak a normalitás keretei között, de – amint tapasztaljuk – manapság társadalmi méretekben jellemző a narcisztikus kielégületlenség. Túl nagy számban vannak jelen a társadalomban az olyan személyek, akik szociális környezetüktől állandóan igénylik a csodálat vagy csak a csodálkozás (illetve sok esetben a megütközés) valamilyen megnyilvánulását az önbizalmuk megerősítésére, vagy akiknek sztárokra, divatdiktátorokra, gurukra, vagy éppen egy rajongva csodált focicsapatra van szükségük ahhoz, hogy valamelyest jól érezzék magukat a bőrükben. A mai társadalomról elmondható, hogy az önimádat társadalma (Ch. Lasch).

Az anyai szeretetet átmenetileg azzal is tudja pótolni magának a gyermek, hogy valamely kedvenc tárgyát anyai funkciókkal ruházza fel, sőt az ideális, a tökéletes anya megjelenítőjévé teszi, aki mindig kész vigasztalást nyújtani, és mindig jelen van. Ugyanezt a szerepet betöltheti egy ének vagy egy esti ima is. A plüssállatka, a párna vagy paplan csücske, a kiskendő képes megnyugtatni, megvigasztalni a gyermeket, olyan biztonságot tud nyújtani, amilyet egy anya nem tud minden pillanatban (pl. éjszaka) biztosítani. Ezeknek a tárgyaknak a gyermek már nem is csak emberi, hanem isteni képességeket tulajdonít. Azt jelenítik meg a számára, aki teljes és minden időben érvényes elrejtettséget tud adni. Így válik elviselhetővé az élet egy olyan világban, amelyben ezernyi veszély leselkedik az élet elpusztítására. A belső és a külső valóság közé ékelődik egy köztes tér, amely isteni képességekkel bíró szimbolikus tárgyakkal, cselekménysorokkal (rituálék), képzetekkel töltődik ki. Ezek mind egy mindenható, mindenütt jelenvaló és elrejtettséget adó személyt szimbolizálnak, amilyennek a gyermek egykor az anyát hitte, de róla kiderült, hogy ezeknek a követelményeknek nem felel meg. Jellemző rájuk még – mint

minden szimbólumra –, hogy ugyanannyira tartoznak a szubjektumhoz, mint az objektív, sőt a transzcendens világhoz. Ezért meg is szüntetik, illetve áthidalják a szakadékot az egyén belső világa és a külvilág, illetve a túlnani világ között.

A gyermekkori „átmeneti tárgyak" később folyamatosan elvesztik jelentőségüket, levetkőzik a rájuk ruházott hatalmat, s a régi holmik közé kerülnek. Az az igény azonban a felnőttkorban sem szűnik meg, amiknek a kielégítését szolgálták. Helyükre a kulturális produktumok és vallási tartalmak lépnek – mondja Winnicott.[9]

Az imént ismertetett pszichológiai megfigyelések és elgondolások nagy jelentősséggel bírnak a spiritualitás pszichés hátterének a megértése szempontjából.[10]

Az „átmeneti tárgy"-elmélet világossá teszi, hogy a spirituális cselekmények és a velük kapcsolatos „szent tárgyak" vagy szövegek (pl. Biblia)[11] milyen módon jelenítik meg az ember számára a Szentségest magát, s ennélfogva miért érzi az ember, hogy különleges hatalommal és erővel bírnak. Miként képeznek összekötő láncszemet az itteni és a túlnani valóság között, és miért tartja őket olyan nagy becsben a velük élő ember.

A narcizmuselmélet pedig arra derít fényt, hogy miért él az emberben olthatatlan vágy arra, hogy eggyé váljon az élete alapjával, feltételével, őrzőjével, táplálójával és megtartójával. Egyszer ugyanis már volt ilyen paradicsomi élményben része – azért ezt keresi folyamatosan az élete során. Felnőtten nem a hajdani tapasztalat mását vagy új kiadását szeretné átélni, hanem a korábbi látszólagos helyett most az igazit. A kisgyermek pusztán úgy véli, hogy a gondoskodó anyai szeretet egyben a teljességbe, a tökéletes harmóniába való beágyazottságot jelenti, valójában annak tökéletlen, halvány mása volt. A valódit az ember az Istennel való bensőséges találkozásában és együttlétben élheti át.

Az idealizáló hajlam is jelentős szerephez jut a spiritualitásban. „Az én Istenem hatalmas Isten, ő az istenek Istene és az uraknak Ura." Hódolatban, tiszteletben részesíteni csak hatalmas Istent lehet. A spiritualitásnak központi eleme, hogy az érdeklődése tárgya mindenható. Nála lehet oltalmat, védelmet találni, hozzá fordulva elfelejthetjük tehetetlenségünket és gyámoltalan voltunkat. Az önbecsülésre erősítőleg hat, ha az egyén tapasztalja, hogy az istenkapcsolat ápolása erőt ad akadályok leküzdésére, életfeladatok teljesítésére. Továbbá a beavatottság vagy kiválasztottság tudata, valamint az Isten általi elfogadottság, megigazítottság ígérete hatalmas lökést adhat az önbecsülésnek. Mekkora megtiszteltetés, ha valaki tudja, hogy Isten saját tulajdonának, édes gyermekének tekinti!

A narcisztikus törekvésekhez tartozik, hogy olyan személyekkel ápolunk kapcsolatot, akik hasonlóak hozzánk, s a velük való barátság kiterjeszti az egyéni létünk határait, mintegy megsokszorozza a személyünket és a lehetőségeinket. Az azonos hiten lévők közösségében átélhető: én ők vagyok, ők pedig én, velük együtt már vagyok valaki, s nem is akárki. Ezek a lélektani megfigyelések nem adnak magyarázatot a spiritualitás jelenségére, pusztán azt a lelki diszpozíciót tárják fel, amely a spirituális igény hátterét képezi. Az igény még nem megvalósulás. Az a tény, hogy az ember vágyakozik a teljességre, a határtalanságra, a tökéletességre, vágyik elrejtettségre és kibontakozásra, még nem mond semmit arról, hogy mindezt hol fogja keresni és miben találhatja meg.

2. A spiritualitás fogalma és típusai

2.1. A spiritualitás pszichológiai definíciója

A pszichológia számára azért vált érdekes kérdéssé a spiritualitás,[12] mert miután tömegek távolodtak el az egyházaktól és választottak maguknak egészen világi életformát, s a gondolkodásukból is szinte nyom nélkül vesztek ki a keresztyén világszemlélet elemei, kiderült, hogy ettől még nem csökkent a legtöbb ember érdeklődése a végső valóság iránt. Úgy tűnik, belülről fakadó igényről van szó, amit a vallásosság társas megélési módjainak háttérbe szorulása miatt mindenki egyénileg igyekszik kielégíteni. Elsősorban olyan élmények keresésével, amelyekben a hétköznapi tudat megnyílik a közvetlenül tapasztalható személyi és tárgyi valóságon túli, transzcendens valóságrégió számára, és ezáltal lehetővé válik a megérintettség, sőt megragadottság átélése a teljesebb léttel, vagy talán a végső létalappal történő találkozás közben. Ha ilyen jellegű egyszeri élmények értelmezés útján betagolódnak az átélő világszemléletébe, akkor spirituális tapasztalatokról beszélhetünk. Ha pedig továbbmenve általános beállítottság is származik belőlük, akkor azt spiritualitásnak nevezzük. A spirituális élmény akkor vallásos, ha valamely vallás élet- és világértelmezési rendszere és életgyakorlata keretében keletkezik, és/vagy beilleszthető és be is illeszkedik ebbe a keretbe. Szükséges azonban hangsúlyoznunk, hogy nem minden spirituális élmény vallásos, még azok közül sem, amelyek egy adott valláshoz kapcsolódnak, ha pl. az adott élmény nem illeszthető be annak a vallásnak tanrendszerébe és gyakorlatába.

Ha a spiritualitás pszichológiai definícióit[13] nézzük, akkor egyrészt a spirituális érdeklődés eredetére találunk utalást, amire jó példa D. Helminiak megfogalmazása, mely szerint „az autentikus öntranszcendencia intrinzikus alapelve" áll minden spirituális élmény hátterében. Másrészt a spiritualitás irányáról szólnak a meghatározások: „a transzcendenshez kapcsolódás individuális alakítása" (J. A. van Belzen); „a szentséges szubjektív megtapasztalása" (F. Vaughan); „a szentséges keresése" (K. I. Pargament). Harmadrészt pedig a definíciók az átélés módjáról tesznek említést, mikor „intenzív élményről" (W. Belschner); „az énhatárok megnyílásáról" (U. Wirtz/J. Zöbeli) vagy „folyamatos nonduális tudatról" (K. Wilber) beszélnek.

Ch. Scharfetter, zürichi pszichiátriaprofesszor meghatározása a követezőképpen hangzik: „A spiritualitás olyan beállítódás és életvezetés, amely a behatárolt hétköznapi tudatot ápolgatja, fejlesztgeti, tágítgatja és nyitogatja az én- és személyhatáron át az individuumot meghaladó, transzcendáló és ezért transzperszonálisnak nevezett tudat területe irányába. A spiritualitás az Egyedülin tájékozódó és az Egyedülihez rendelt életet jelent, annak tudatát, hogy az egyén az egyénfölötti létből részesül, azaz úgy élheti át saját magát, mintha lényének igazi természete, magva és lényege az az átfogó Egyedüli lenne, amely felülmúl mindenféle emberileg felfogható megjelenési módot és jellemezhetőséget, ezért az alakja és a tartalma meghatározhatatlan."[14]

Ez a definíció is tartalmazza a spirituális tapasztalat forrását és irányát, ami a transzcendens Egyedüli. Az emberi feltételt beállítottságként és életvezetésként nevezi meg, a megvalósulás útját pedig a tudat holisztikus, mindent átfogó tudattá történő kibontakozásában látja. Scharfetter meghatározása a spiritualitás *monisztikus*[15] fel-

fogását tükrözi, amely feltételezi, hogy a valóság egésze egyetlen lényegre vezethető vissza, s ez a lényeg minden részletben felfedezhető. „Az edények különbözőek, de ugyanaz a tartalom."[16] Ezt a végső egységet némelyek úgy értelmezik és élik meg, hogy egy közös alapra hivatkoznak. Mindenkiben ugyanaz a vágy él a teljességre, az elrejtettségre, a békességre és boldogságra, ugyanazzal a lélekkel imádkozik, ha különbözők is a képzetek és a hittartalmak, amelyek a közös spirituális beállítottsághoz kapcsolódnak. Mások a közös célban látják az egységesítő tényezőt. Sokféle úton haladhatunk, de végül ugyanahhoz az Egyhez érkezünk meg. Mert ha nincs más rajta kívül, akkor nála mindenki találkozik. Mindkét elképzelés föléje akar emelkedni a különbözőségeknek. Tagadja mindenekelőtt a különbséget teremtő és teremtmény között, és nem vesz tudomást azokról az egyértelmű eltérésekről sem, amelyek az egyik vallást a másikról, vagy az ezoteriát és a babonát a vallásoktól elválasztja. Lélektani szempontból ez érthető is lenne, mivel a lélektan nem tud (vagy nem akar) a tartalmakra tekintettel lenni. Azokra a hatóelemekre és folyamatokra figyel, amelyek valamennyi spirituális jelenségben azonosak. Látnunk kell azonban, hogy ezt a spiritualitásfogalmat nemcsak a pszichológusok, hanem a New Age propagálói, a keleti vallások követői, sőt – bár a keresztyénség alapelveivel összeegyeztethetetlen – a keresztyének jelentős része is elfogadja és használja. Megfelelő alap mindenféle szinkretista gondolkodás számára.

A monisztikus szemlélettől lényegesen eltér a *funkcionális* spiritualitásfelfogás. Itt az átélésekre, azok más élményekkel összehasonlíthatatlan voltára, a szükséglet-kielégítésre és a lelki egészségvédelemre esik a főhangsúly. A mai ember sok mindent elveszített, ami az élethez elengedhetetlenül fontos. Elvesztette a világ Alkotójával kapcsolatos „feltétlen függésérzetét" (F. Schleiermacher), elvesztette a kapcsolatát azzal a tradíciófolyammal, ami az élet alapkérdéseiben biztos eligazítást adhatna a számára, de elvesztette a képességét is mély, bensőséges és teherbíró embertársi kapcsolatok kialakítására. A spiritualitás ezeknek a veszteségeknek az enyhítésére szolgál. Biztonságérzetet, az élet széttöredezettségében egységélményt, újszerű erőforrást vár tőle az ember, s ezek alapján kiegyensúlyozottabb, boldogabb, sőt sikeresebb életet remél. A funkcionalisztikus szemlélet a spiritualitás megélésének azokat a módozatait részesíti előnyben, amelyek meghatározott metodika segítségével, korlátozott idő alatt, kiszámítható hatást váltanak ki. Az empirikus vizsgálatok eredményeiből A. A. Bucher egy ilyen spiritualitásfelfogást lát kirajzolódni. Ez a spiritualitást lényegileg „elkötelezettségnek és kapcsolatnak [tartja], mégpedig az embert meghaladó, átfogó Végső, Szellemi, Szentséges, sokak által mindmáig Istennek nevezett létező iránt; de az embertársak és a természet iránt is. Ez a nyitás feltételezi, hogy az ember képes saját énjétől eltekinteni, azt transzcendálni."[17] Bucher az emberi oldalra helyezi a hangsúlyt, pontosabban az ember transzcendáló képességén alapuló el- és leköteleződésre, ami azután választhatja magának tárgyául a túlnani, végső valóságot éppúgy, mint a természetet vagy a kozmoszt, vagy éppen a szociális környezetet. Miközben az én önmagán túllépve belebocsátkozik az elköteleződést jelentő kapcsolatba, teljesebb fomában talál magára.[18] Ez a meghatározás csak akkor nem teszi a fogalmat egészen parttalanná, és csak akkor nem minősít mindenféle bensőséges kapcsolatot spirituális jellegűnek, ha a kapcsolaton feltétlen, létmeghatározó lekötelezettséget és elköteleződést értünk.

Werner Thiede szerint a keresztyén spiritualitásfogalom eltér mindkét előbb említettől, és legtalálóbban a bibliai szóhasználatnak megfelelő értelmű *„karizmatikus”*[19] jelzővel jellemezhető. Nem az emberből, hanem az Istenből indul ugyanis ki, aki kegyelmesen az emberhez fordul, és Lelke által hitet, bizalmat, világos látást, szeretetet és erőket ajándékoz neki. Részelteti az embert önmagából, de nem isteníti meg, hanem igazi emberré, Isten gyermekévé teszi. A bibliai spiritualitást vizsgálva K. Berger is azt állapítja meg, hogy a „spiritualitás nem emberi tevékenység, hanem újszövetségi értelemben azt jelenti, hogy az ember Isten Lelkétől engedi vezetni és ösztönözni magát”.[20] Eszerint a keresztyén spiritualitásban is központi szerepet játszik a „határátlépés”, csakhogy nem az ember felől az isteni irányba, hanem fordítva, Isten lépi át a határt az ember felé Szentlelke által. Így nem a különbség szűnik meg (ha időlegesen is) az ember és az Isten között, hanem az elválasztás, a kapcsolatnélküliség. Isten határátlépése a Krisztusban látható, az emberi lét sajátosságaihoz igazodó és minden emberre érvényes módon történt meg. Benne szemlélhetjük a határt átlépő Istent. Az isteni kezdeményezés feltételnélkülisége az oka annak, hogy valójában nem alakulhatnak ki a keresztyén kegyességben olyan praktikák, amelyek „kikényszeríthetnék” vagy akár csak előidézhetnék az Istennel való találkozás élményét. Ha mégis létrejöttek ilyenek az egyháztörténet során, azok idegenek a keresztyénség szellemétől. A keresztyén spiritualitás másik jellemzője, hogy személyes kapcsolati jellege van. Idegen tőle az elszemélytelenítő összeolvadás. Mindig találkozás két személy között, ahol a legmélyebb együttérzés és egyetértés sem tüntetheti el a teremtő és a teremtmény közötti mérhetetlen minőségi különbséget. A biblikus spiritualitás tehát kommunikatív, dialogikus. Kulcsszerep jut benne az imádkozásnak és az Isten megszólító szavának. Már az ószövetségi kegyességben is ezek a jellemzők dominálnak, s ez nem változott az új szövetségben sem. A Szentírás igéit hallva, megértve és befogadva azt élheti át a zsidó és keresztyén kegyes ember, hogy Isten beszél hozzá. Isten szavának igazságtartalma jelenti a keresztyén spiritualitás tájékozódási horizontját.

A bibliai spiritualitás megvalósulása a Krisztus-követés, annak minden morális velejárójával, beleértve azt is, hogy a Krisztus útja az élet odaáldozására is kész szeretet útja. K. Berger érdekes módon úgy véli, hogy a spiritualitás nem a keresztyén hithez, sem nem a cselekedethez tartozik, hanem a kettőt kapcsolja össze.[21] Mintegy „moralitás előtti” formája a hitnek, amely szükségszerűen morális konzekvenciákhoz vezet. A hit aktív átélése, amely a jó cselekedetekhez szükséges aktivizálás is egyben, de nem maga a cselekedet és nem is maga a hit. P. Wick ezzel szemben azzal érvel, hogy az evangéliumok a Krisztus-követés útját ajánlják a kegyesség útjaként. „Ez az út nem más, mint az életút maga, amit testi módon, racionálisan-irracionálisan, érzékeinktől vezérelve, nap mint nap, megállás nélkül megteszünk. Mégis különbözik más életutaktól, mert a Krisztus követésében megtett út.”[22] Olyan haladás ez, amelyben az ember nem tud valamit, hanem kérdez, beszélget, együtt van Jézussal. Wick végül így összegzi vizsgálódása eredményeit: „Az Újszövetség nem biztat spirituális technikák alkalmazására, amelyek a hétköznapi történéseken kívül juttatnak találkozáshoz Istennel, hanem az olvasóit és hallgatóit ismételten a spiritualitás különös útjára hívja, nevezetesen arra, hogy hallgassák Jézus Krisztus evangéliumát, lépjenek ki a szemlélődő szerepből, vegyék a bátorságot ahhoz, hogy hittel elinduljanak Jézus követésére, hagyjanak el mindent, s engedjenek a vonzás-

nak, amely megragad és nem enged el, értsenek meg dolgokat, és ugyanakkor adják is föl a megértésüket, kérdezzenek, csodálkozzanak és féljenek nagy félelemmel, hogy így »lássák« a feltámadottat, és az életük részesüljön az ő felfoghatatlan, életadó erejéből és a feltámadás öröméből."[23]

2.2. A mai egyház spiritualitásfogalma

A ma használatos – időközben szekularizálódott – spiritualitásfogalom a domonkosoknál fordul elő először a 19. századi Franciaországban. Akkoriban egyértelműen keresztyén és teológiailag is világos jelentése volt. Azt a történést fejezte ki, amelyben az isteni Lélek testi módon megtapasztalhatóan, cselekedetekre indítóan és az életvitel belső rendjét meghatározva nyilvánul meg. Amikor az Istenbe vetett hit és az iránta tanúsított bizalom megszentelt életvitelhez vezetett, vagyis jó cselekedetekben és az Istennel való kapcsolat cselekvő ápolásában (rendszeres igére figyelés, imádkozás, lelki feltöltekezés) konkretizálódott, spiritualitásról beszéltek.[24]

A protestánsok ugyanezt hagyományosan kegyességnek, praxis pietatisnak nevezik.[25] Az ő felfogásukban a kegyesség a hit tartalmának az életté alakítása. Röviden Krisztus tanítványaihoz méltó életgyakorlat. Nem különös, a hétköznapitól eltérő körülmények között (mint pl. szerzetesi életformában), s nem is meghatározott cselekmények nyomán létrejött pszichikus állapotokhoz kapcsolódóan, de még nem is elragadtatási élményektől indíttatva, hanem a mindenki más által is megélt életnek a sajátos minőségeként. Az a spiritualitás, amely nem valósítható meg minden emberi életben függetlenül hivatástól, családi állapottól, külső életkörülményektől, az messze áll a protestáns, de a biblikus felfogástól is.

A protestáns ember egyébként átlagos élete G. Ruhbach[26] szerint öt jellemző alapján válik kegyes életté:

2.2.1. A *bibliai tájékozódás* nyomán. A protestáns kegyes ember a Szentírásban Isten szavát keresi, és abból tudja meg, hogy kicsoda Isten, ki az ember és mi tudható az Isten és az ember kapcsolatáról. Az Isten kijelentésén méri le a sejtéseit vagy tapasztalatait Istennel kapcsolatban, Isten szava alapján értelmezi a világot és a saját életét. Ezért igehallgatás és bibliaolvasás által folyamatosan keresi Isten igazságát, a Szentírással állandó és eleven kapcsolatban áll. Eszerint a protestáns spiritualitás az írott és testté lett Igében önmagát kijelentő Isten iránt megélt feltétlen bizalom. A bizalom megélése dialogikus, a Logosz által létrehívott dialógusban áll. Mivel a mindenség Ura szólítja meg és bírja válaszadásra az embert, ez a kapcsolat átminősíti az ember viszonyulását a világ minden eleméhez és történéséhez, mert ezután már nemcsak a jelenségekkel, hanem azok létalapjával és végső eredetével is találkozik.[27]

2.2.2. A *Krisztus-követés* által. A keresztény ember elhívott ember. Kegyessége válasz Isten hívására. A Krisztus-követés abban áll, hogy a bűnös ember felszabadulva és hálával fogadja a megigazításról szóló és a krisztusi emberlétre hívó evangéliumot. Jézussal együtt Atyjának nevezi Istent, és mint gyermek hálás szívvel engedelmeskedik az ő szavának. Megbocsátó és szeretetteljes lélekkel, mások megmentésének a szándékával fordul embertársaihoz, és kész áldozatok vállalására, ha ilyen módon tanúskodhat Isten szeretetéről.

2.2.3. A *hívők közösségével* való együttörvendezésben és „együttnyomorgásban". A protestáns kegyesség közösséget kíván, szinte minden megnyilvánulásának embertársi vonatkozásai vannak. Ad és elfogad. Nem magát építi, hanem mások által épül és másokat épít. S mivel a hívők közössége élő organizmus, ennek az épülésnek folyamatosan kell történnie.

2.2.4. A világ felé végzett *szolgálatban és bizonyságtételben.* A protestáns kegyes ember nem vonul ki a világból, nem a maga lelki (és testi) jóléte, hanem mások boldogsága és üdvössége foglalkoztatja. Cselekedeteiben a krisztusi etika vezérli: a felelősség, az alászállás, az empátia és az áldozatvállalás etikája.

2.2.5. A hitben való növekedés által, melynek emberi feltétele az *imádkozó életvitel.* Növekedés csak az Istennel való dialogikus kapcsolatban képzelhető el. Sem az igére figyelés, sem az imádkozás nem állhat időnkénti felbuzdulásokban, ezeknek folyamatosan kell kísérniük a kegyes ember életét, éppúgy, mint a másik javát szolgáló cselekedetek gyakorlásának.

Ezekhez a pontokhoz kívánkozik kiegészítésül még, hogy a protestáns kegyesség egészséges esetben nem félelem- vagy érdekalapú, hanem a hívő *szabad elhatározása* áll mögötte. Belátta, hogy a Krisztus-követés útja az egyetlen emberhez méltó és Isten kegyelmének megfelelő életút. Kényszer alatt, törvényeknek való engedelmesség módján azonban nem járható, csak szabadságban.

Jellemző még a protestáns kegyességre, hogy indítéka a *háládatosság:* az elnyert kegyelemért, a megígért üdvösségért érzett hála az Istennel való élő kapcsolat fenntartására és a szeretet cselekedeteire ösztönöz. A protestáns spiritualitás válaszadó jellegű. Nem a kegyes érzések, gondolatok és cselekmények nyomán vár isteni választ a hívő, hanem Isten megragadó Lelke, személyesen megszólító igéje és megváltó tette készteti önátadó és áldozatkész háládatosságra. Nem vetődhet tehát a protestáns kegyességre annak az árnyéka, hogy a benne tanúsított aktivitás Isten megigazító tettét kiegészítené, vagy a megvalósulásához a legcsekélyebb mértékben is hozzájárulna. Egybehangzanak ezekkel a megállapításokkal Jens Martin Sautter közelmúltban publikált megfontolásai. Szerinte a keresztyén spiritualitás a „hit észlelhető megjelenési formája az ember beállítottságában és viselkedésében".[28] Sautter ezen azt érti, hogy mind a morális, mind a szimbolikus-expresszív megnyilvánulásokban megfigyelhető az ember kegyessége. Bár a hit maga az Isten és ember kapcsolatának a titka, a hit kifejeződései (a kegyesség) emberi eszközökkel is vizsgálhatók. S belőlük lehet következtetni a hit minőségére és tartalmi hangsúlyaira, illetve esetleges torzulásaira.

A spiritualitás *katolikus* felfogása leginkább két ponton tér el a protestáns szemlélettől. Egyfelől a kegyességben az Istennel való titokzatos egyesülés élményét helyezi a csúcspontra, míg a protestáns szemlélet a dialogicitást hangsúlyozza. Az ember Isten előtt mint Teremtő előtt mindig teremtmény marad, ez a lényegi különbség soha, semmilyen élményben és létállapotban nem tűnhet el, még az örökkévalóságban sem. A legszemélyesebb és legteljesebb közösség Istennel az, amikor az ember „megfelel" a rendeltetésének, azaz illő választ ad az Isten vele kapcsolatosan kinyilvánított akaratára. Másfelől igen meghatározó a katolikus kegyességfelfogásban a módszeres és fokozatos tökéletesedés, illetve megszentelődés gondolata és gyakorlata. Noha a múlt század 50-es éveiben már K. Rahner is felemelte a szavát a kegyességben uralkodó „felemelkedési

logika" ellen.[29] Ehelyett azt a nézetet hangoztatta, hogy a spiritualitás az ember tevékenységeinek egzisztenciális elmélyítését jelenti élethelyzetről élethelyzetre. Ez észlelésének egészlegességét, teljességre vonatkoztatását, cselekvésének a belső szabadságban gyökerezését, bizalmának pedig a túlnani valóságra hagyatkozását jelenti. A mai katolikus felfogás ezek mellett kiemel néhány olyan jellemzőt is, amelyek a protestáns kegyességfogalommal teljesen egybeesnek. Ezek:

2.2.5.1. A keresztyén spiritualitás az Isten kijelentésének konkrét tartalmaira irányul, végső soron magára Istenre. Ezért nem helyettesíthető a mai világunkban oly népszerű „eszperantó-spiritualitással",[30] mely különböző vallásokból és ezoterikus nézetrendszerekből vett elemeket barkácsol össze közös nyelvvé.

2.2.5.2. A spiritualitás nem korlátozódhat a hit érzelmi, irracionális és titokzatos oldalára. Szerepet kell benne játszania a rációnak (a megismerésnek és a megértésnek) akkor is, ha az értelem nem elemző, inkább intuitív módon működik benne. A spiritualitás megélése a szektásodás melegágyává válik, ha nem kapcsolódik logikailag is vállalható világszemlélethez.

2.2.5.3. Spiritualitás nincs etika nélkül. Az Istennel élő kapcsolatot ápoló ember törvényszerűen felszabadul embertársai szolgálatára, és megerősödik benne a felelősségérzet mások iránt.[31]

Református felfogásunk szerint a biblikus kegyességi gyakorlat két szempontot sohasem mellőzhet: a világos tartalmakat és az etikai következményeket. Kegyességünknek a Jézus Krisztus Atyjával való dialogikus (igére figyelő és imádkozó) kapcsolatban és embertársi szolidaritásban, azaz Isten és emberek iránt tanúsított szeretetteljes életstílusban kell megnyilvánulnia. Mint láttuk, a késő modern spiritualitásfogalom olyan élményszerzési lehetőségekre utal, amelyeknek meghatározatlan a tárgya és irányultsága, és amelyeknek nincsenek etikai konzekvenciái. Ezt a szemléletet akkor sem oszthatjuk, ha keresztyén közösségekben jelenik meg. El kell fogadnunk, hogy emberlétünkhöz tartozik egy általános szellemi nyitottság, ami a hétköznapi tapasztalati és eszmei tájékozódási pontokon túltekintő beállítottságot, folyamatos lényegkeresést és a teljesség iránt való olthatatlan vágyakozást jelent. Ezt a kegyességgyakorlásnak is érzelmi-indulati hátteret biztosító diszpozíciót nevezhetjük általános értelemben spiritualitásnak. A diszpozíciót azonban az a tartalom minősíti, amelyre irányulva kibontakozik, és azok a következmények kölcsönöznek értéket neki, amelyek a megélése nyomán az embertársi kapcsolatokban megmutatkoznak. Keresztyén s benne református kegyességről akkor beszélhetünk, ha a spirituális irányultság tárgya nem e világból való, azaz ha a spiritualitás nem szakralizálja a világot, és ha következtében nemcsak individuális gazdagodás történik, hanem erősödik az embertársi felelősségtudat is.

2.2.6. A *református* kegyesség legfontosabb ismérvei tehát a következők:

2.2.6.1. A református spiritualitás mindig Istent tapasztalja kezdeményezőnek. Az ember csak befogadó, elfogadó. Hittapasztalat egyedül a hozzánk lehajló, a testté lett „Egészen mással" találkozva szerezhető. E spiritualitás lényege tehát nem a túlnani valóságba történő átlépés, hanem az „Eljövendő" általi *megragadottság* momentuma. A református kegyesség nem tartja szükségesnek az „emberi" elhagyását az „isteni" felé fordulás vagy mozdulás közben, hanem az Isten általi „határátlépés", az inkarnáció cso-

dája (a testté lett és az írott Igében) nyűgözi le a hívőt, és kegyelmi megajándékozottság (karizmatikusság) alapján jut lelki feltöltődéshez és teljességélményhez.

2.2.6.2. A református kegyességgyakorlásban nem azonos lényegű és eredendően egybetartozó, valami okból azonban fájdalmasan szétszakadt valóságrészek egymásra találása és egybeolvadása történik, hanem *két lényegileg különböző létező, Teremtő és teremtmény* hat egymásra, kerül egymással kapcsolatba. Keresztyén kegyességről nem beszélhetünk az „extra nos" Isten kegyelmes alászállása nélkül. Ugyanakkor nem gondoljuk, hogy bizonyos emberi feltételek megteremtése a legkevésbé is biztosíthatná a bensőséges kapcsolat létrejöttét Istennel. Ezért hiányzik az Újszövetségben minden olyan módszer vagy technika, melynek segítségével Isten közelsége, szava, segítő ereje vagy áldása kikényszeríthető lenne. A kegyesség módszeressé tehető ugyan, de ez nem járul hozzá a „hatékonyságához".

2.2.6.3. A református kegyességnek *válaszadás-jellege* van. Emberi válasz Istennek a Jézus Krisztusban véghezvitt üdvözítő tettére. A hívő ember létmódja ezért a hálaadás – ez kegyességének az alaphangja is. A „szüntelen" imádkozásban, elsősorban is a hálaadásban, valamint a szeretet cselekedeteiben jut kifejezésre.

2.2.6.4. A kegyesség tehát *nem cél, hanem következmény*, gyümölcs. A református szemlélet szerint a kegyesség gyakorlása által Istennél nem „érhető el" semmi.[32] Az érdemekre törő kegyes ember mindenekelőtt bűnbánatra szorul önzése miatt. A református kegyesség tiltakozás a kegyelemre szorultságot felejtő spiritualitással szemben.

2.2.6.5. A református kegyesség *Isten igéjéből táplálkozik*. Nem belső lelki tartalékok után kutat, hanem Isten beszédének az igazságait szeretné felfedezni és a „szívébe rejtve" bensővé tenni. Az igéből tudható meg, hogy kegyes ember valójában nincs is, hanem csak kegyelmes Isten és kegyelmet nyert ember van. Nincs református kegyesség az igével való ismétlődő egzisztenciális találkozások nélkül.

2.2.6.6. A református kegyesség *nem alkalomszerű* felbuzdulásokban, hanem a hétköznapi életben tanúsított, Istenre tekintő alapmagatartásban mutatkozik meg. Az „Isten színe előtt" (coram Deo) élés gyakorlata. Az Isten iránti hála érzéséből táplálkozó önzetlen cseledetek hozzátartoznak a spiritualitáshoz, az ilyen cselekedetekben ugyanis Isten Lelkének jelenléte és ereje mutatkozik meg. Az életszentség nemcsak külön fogadalmakat tett személyek jellemzője, hanem minden Krisztus iránt elkötelezett ember életének része.

2.2.6.7. A református kegyességi gyakorlat központi tartalma: *dicsőségadás Istennek*, mert valóban soli Deo gloria. Annak folyamatos tudatosítása ez, hogy semmi jót nem köszönhetünk magunknak, továbbá hogy az Isten döntéseit kegyelmesnek és tökéletesnek fogadhatjuk el akkor is, ha azok megértése a mi emberi felfogóképességünket meghaladja.

3. A protestáns spiritualitás feltűnő formái

A protestáns hitgyakorlatban formálisan kétféle spiritualitást különböztethetünk meg: a *növekedési* és a *kapcsolati* spiritualitást.[33]

Az előbbiben a modern ember szemlélete tükröződik, amely megköveteli az élet minden területén a továbblépést, a fejlődést, a kibontakozást, sőt a tökéletesedést. Az

Isten iránti hit különös lehetőséget biztosít az emberi lét horizontjának kitágítására, a közvetlenül tapasztalható valóság transzcendálására, s ezzel egészen új tapasztalatok szerzésére. Túl lehet lépni megszokott, már kiüresedett rituális cselekvési formákon, s új rítusok bevezetésével, vagy csak egy-egy alkalomra szánt rituális cselekmények kipróbálásával újfajta élményekhez lehet jutni. Ez a spiritualitás akkor is az egyén gazdagodására szolgál, ha mások részvétele is szükséges hozzá. A többiek csupán eszközei, mintegy asszisztensei az egyéni hitélményeknek.

A másik, a kapcsolati spiritualitástípus az Istennel, illetve Krisztussal fennálló szövetség megerősítésére és az engedelmesség kiteljesítésére irányul. Nem a hívő lélek nyitottságának bővítése a cél – mint a növekedési spiritualitás esetében –, hanem a hangsúly a zavartalan Isten–ember kapcsolatra esik. „A spiritualitás rezonancia Istenre”:[34] igéjének a meghallásában, komolyan vételében, engedelmes életvitelben és imádságos válaszadásban. A másik ember ebben a spiritualitásban részben úgy szerepel, mint a felebaráti szeretetre felszólító isteni parancsban a felebarát, akire nézve a parancs teljesítendő, részben pedig úgy, mint akivel közösen élhető meg a kiválasztottság titka, és akivel együtt ápolható a kiválasztó Istennel való kapcsolat. A keresztyén spiritualitás élettere ugyanis a koinónia.

Nem formai, hanem tartalmi különbségek alapján mutatja be P. Zimmerling a legszembetűnőbb mai protestáns kegyességi mozgalmak, illetve irányzatok felfogását és gyakorlatát.[35] Az általa felsoroltak közül a Kirchentag-spiritualitás, a kommunák spiritualitása és a meditációs mozgalom nálunk nem talált táptalajra, a karizmatikus és a fundamentalista jellegű spiritualitásnak azonban számos követője van. Érdemes az általa gondosan összegyűjtött jellegzetességeket szemügyre venni és értékelni.[36]

3.1. A *karizmatikus* mozgalom bármelyik ágáról van is szó, spiritualitásának sajátosságai révén tűnik ki a többi keresztyén közösség közül. Valójában teológiai újdonságot nem hozott, csupán nagyobb hangsúlyt helyezett a Szentlélek munkájára és különös ajándékaira. „A karizmatikus spiritualitás conditio sine qua non-ja a Szentlélek közvetlen megtapasztalása.”[37] A Szentlélek-keresztség[38] primér élményét (amit megkülönböztetnek a megtéréstől és az újjászületéstől) mindig a nyelveken szólás tapasztalható jele kíséri. Így válik mindenki számára nyilvánvalóvá a Szentlélek vétele. Ez az eredmény karizmatikus körökben mintegy sakramentális rangot kapott, vagyis mindenki részesülhet benne. A történelmi egyházakon belüli karizmatikus megújulási mozgalmak valamelyest relativizálták a Lélek-keresztség és a nyelvekben szólás jelentőségét és a már megtörtént keresztség megerősítését, valamint a Szentlélek munkájának tudatossá és hatékonnyá válását látják benne.

A Szentlélek vétele az Újszövetség bizonyságtétele szerint vitán felül része a keresztyén életnek. Nem képes senki krisztusi életvitelre és küldetésének betöltésére a Szentlélek többletereje, bölcsessége, vigasztalása és „lelkesítése” nélkül. Ez az ajándék azonban nincs feltétlenül különös átélésekhez, illetve mindenki által tapasztalható jelekhez kötve, sem nem kell időben elválnia a vízkeresztségtől. A Lélek a Krisztus-követő élethez adatik akkor is, ha különös élmények nem kapcsolódnak hozzá. Aki egyetlen lépést is tesz ezen az úton, azt már a Szentlélek ereje által tette.

A karizmatikus kegyesség nagy érdeme, hogy ráirányította a figyelmet a Szentlélek munkájára a gyülekezet életében. Hozzászokott a keresztyénség, hogy néhány, Lélek

által felhatalmazott személy látja el a hívek lelki építése, a misszió és a szeretetszolgálat feladatait, míg a többiek csupán befogadók. A reformátori egyetemes papság elve ezzel szemben azt jelenti, hogy mindenki felhatalmazást kapott, mindenkinek vannak képesítettségei a Szentlélektől olyan feladatokra, amelyek mások épülését szolgálják. A karizmák megbízatásokhoz járó képesítettséget, „kegyelemkonkrétumot",[39] meghatározott feladathoz szükséges kegyelemtöbbletet jelentenek. A kegyesség a feladat elvégzése, nem pedig érdemessé válás a Szentlélek vételére. A karizmák tehát – szemben Zimmerling állításával – nem a megszentelődés területére tartoznak, hanem a szolgálat erőhátterét képezik. Ezért hangsúlyozza Éliás József, hogy a „szentírók szerint a diakónia a küldetés teljesítése, a szeretet betöltése; keretfogalom: a szolgálat a keret, a szeretet a tartalom. […] Mert a diakónia az a – minden más karizmát átható, ezek irányát, minőségét megszabó és a krisztusi (keresztyén) tettek összességét magában foglaló – kháriszma, amely úgy viszonyul a többi kháriszmához, mint a fonál a ráfűzött gyöngyökhöz."[40] Ugyanakkor a karizmatikus kegyesség vadhajtásának kell tekintenünk, ha bizonyos extrém karizmák, mint a nyelveken szólás, a prófétálás vagy a gyógyítás különös megbecsülést élveznek, mintha jobban kifejeznék a Lélek jelenlétét és munkáját, mint a kevésbé feltűnő ajándékok. Ha ehhez még a szentségbeli fokozatok képzete is társul, akkor ez egyenesen a Szentlélek szándékával ellentétben áll.

A karizmatikus kegyesség további sajátossága az Isten dicsőítésének újszerű gyakorlata. Míg Kálvin nyomán a protestantizmus a „soli Deo gloria" jelmondattal az egész emberi életnek a hálaadás-jellegére mutat rá, addig a karizmatikus dicsőítés nem minden életmegnyilvánulásra, cselekedetre, döntésre vonatkoztatva vallja, hogy azoknak Isten dicsőségét kell szolgálniuk, hanem alkalmakhoz köti a dicsőítést. Azzal a céllal, hogy a résztvevők az Isten dicsőítésének teljesen át tudják adni magukat (a közös éneklést mozgással is kiegészítve), és hogy nagyobb „lehetőséget" kapjon Isten Lelke a dicsőítő emberek lelkének megérintésére. Bibliai idézetekkel is alátámasztható, hogy a szívből jövő, gesztusokkal és mozdulatokkal is kifejeződő öröm Isten kegyelme és nagysága fölött megjelenhet, sőt meg is kell hogy jelenjen a hívők istentiszteletében. Nem csupán erre kijelölt alkalmakon, hanem mindig. Olyan istentiszteleti énekekre van tehát szükség, amelyekben kifejezheti a gyülekezeti tag ezeket az érzéseit, és olyan hosszú időt kell szánni az éneklésre, hogy a részvevőknek legyen módja azonosulásra az énekben szavakkal megfogalmazott és a dallam által megerősített mondanivalóval.

A karizmatikus kegyesség hajlik arra, hogy az éneklésnél a hangerő, az ismétlések és a mozgások által előidézett hangulatot az Isten Lelke jelenlétével és munkájával azonosítsa, holott ez csak akkor lenne indokolt, ha az emelkedett hangulat, vagyis az Isten iránti hála és az ő tettei miatt érzett öröm megelőzi a dicsőítést. A dicsőítés a meglevő hála kifejezésére szolgál.

Egyoldalúságként értékelhető még, hogy a karizmatikus kegyességben aránylag kevés hely jut a bűn miatti nyomorúság átélésének és a bűnbánat fájdalmának, valamint a panasz érzésének és kifejeződésének. Pedig ezek is részei az Isten színe előtti létnek. A „pozitív gondolkodás" a spiritualitásban éppen olyan egyoldalú és hibás, mint általában az életben. A bibliai értelemben vett karizmatikus jellegű kegyesség a Szentlélek szabadságában élő ember kegyessége (2Kor 3,17; 1Kor 6,12kk; Róm 8,15; 14,17), aki tud önfeledten örülni a kegyelemnek és tud csodálkozni Isten munkáján ebben a világban.

Ezért a spiritualitásnak ez a színezete nem hiányozhat az egyház életéből. Ahogy Éliás J. kimutatja, az első gyülekezetek még a Krisztus szabadító tettének (bűnáldozatának) és reménységet adó jelenlétének (feltámadás) örömében éltek, „de azt szerették volna, ha a földi bonyodalmakat is elintézi helyettük. […] Több évtized elmúltával lett úrrá az első gyülekezetekben a csalódottság, ami úgy kompenzáltak, hogy a belső »szenzációk« felé fordultak."[41] A tanítás változatlan maradt, de az élményigény szintje megváltozott. A pneumatikus hatások helyére először a pszichikusak léptek, melyek már „kézben tarthatók", előhívhatók és irányíthatók voltak, amelyekkel kapcsolatban viszont nem érezték magukat a gyülekezetek Isten szabad akaratának (ami engedelmesség hiányában önkényességnek is tűnik) „kiszolgáltatva". Később még olyan torzulások is járultak a pneumatikusnak a pszichikusra való lecseréléséhez, mint az extrém karizmák előtérbe kerülése, hogy az élményszerűség még egyértelműbb legyen és a pszichikus elemek még álcázottabban érvényesülhessenek a kegyességben. A különösség keresése kiegészült önző és szeretetlen hasonlítgatásokkal és pozícióharcokkal. „A maradék karizmákat nem karizmaként, hanem csak feladatként és tisztségként véve tudomásul fordul az érdeklődés a tan, a liturgia és a szervezés (vezetés és kormányzás) felé. A folyamat végeredménye, hogy az organizmus (a gyülekezet) organizáció (egyházközség) lesz."[42] Ezt a torzulást sajnos sem a reformáció, sem a pietista ébredés nem tudta kiküszöbölni. A reformáció a tanítás tisztaságára tette a hangsúlyt, a pietizmus pedig az egyéni hitmegélést kegyességi szabályok szigorú betartása által felszínessé tette, és így csábított a farizeusi törvényeskedésre.

3.2. A *fundamentalisták* eredetileg magukat különböztették meg ezzel a jelzővel azoktól, akik a modern gondolkodástól elbűvölve készek voltak a hitük addig megkérdőjelezhetetlennek tartott tartalmait felfüggeszteni és igazat adni az azokkal ellentétes természettudományos megállapításoknak. 1910-ben az amerikai protestánsok egy része összefogott, hogy harcot kezdjen az általuk alapvető hitigazságoknak tartott teológiai tételek védelméért. Ezek a tételek a következők voltak: 1. a Biblia tévedhetetlensége, 2. Jézus Krisztus istensége és szűztől való születése, 3. Jézus bűnért való helyettes áldozata, 4. Jézus testi feltámadása, 5. Jézus személyes visszajövetele a földre.[43] Ezeket a teológiai tételeket kiegészítette még az egyetértés abban, hogy a tudomány mindazon eredményeit el kell utasítani, amelyek az így értelmezett bibliai hittel ellentétben állnak, továbbá hogy mindazok, akik ezeket a fundamentális tételeket nem osztják, nem számítanak igaz keresztyéneknek. Ma már jól látható, hogy a protestánsok akkori tiltakozása a modern természettudományi és történettudományi eredmények ellen, ugyanannak a modern gondolkodásnak az eszköztárával és befolyásolási módszereivel él, mint amit támadni szeretne. A fundamentalizmus tehát nem antimodernista mozgalom, hanem a modern kor szüleménye. Ennek legszembetűnőbb jele, hogy kozmogóniai, biológiai vagy históriai, netán régészeti érveket használ fel a sértőnek vélt természettudományos (pl. darwinizmus) vagy történeti (históriai-kritikai szövegértelmezés) megállapítások cáfolására. A modern gondolkodásra jellemző az is, hogy ideológiai kérdésként kezeli a hit kérdését. W. Huth mutatta ki, hogy a keresztyén fundamentalizmus magán viseli az ideológiák valamennyi jellemvonását. Jellemző rá például, hogy

– számára az alapelv fontosabb a realitásnál,

– néhány megfogalmazással az emberi lét valamennyi kérdését elintézettnek véli, s ezeket a megfogalmazásokat előírásszerűen kezeli és megkérdőjelezhetetlennek tartja,

– képviselői türelmetlenek a más nézeten levőkkel szemben,

– a tanítás tisztaságának megőrzésére éberen figyel, nemcsak kifelé, hanem a lelkiismeret irányába is,

– a vélt igazságokhoz ragaszkodni, az erkölcsi előírásoknak engedelmeskedni mindenkinek kötelessége,

– a környezet megítélése annak alapján történik, hogy valaki egyetért vagy elutasító, így sorolódik a jók és igazak, illetve a gonoszok és tévelygők táborába.[44]

A fundamentalizmus tehát a modern kor ideológiáinak egyike. Nem csupán tradícióhűség a modern ember újításaival szemben, inkább „modern antimodernizmusnak" nevezhető. Vitathatatlan, hogy a modern kor okozta változások fájdalmából született és születik, sőt a modern által tett ígéretek beteljesedésének elmaradása is szerepet játszik ennek a regresszív, azaz egy korábbi állapotot felelevenítő és igazolgató reakciómódnak az alkalmazásában, mégis minden gyógyító igyekezete ellenére azok a sebek maradnak a figyelme középpontjában, amelyeket orvosolni szeretne. Nem tud túllépni rajtuk, mert azok éltetik. Ott nincs fundamentalizmus, ahol nem kell valami ellen harcolni. A harci szellem teszi a fundamentalistákat hajthatatlanokká, türelmetlenekké, gyakran erőszakosakká.

A mai világban a fundamentalisták harca három fronton folyik.

Küzdenek egyfelől a Szentírás *szó szerinti ihletettségének az igazáért,* és ebből következően vallják, hogy a Biblia minden megállapítása tévedhetetlen. Közben nem akarják megfelelő súllyal figyelembe venni, hogy Isten Lelke nem kikapcsolta az ihletés közben a szentírók személyét, hanem éppen bevonta, amint bevonja ma is az igehirdetőt üzenete továbbadásának a folyamatába.[45] Ezért nem beszélhetünk tévedhetetlenségről, hanem csak meghatározottságról. Az írásba foglalás különben nem része a kijelentés történésének, legföljebb következménye; nem az üzenet vételéhez, hanem a továbbadás kötelezettségéhez tartozik.[46] Kálvin az Institutio I. könyve 7. részének 4. és 5. szakaszában[47] azt az álláspontot képviseli, hogy igaz ugyan, hogy a Szentírásban „Isten személyesen beszél" hozzánk, erről mégis egyedül Isten tud meggyőzni bennünket (testimonium Spiritus Sancti internum vagy arcanum). „Az ige nem talál befogadásra az emberek szívében, míg a Szentlélek belső bizonyságtétele mintegy pecséttel nem hitelesíti. Ugyanannak a léleknek kell tehát behatolnia a szívünkbe, aki a próféták szája által szólt, hogy meggyőzzön bennünket arról, hogy híven mondták el azt, ami »isteni módon« volt rájuk bízva."[48] Kálvin tehát nem bízza a mi emberi okoskodásunkra, sem pedig az írott szöveg természetére Isten szavának hitelesítését, hanem a Szentlélek munkájára hagyja mind az Írás oldalán, mind a mi oldalunkon. Valójában ezzel kimondja, hogy a Szentírás tekintélyének nem létezik „objektív" biztosítéka. Hacsak nem a Szentlélek munkáját tekintjük a lehető legobjektívebb ténynek a világban. Mindenesetre a mi személyes (szubjektív) meggyőzettetésünk nélkül nem fog Isten megszólalni a Szentírás igéiből. Az Istennel való élő kapcsolat teszi lehetővé számunkra, hogy az Isten beszédét „élő és ható" igeként (Zsid 4,12) fogadjuk.

A másik frontvonal a *pluralizmussal szemben* húzódik. A fundamentalizmus természetéhez tartozik, hogy csak igazat és hamisat, jót és rosszat, helyeset és helytelent, istenit és ördögit ismer, s tagad minden átmenetet a két szélsőség között. Azt pedig végképp elképzelhetetlennek tartja, hogy egymástól eltérő szemléletmódok egyszerre legyenek

helyesek és igazságot tükrözők, de még a sokféleképpen igazolható enyhébb változatba sem tud beleegyezni, nevezetesen, hogy mindenkiben csak „rész szerint van meg az ismeret" (1Kor 13,9.12), azaz hogy mindenki részben téved, s valószínűleg abban, amiben másnak meg esetleg éppen igaza van. Már annak beismerése is sokat tompíthatna az ellentétek élén, hogy egyedül Istennek van igaza.

A harmadik ütközési pont az a *missziói elkötelezettség*, amely kénytelen a világot hívőkre és hitetlenekre osztani, s a hitetlenek elfogadható voltát a hitre térésükhöz kötni. A problémát a megvetés okozza, nem a felelősségtudat, valamint az igazság birtoklásának kizárólagossága, a hívő önigazultság, nem pedig a továbbadás szándéka.

A fent elmondottak jól összefoglalhatók Ch. Türcke fundamentalizmus-definíciójával: szociálpszichológiai szempontból a fundamentalizmus „kísérlet arra, hogy gyökértelenné vált, elbizonytalanodott egyéneket lelki tartáshoz juttassunk – mégpedig annak az alapnak a ragasztgatásával, amely éppen szétmállóban van. A fundamentalizmus arra hivatkozik, ami éppen megrendült. Nem hajlandó tudomásul venni, hogy léteznek ellenvetések a meggyőződésével szemben, mert maga is érzi azok fájdalmas igazságát. Tulajdonképpen a saját kételyeit igazítja helyre, hitét a hitetlenség motiválja, ezért nemcsak menekülés a modernből, hanem annak egyik tipikus arcéle is."[49] A fundamentalizmus az elbizonytalanodott ember önvédelmi reakciója. Önmagában az, hogy valakinek szilárd meggyőződése van, vagy az, hogy teljes szívvel elköteleződött egy mindent meghatározó igazság mellett, még nem jelent fundamentalizmust, sem nem szükségszerű, hogy oda vezessen. Éppen az ellenkezője a valószínű: a szilárd meggyőződés védettséget jelent a fundamentalisztikus reakciómódokkal szemben. Az elbizonytalanítható, a meggyőződésében labilis személy hajlik a fundamentalizmusra, mert neki védekeznie kell, neki folyton bizonyítania kell az igazát (elsősorban a maga számára), neki állandóan figyelnie kell a veszélyekre, őt szüntelenül szorongás gyötri (vagy legalábbis az átlagosnál magasabb a szorongáskészsége), neki sohasem nyugodt a lelkiismerete, neki támadnia kell, nehogy a védekezésben kudarcot valljon. A fundamentalisztikus gondolkodásmód egyszerűsített sémákat használ, kiküszöböl minden ellentmondást, a titkokat megfejti, hogy távol tartson minden bizonytalanító tényezőt. Ugyanezt szolgálja az érzelmek, az élmények kerülése, illetve azonnali racionalizálása, mert az élményszerű sohasem elég konkrét, nem megfogható, nem kategorizálható. Biztosabb a másodkézből való tapasztalat, főleg ha azt szó szerint, újabb kérdések fölvetése nélkül értelmezzük (pl. bibliai csodatörténetek). A régihez, a megváltoztathatatlanhoz való ragaszkodás ezenfelül védelmet nyújt a folyamatosan s már követhetetlenül zajló változások között. Tanulságos H. Henseler rövid jellemzése a fundamentalizmus pszichodinamikájáról: „Pszichodinamikai szempontból a fundamentalizmus a biztonsági és elrejtettségi szükséglet megtámogatása. A biztonságot és elrejtettséget tekintélyek, ideálok és csoportok garantálják, amelyekkel az egyén azonosulni tud. Ugyanerre szolgál az alapelvek és vezérgondolatok egyszerűsége és világos volta. Ha a biztonsági és elrejtettségi szükségletet veszély fenyegeti, ha az alapvető meggyőződés megkérdőjeleződik, akkor az alapok inognak meg. A következmény: szorongás. A félelmetes veszélyekre a potenciális fundamentalista a reakcióképzésnek nevezett elhárító mechanizmussal, vagyis a tények ellenkezőjének a különös hangsúlyozásával válaszol. Határozottan és hevesen, néha a fanatizmusig menően állítja, hogy

meggyőződésében bizonyos és szilárd. A reakcióképzés hátterében rejtőző félelemről a fundamentalista ridegsége és vitára való képtelensége árulkodik." Azok Henseler szerint a „potenciális fundamentalisták", „akik nem azért hisznek, mert egy felismert igazsággal kapcsolatban meggyőződére jutottak, hanem mert hinni akarnak, sőt hinniük kell, mivel minden kételkedést fenyegetően élnek át. […] A potenciális fundamentalisták titkos kételkedők, akik bőszen harcolnak a kételkedések ellen, hogy így mentsék hitbizonyosságukat."[50]

A fundamentalista kegyességi gyakorlatot is a félelemhárítás ténye határozza meg. A kegyesség itt elsősorban életrendet jelent. Ebben a bibliai kijelentések (főleg a konkrét utasítások) kiemelt szerepet játszanak. Kiolvasható ugyanis belőlük a tennivalók világos programja, sőt a megszentelődés folyamata is. A megszentelődés, vagyis az engedelmességben való tökéletesedés nemcsak lehetőség, hanem kötelezettség is a hívő számára. Egyre teljesebbé válik a szabályozottság és egyre aprólékosabbá az önkontroll, s egyre szigorúbbá az Isten vigyázó és fegyelmező tekintetét megtestesítő közösségi kontroll. A hitben történő növekedés nem a teljesebb szabadság, hanem a kiterjedő kötöttség irányába halad. Cserében persze növekszik a biztonságérzet és csökken a szorongás. A keresztyén hit a szabályozottságnak ezen a szintjén csak a környezettől izolált kisközösségekben vagy magányos küzdelemben élhető meg. Ezért a fundamentalisztikus kegyesség gyakran „quasi-szektát" hoz létre a keresztyén közösségen belül. A körből kirekeszti azokat, akik nem ugyanúgy gondolkodnak, ellenségnek tekinti őket, előítélettel van irántuk, s ezért általában a kommunikációt is megszakítja velük. Így lehetetlenné válik a segítő visszajelzés is a környezet részéről.

A fundamentalisztikus spiritualitás helyesen érzékeli a szabadság abszolutizálásában rejlő veszélyeket. Elsősorban azt a tragikus következményekkel fenyegető visszaélési lehetőséget, amelyben a felelősségtudatot teljesen eltompítja a szabadság mámora. Látja másodsorban a relativizmusban rejlő visszásságokat. Ha semmilyen igazságnak nem tulajdonítunk abszolút tekintélyt, az Isten igazságának sem, akkor nem számíthatunk arra, hogy szilárd talajon épül föl az életünk, s akkor végső soron mindennek az ellenkezője is igaz lehet. Isten tekintélyét nem relativizálhatjuk, mert akkor semmi sem lesz biztos többé. Szükség van tehát biztos fundamentumra. Erről az egészséges keresztyén hit sohasem mondhat le. J. Moltmann így fogalmaz: „Létezik kritika előtti fundamentalizmus. Ez nagyon elterjedt. De van kritika utáni fundamentalizmus is."[51] Különösen nagy szüksége van erre a keresztyéneknek „a minden lehetséges" elvét követő világban. A kritika utáni állapot azt jelenti, hogy a belülről kifelé irányuló valóságkritika eljutott a belátásra, a kívülről érkező kritikával kapcsolatban pedig megjelent az igazat adás momentuma, valamint kialakult az önkritika, az önkorrekció készsége is. A fundamentalisztikus kegyesség – posztkritikai megjelenési formájában – példát mutat az elkötelezettségben, az életfontosságú dolgok megalkuvás nélküli komolyan vételében és a kitartásban. A történelem során nagy kríziseken segítette át a keresztyénséget a hívők már-már a józan ésszel dacoló kitartása és hűsége, jó (vagy néha rossz) értelemben vett fundamentalizmusa.

Látható, hogy a spiritualitás mindkét irányzatos vagy mozgalomjellegű megélési módja fontos bibliai igazságokat jelenít meg, ugyanakkor túlzásoktól és egyoldalúságoktól szenved. Jézus tanítványai azt tanulhatják Mesterüktől, hogy kegyesség megélé-

se ne legyen látványos (Mt 6,1–8), semmi módon se okozzon feltűnést a környezetében. Csak a gyümölcseit lássák az emberek: a hívő ember derűjét, felszabadultságát, békességét és készségét arra, hogy másokért akár áldozatok árán is felelősséget vállaljon és hordozzon.

JEGYZETEK

1 W. Welsch, Perspektivität und Spannung. Zum Begriff der „Postmoderne", in: S. Pauly (Hrsg.), Spiritualität in unserer Zeit, Stuttgart 2002, 65kk. – **2** G. Schulze, Die Erlebnis-Gesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart, Frankfurt/New York 1992. (2. kiad.) – **3** D. Winnicott, Reifungsprozesse und fördernde Umwelt, München 1974, 241k. S. Freud, Rossz közérzet a kultúrában, in: Uő, Esszék, Budapest 1982, 329k. – **4** Uo. – **5** Freud, i. m. 336. – **6** Uo. – **7** M. Bálint, Die Urformen der Liebe und die Technik der Psychoanalyse, Frankfurt/M. etc. 1981, 56kk. – **8** Vö. H. Kohut, Narzissmus. Eine Theorie der psychoanalytischen Behandlung narzisstischer Persönlichkeitsstörungen, Frankfurt/M. 1973. – **9** D. Winnicott, Reifungsprozesse und fördernde Umwelt, München 1974, 241k. – **10** A továbbiakhoz lásd S. Bobert-Stützel, Frömmigkeit und Symbolspiel, Göttingen 2000, 184kk. – **11** Részletesen foglalkozik ezzel disszertációjában W. Drechsel, Pastoralpsychologische Bibelarbeit. Ein Verstehens- und Praxismodell gegenwärtiger Bibel-Erfahrung, Stuttgart etc. 1994. – **12** Legújabban A. A. Bucher foglalta össze rendszerezetten és teljességre törekedve a spiritualitással kapcsolatos pszichológiai kutatások eredményeit: A. A. Bucher, Psychologie der Spiritualität. Handbuch, Weinheim 1997. – **13** Összegyűjtve lásd M. Utsch, Religiöse Fragen in der Psychotherapie, Stuttgart 2005, 194k. Az alábbiakban innen idézünk. – **14** Ch. Scharfetter, Der spirituelle Weg und seine Gefahren, Stuttgart 1997, 1., vö. 5. – **15** Vö. W. Thiede leírásával a monisztikus, a funkcionalisztikus és a karizmatikus spiritualitásról, W. Thiede, Der Spiritualitätsbegriff – Konsequenzen für die enzyklopädische Frage der Theologie, in: W. Ritter/M. Rothgangel (Hrsg.), Religionspädagogik und Theologie, Stuttgart 1998, 187kk. –**16** Uo. 192. – **17** A. A. Bucher, i. m. 56. – **18** Bucher, i. m. 33. – **19** Thiede, i. m. 195. – **20** K. Berger, Was ist biblische Spiritualität? Gütersloh 2000, 16. Vö. még P. Wick, Unverständnis, Schrecken, Auferstehung und fragende Nachfolge, in: S. Pauly (Hg.), Spiritualität in unserer Zeit, Stuttgart 2002, 11kk. – **21** Berger, i. m. 213. – **22** Wick, i. m. 23. – **23** Wick, i. m. 25. – **24** A keresztyén spiritualitás témáját legújabb Dahlgrün protestáns gyakorlati teológusnő dolgozta fel igen részletesen, in: C. Dahlgrün, Christliche Spiritualität. Formen und Theorien der Suche nach Gott, Berlin/New York 2009. – **25** Vö. J. M. Sautter, Spiritualität lernen, Neukirchen-Vluyn 2005, 44k. – **26** G. Ruhbach, Theologie und Spiritualität, Göttingen 1987, 126kk, Lásd még H.-M. Barth, Spiritualität, Göttingen 1993, 44kk. – **27** M. Beintker református dogmatikus szerint a keresztyén spiritualitásnak négy *feltétele* van: 1. készség a Bibliának Isten beszédeként való tanulmányozására és komolyan vételére, 2. készség imádságos együttlétre Istennel, 3. imádkozó alapmagatartás, azaz Istenre tekintő viszonyulás a világhoz, 4. közösség azokkal, akik Jézus Krisztushoz tartozóknak vallják magukat. In: M. Beintker, Christliche Spiritualität, in: H. Krech/U. Hahn (Hg.), Lutherische Spiritualität – lebendige Glaube im Alltag, Hannover 2005, 52kk. Pálra hivatkozva Beintker megfogalmazza a keresztyén spiritualitás *jellemzőit* is. Ezek: 1. nincs methódusa, 2. nemcsak a beavatottak, hanem mindenki számára megérthető, 3. közösséget hoz létre, s nem szorítkozik a belső épülésre, 4. a szeretet jellemzi. Uo. 48kk. Dahlgrün kritériumai a következők: 1. Isten a kezdeményezője, 2. krisztocentrikus, 3. reménykedő, 4. a szeretet parancsára épül, 5. önelkötelező, 6. imádkozó, 7. közösségi, 8. alázatosan engedelmes, 9. nem magabiztos. C. Dahlgrün, i. m. 420kk. – **28** Sautter, i. m. 45. Vö. C. H. Ratschow, Frömmigkeit vímszó alatt írt cikkével, in: EKL (3),

1400. – **29** K. Rahner, Über das Problem des Stufenweges zur christlichen Vollendung, in: Uő, Schriften zur Theologie, Bd. 3. Einsiedeln etc. 1956, 11kk. – **30** Vö. M. Beintker, i. m. 46. – **31** Ch. M. Rutishauser, Spiritualität im Kontext – előadáskézirat 2006, 5k. – **32** Vö. H.-M. Barth, Spiritualität, 51. – **33** M. Nüchtern, Spiritualität auf dem Markt, in: M. Herbst (Hg.), Spirituelle Aufbrüche. Perspektiven evangelischer Glaubenspraxis (FS für M. Seitz zum 75. Geburtstag), Göttingen 2003, 14kk. – **34** Nüchtern, i. m. 17. – **35** P. Zimmerling, Evangelische Spiritualität, Göttingen 2003, 138kk. – **36** Az alábbiakban Zimmerling ismertetéseinek főbb megaállapításain haladunk végig, vö. Uő, i. m. 170kk. – **37** Zimmerling, i. m. 171. – **38** Vö. Mt 3,11; Jn 1,33; ApCsel 1,5. – **39** Vö. Éliás J., A következő lépés, Debrecen 1994, 96k. – **40** Éliás, i. m. 104. – **41** Éliás, i. m. 127. – **42** Éliás, i. m. 128. – **43** Vö, Zimmerling, i. m. 183; W. Huth, Flucht in die Gewissheit, München 1995, 35kk. – **44** Huth, i. m. 17k. – **45** Lásd dr. Sipos Ete Álmos, A kijelentés és a Biblia, in: Collegium Doctorum, 2008, 162kk. és Alföldy-Boruss Dezső, A tévedhetetlenség és a Biblia, in: Collegium Doctorum, 2008, 183kk cikkét. – **46** W. Härle, Dogmatik, Berlin/ New York 1995, 122k. – **47** Kálvin János: Tanítás a keresztyén vallásra, 1559. rövidített formában. A Magyarországi Református Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, Budapest 1986, 24kk. – **48** Uo. 25. – **49** Ch. Türckét idézi H. Keupp, Fundamentalizmus szócikkben, in: Wörterbuch der Religionspsychologie, Gütersloh 1993, 124. Vö. Ch. Türcke, Fundamentalismus – maskierter Nihilismus, Springe 2003. – **50** H. Henseler, Gedanken zum Fundamentalismus, in: M. Bassler (Hrsg.), Psychoanalyse und Religion, Stuttgart 2000, 20. – **51** J. Moltmann, Das Reich Gottes in der modernen Welt: Jenseits von Modernismus und Fundamentalismus, in: Jahrbuch Mission, Hamburg 1995, 152.

DR. FÜSTI-MOLNÁR SZILVESZTER

Posztmodern spiritualitás és a keresztyén lelkiség Kálvin teológiájának tükrében

Bevezetés

A tanulmány célja, hogy betekintést adjon korunk spiritualitással kapcsolatos azon problematikus kérdésköreibe, amelyek a keresztyén, elsősorban történelmi egyházak és ezen belül is a református egyház számára jelentenek kihívást az egyházi életben. A tanulmányban rendszeres teológiai megfontolásokat kívánunk érvényre juttatni, különösen is Kálvin teológiájának összefüggéseiben, az *Institutió*ra koncentrálva.

Nicholas Wolterstoff nyomán úgy jellemezhetjük Kálvin teológiáját, mint aminek reformjai radikálisan a világ felé fordulást jelentették. „(Kálvin) számára azonban a világ, ami felé fordulunk, nem más, mint Isten szentsége."[1] Kálvin a teremtett mindenséget úgy írja le, mint ami Teremtője után sóvárog, és Isten csodálatos szépségét hivatott visszatükrözni. Ennek a meghatározásnak a felelevenítése olyan mérföldkő a keresztyén teológia történetében, amely egészen új távlatokat nyitott a keresztyén spiritualitás számára, és amelynek aktualizálása egyben kivezető utat is jelenthet a posztmodern hálójába ragadt mai kor emberének spirituális mutációiból.

Posztmodern spiritualitás

Korunk nem keresztyén spiritualitását a következő három internetes vélemény megfelelően illusztrálja:[2]

> A Teremtő Önismeret módszer alapja a saját tapasztalat. Az önismeret belső útján szerzett tapasztalatom meggyőződéssé vált, melyet hitvallásként hirdetek hitemmel: Minden ember az öröm maga, a hit teremtő ereje, szerethető, isteni lény, aki elrendeltetett feladattal születik le e világra, hogy azt, ami van egyedi kódjában, megvalósíthassa lelkének tiszta fényével, hitének teremtő erejével.[3]

> Minden lélek és szellem a magasabb szintű spiritualitás felé törekszik. Az egyéni vágyakon túllépve a magasabb rendű éntudat megélése felé. Aki az önmegismerés, az önfejlesztés útjára lép, az közelebb kerül önmagához, embertársaihoz, az Univerzumhoz.[4]

> Én tudok beszélgetni Istennel – legalábbis azt hiszem: Kezdetben először magammal beszélgettem, alapvetően a saját dolgaimra voltam kíváncsi, és igyekeztem a tudatom mélyebb rétegeivel kapcsolatba kerülni. Amikor ez már ment, akkor ismerőseim, rokonaim tudatával (ezt tévesen tudatalattinak szokták mondani) kommunikáltam – hasonlóan az agykontroll szubjektív kommunikáció gyakorlatához. Következő lépésként olyan lelkekkel „beszélgettem", akik pillanatnyilag nincsenek fizikai testben, de tudatosabbak nálam: Szellemi Vezetők, elhunyt spirituális Mesterek, angyalok stb. Tőlük lelki gyakorlatokat kértem, tanácsokat a spirituális továbbfejlődésemhez. Ezen a nyomvonalon értem meg rá, hogy megtaláltam Istent, és azóta állandó a jelenléte. Nem kell hinnem benne, mert tudom őt, itt van bennem.[5]

Anélkül, hogy részletes elemzésbe bocsátkoznánk a fenti idézeteket illetően, megállapíthatjuk, hogy a spiritualitás elsősorban úgy jelentkezik, mint egy individuális célokat szem előtt tartó belső önismereti út, amiben az emberi közös célok vagy teljesen eltűnnek, vagy alárendelő viszonyba kerülnek az *én*nel, a szubjektummal. Úgy tűnik, mintha valami *a priori* identitás megtalálása felé orientálódna, amire a külső környezet egzisztenciális meghatározottságai rárakódtak. Nagy kérdés, hogy morálisan és egyéb értelemben juttathatunk-e az *én*nek ilyen szerepet? Egyáltalán elválasztható-e egymástól ebben az értelemben a *belső* és *külső,* amikor a lelkiség témakörét vizsgáljuk? Elválasztható-e egymástól a személyes szubjektív tapasztalat az általánosan, a világban megtapasztalhatótól?[6]

A fentebb idézett vélemények alapján is szükséges a spiritualitásnak olyan átfogó definíciójára törekednünk, amely a vallástól függetlenül is leírását adhatja a fogalom értelmezésének, de adott esetben a vallásos, konkrétan keresztyéni megközelítéssel is párhuzamba állítható, és így a tanulmány munkahipotéziséül szolgálhat. *Spiritualitás, szellemiség, lelkiség és lelki beállítottság alatt tehát olyan alapvető antropológiai adottságot érthetünk a személyiséghez hasonlóan, ami kiváltképpen is az emberre jellemző. Egy személy számára a spiritualitás olyan képesség, amely a tanuláson és a szeretet tudatos gyakorlatán keresztül lehetővé teszi önmagunk átlépését a másokkal való kapcsolatban, felülmúlva ezzel önmagunk bezárt matériához kötött világát. Ebben az értelemben már az újszülött is spirituális lény, míg az évezredek kövületei nem tekinthetők annak. A személyiség olyan felfedezéséről van tehát szó, amely az optimális kapcsolatot keresi a felfogható kozmikus/transzcendens valóság között és*

aközött, hogy kik is vagyunk valójában. Végső soron a spiritualitást egy olyan pozitív törekvésként írhatjuk le, amelyben az én transzcendentálja magát a kozmikus/transzcendens egésszel való kapcsolatkeresésében. Ennek eredménye pedig saját életébe integrálva határozza meg törekvéseinek fő irányvonalát bizonyos végső értékek megragadása érdekében.

Exkurzus: Vázlatos filozófiatörténeti áttekintés a spiritualitás témakörében

Megjegyzendő, hogy a fenti definíció mindenképpen kiegészíthető azzal a sajátsággal, amely a filozófiában *spiritualizmusként* vált ismertté. A spiritualizmus tulajdonképpen végigkíséri a gondolkozás történetében bejárható utat, és alapvetően arra hívja fel a figyelmünket, hogy létezik egy érzékszervünkkel felfoghatatlan valóság is. Ebből a kiindulási pontból számos filozófiai koncepció igyekszik megoldást nyújtani. A leggyakoribb változatban egy örök és személyes istenkép, a lélek halhatatlansága és az értelem/akarat nem materiális természete körvonalazódik. Sokszor találkozunk azonban kevésbé konkrét fogalmi meghatározásokkal, mint például: kozmikus erőhöz tartozó energiaimpulzusok, univerzális értelem és így tovább. Ezek a magyarázatok az általános materialista szemlélet számára megragadhatatlanok. A Kr. e. 5. században például Pindarosz görög ódaköltő a spiritualizmus jegyében fejti ki a spiritualizmus egy típusának lényegét, amely szerint az isteni eredetű lélek csak átmenetileg tartózkodik a testben, és a halál után visszatér származási helyére.[7] Ugyanígy említhetnénk meg Platón lélekelméletét, amely szintén spiritualista szemléletű.[8] Arisztotelész például az aktív és passzív értelem megkülönböztetésével, valamint az isten mint tiszta aktualitás (önmagát ismerő tudás) meghatározásain keresztül csatlakozik a spiritualizmushoz.[9] Rene Descartes, 17. századi racionalista gondolkodó két különálló szubsztanciaként írja le a valóságot: az egyik a *res extensa* (kiterjedéssel rendelkező dolgok valósága), a másik pedig a *res cogitans* (a gondolkodás szubsztanciája, ami alatt érthetjük a lelket és éntudatot is). Bár a (mellesleg a tobozmirigyben lakozó) lélek a testben működik.[10] Leibniz olyan spiritualisztikus világot feltételezett, amely pszichikai természetű monászokból (erőpontokból) épül fel.[11] Az idealista Francis H. Bradley vagy William E. Hocking az individuumot csupán az egyetemes tudat megnyilvánulásának vagy annak egy aspektusának tekinti.[12] Az aktualista filozófia (Giovanni Gentile) szerint az egyetlen realitás az öntudat tiszta aktivitása.[13] Végül zárjuk a sort Henri Bergsonnal, a francia intuicionizmus közismert képviselőjével, aki rendszerében összeegyeztethetőnek látja a személyes istenbe vetett hitet az „életlendület"-nek *(élen vital)* nevezett kozmikus, spirituális erővel.[14]

A posztmodern spiritualitás kontextusának főbb jellemzői és ellentmondásai

A továbbiakban elengedhetetlenül fontosnak tartjuk az előbbi vélemények és definíció kontextusának vázlatos bemutatását annak érdekében, hogy a spiritualitás keresztyéni és nem keresztyéni összefüggéseinek ambivalens helyzetét értékelhessük. A posztmodern kísértés alapvetően abban fedezhető fel, hogy a posztmodern ember spiri-

tualitásában elfordul az intézményesült vallási formációktól. Sőt számos esetben a mai ember spiritualitását éppen a vallásossággal szemben kívánja megélni. A posztmodern spiritualitás megannyi változata áll előttünk, mégis közös tendencia látszik érvényesülni, amelyben a szubjektív relativizmus az *én* számára olyan megfelelő lelkiséget kíván létrehozni, ami egyes-egyedül az enyém. Mannion elemzésében ez az *individuális identitás* kimunkálásának folyamatához vezet, ahol az *én* válik a valóság és az igazság alapjává, és az individuum sokkal inkább saját létének értelmét teremti meg, minthogy azt önmagán kívül ragadja meg.[15] Ennek a tendenciának az ellensúlyozása a keresztyén apologetika feladata. Groothuis hívja fel a figyelmünket arra, hogy a spiritualitás az objektív igazság szerkezetének alapvető eleme.[16] Természetesen ennek érvényesítése nem könnyű feladat, amikor a posztmodernitás éppen az egyetemes igazság elutasítását hangoztatja annak érdekében, hogy felszabadítsa az egyén tudatát attól az erőszaktól, amit a befolyásos intézmények hatalomgyakorlásuk közepette az egyetemes igazság maszkjába bújtatott ideológiákként terhelnek ránk.[17] Az emberi racionalitás objektivitása is megkérdőjeleződik ebben a folyamatban. Ennek eredményeként az emberek jó része gyanakvóvá válik az igazság normatív interpretációjával szemben. Mindez – a társadalomra kivetítve – az igazság hanyatlásához vezet. Az egyház küldetése betöltése során így egy olyan posztmodern közeggel is szembesül, amelyben a gondolkodás teljesen feltöredezik, és a tapasztalás elsődlegesen a jelen pillanatára fókuszál, az azonnali beteljesülésre. Sokkal inkább az válik fontossá, ami nekem jó és hasznos, háttérbe szorítva így a történelmi kontinuitás, társadalmi konszenzus vagy egy közös jövőbe vetett reménység szempontjait. Ennek eredője, hogy az alapok-nélküliségben, a relativizmus közepette és a sok szempontból megüresített kontextusban hatványozottan kerül előtérbe az a tapasztalati igény, amely a dolgok jelentésének szükségességére irányulnak, utat törve az értékek felé. Ezek az okok egyre nyilvánvalóbbá válnak a spiritualitás iránt egyre fokozódó érdeklődésben. Felületesen szemlélve a helyzetet könnyen juthatnánk arra a következtetésre, hogy ebben a krízishelyzetben a misszió tekintetében az egyházak is jelentős előnyre tehetnek szert. A vallások, különösen a keresztyénség, egy olyan szilárd világszemlélet alapjainak a fontosságát feltételezi, amelynek fő narratívája a kezdetektől egészen a világ végéig ontológiai értelemben is megalapozza, és egyetemes érvénnyel tölti meg ezt a szemléletet. Sőt a jövőre nézve olyan reménységet hordoz, amely eszkatológiai beteljesedéssel ajándékozza meg az egyéni és közösségi törekvéseket és elkötelezettséget. Amennyiben elfogadjuk a posztmodernitásra tett vázlatos megállapításainkat, akkor pontosan láthatjuk, hogy a keresztyénséget lényegileg szinte lehetetlen összeegyeztetni a posztmodernitás kényes érzékenységével. Ezzel ellentétben a nem vallási alapokon kifejlődő spiritualitás jól megfér ezzel a túlérzékenységgel éppen azért, mert fő elemeit teljes mértékben az egyén kívánságainak megfelelően privatizálja. Olyan gyakorlatot tesz így lehetővé, aminek hátterében nem szükségesek a tanbeli megfontolások, ami nem követel meg morális autoritást azon túl, ami az egyén tudata számára elfogadható, amihez nem feltétlenül szükségesek az emberi kapcsolatok vagy szociális felelősség kialakítása, és végül, ami bármikor megváltoztatható, amikor úgy tűnik, hogy már nem megfelelően működik. Olyan elkötelezettségről van itt szó, amely nagyon sajátos értelemben ad valamifajta állandóságot. Alkotóelemeire nézve pedig az egyik oldalon a szubjektivitáson alapuló személyes megerősítésből táplálkozik, a másik oldalon pedig egy olyasfajta kozmikus

objektivitásba vetett meggyőződésből tevődik össze, ami bármikor könnyen megkerülhető egy újfajta spiritualitással.

A vallásszociológia véleményére építve beláthatjuk, hogy a társadalom modernizációja nem jelenti a vallás feltétlen gyengülését vagy eltűnését.[18] Ami azonban egyre erősebben körvonalazódik, hogy a modernizációs folyamatokban a vallások számottevő átalakuláson, változáson eshetnek át. Itt elsősorban nem csupán az intézményesült rendszert érő kihívásokra kell gondolnunk, hanem a vallás tartalmi transzformációira is.[19] A vallások tartalmát illető változások okainál felfedezhetjük a posztmodern spiritualitásnak azokat a törekvéseit, amelyek a vallásba történő integrációt keresik. Ennek jelei jól mutatkoznak a tőlünk nyugatabbra lévő keresztyén teológia napirendi pontjai között. Az alábbi témakörök egyre több figyelmet kapnak: ilyen például az immanencia kérdése, a pneumatológiáé, vagy a *valóság* elemzésének előtérbe helyezése, a felszabadítás gondolata, miszticizmus, spiritualitás stb. Ennek egyik következménye a krisztológia háttérbe szorulása például a vallási pluralizmus témájával szemben.

Az alábbi rövid elemzés elégséges ahhoz, hogy meglássuk, a vallás és spiritualitás éppen a sajátos kontextusalakulás miatt nem feltétlenül kapcsolódik össze. Gyakorlatilag három lehetséges alapvető modellel számolhatunk. 1. A spiritualitás elidegenedése a vallástól, amely során egymástól különálló entitásként írhatjuk le azokat; 2. számottevően meghatározó az a modell is, amikor bizonyos spiritualizmus riválisának vagy éppen ellenségének tekinti a vallást; 3. a spiritualitás és vallás úgy is felfogható, mint egyazon küldetés két dimenziója, amiben bizonyos feszültségek fennállnak, ugyanakkor mégis megbonthatatlan egységet alkotnak.

A tanulmány címe is előre kívánja vetíteni, hogy Kálvin teológiája olyan kihagyhatatlan meglátásokkal mélyíti el számunkra teológiai értelemben a spiritualitás témakörét, amely egyfelől megóv bennünket attól, hogy a spiritualizmus kérdéseivel foglalkozva eltávolodjunk a krisztológiától, másfelől azonban elégséges apologetikai megfontolásra ad lehetőséget posztmodern világunkkal szemben, harmadsorban pedig egy alternatívaként állhat a posztmodern ember egyfajta spiritualitással szemben támasztott vágyainak az igazságra, az ismeretre és a gyakorlatra tekintettel.

Keresztyén spiritualitás

A spiritualitás szó latin és görög eredetű. Jelentése egyfelől a latin *spiritualitas*-ban keresendő, ami a *spiritualis* (lelki) jelzővel van összefüggésben. Másfelől a görög *pneuma* (egyebek közt lélek, Isten Lelke) jelentése gyakorolt hatást a szóra és fogalomra. Pál leveleiben a *pneuma* (lélek) főnevet és a *pneumatikos* (lelki) melléknevet használja, ami mindenképpen hozzájárul a fogalom értelmezéséhez, különösen is abban a tekintetben, hogy a *pneuma*-nak nem a *sóma* (fizikai, anyagi) az ellentéte, hanem a *sarx* (test). A páli szóhasználat világosan rámutat arra, hogy ellentét nem test és lélek között keresendő, hanem aközött, ami ellentétben áll Isten Lelkével, ami testi. Alapvetően két életfelfogás áll egymással szemben. A *sarx* és *pneuma* harca nem szubjektív, hanem kozmikus-objektív jelenség. Amikor az ember a *sarx* igényére mond igent, akkor *sarkikos*-szá, amikor az isteni *pneuma*-t veszi tudomásul életére nézve, akkor *pneumatikos*-szá válik. A „lelki ember" olyan valaki, akiben Isten Lelke van, vagy annak hatása alatt él (ld 1Kor 2,14–15).

Az ember *pneumatikus és szarkikus* meghatározottsága csupán kívülről jövő aspektus, egyik sem „alkotó" eleme az embernek. A *sóma* mint emberi személyiség oszthatatlan marad. A *sóma* az, ami a *psyché* (életerő, élet, öntudat) révén az alanya annak a felelős döntésnek, hogy vagy a *pneuma*-t, vagy *sarx*-ot választja.[20]

Ez a rövid szóelemzés – a keresztyén spiritualitással összefüggésben – figyelmünket közvetlenül a Szentírásra fordítja, amikor a keresztyén lelkiség főbb ismérveinek meghatározását keressük. Sheldrake-kel egyetértve a keresztyén lelkiség a legegyszerűbben a *tanítványsággal* fejezhető ki legjobban, ami elválaszthatatlanul összeforrt a keresztyén élettel. A tanítványsághoz alapvetően hozzátartozott a *megtérésre* történő felhívás: „betelt az idő és elközelített az Isten országa: térjetek meg, és higgyetek az evangéliumban" (Mk 1,15). Ennek a felhívásnak való engedelmesség a Jézus Krisztus követését hívja életre: „És így szólt hozzájuk [Simonhoz és Andráshoz] Jézus: »Jöjjetek utánam, és én emberhalászokká teszlek.«" Fontos megjegyeznünk, hogy a keresztyén tanítványságra maga Jézus választ ki és hív el bennünket, így ezt nem tekinthetjük az ember saját kezdeményezésének, hanem csak felelős válaszadásnak a megszólító isteni kegyelemre. A tanítvány úgy munkálhatja Isten országának eljövetelét az isteni megszólításnak engedelmeskedve, hogy radikálisan szakít (az evangélium ügyéért) a múlttal, és felveszi a maga keresztjét, egészen pontosan elveszíti az életét, hogy megtalálja azt. A tanítványság mint a keresztyén lelkiség meghatározó jellemzője több Jézus puszta követésénél. A tanítványnak eggyé kell válnia magával Jézussal, hiszen csak így lehet eggyé az Atyával a Szentlelken és a Fiún keresztül. Pál a Római levélben úgy fogalmazza ezt meg, hogy Jézus Krisztus halálában és feltámadásában részesedünk (Róm 6,3–5; Fil 3,8–11). A keresztségnek ez a jelentése kerül minden egyes alkalommal megerősítésre, amikor úrvacsorával élünk. A tanítványságnak ebben a vázlatos elemzésében külön rá kell mutatnunk, hogy a közösség nélkül ez elképzelhetetlen folyamat. Isten egy kiválasztott gyülekezetet gyűjt egybe (HK. 54. k.f.), és a Jézus Krisztussal való egyesülésünk, őbenne való részesedésünk során ennek a gyülekezetnek tesz a tagjaivá, Isten gyermekeivé, Isten ígéreteinek örökös társává (Róm 8,15 és Gal 4,6). Mindezek alapján mondhatjuk erre a *közösségre*, hogy egy test, a Krisztus élő teste (1Kor 12,12–13).[21]

A keresztyén spiritualitás paradigmái

A keresztyénség története a *tanítványság* élménytől áthatottan élte meg spiritualitását. Nem feladata ennek a tanulmánynak, hogy részletesen elemezze a keresztyén spiritualitást, azonban érdemes azokat a jelentősebb paradigmákat vázlatosan felsorolnunk, amelyek útjelzőként szolgálhatnak a keresztyén lelkiség történetében való eligazodáshoz. Sheldrake az alábbi négy paradigmáról beszél:

1. A *szerzetesi paradigmáról*, amely nagyjából a 4–12. századokat öleli fel, és olyan sajátos spiritualitás megvalósítását tette lehetővé, amelyet leginkább a *peremek* felé törekvés jellemez. Peremek alatt egyszerre érthetjük az édeni harmonikus állapotok megélése utáni vágyat, és a kísértésekkel való szembesülést. Másként kifejezve: az anyagi és szellemi világ találkozási pontjának határhelyzetét. A szerzetesi paradigma az aszkézisben látja kiteljesíthetőnek spiritualitását.[22]

2. A *misztikus paradigmáról*, amely a 12–15. századra tehető, csak nagyon vázlatosan emelhetünk ki néhány főbb jellemvonást. Ezt az időszakot jól tükrözi egyfelől a *vita evangelica* nem szervezett mozgalmának törekvése, ami az evangélium értékeihez való visszatérést sürgette. Ennek szellemében sorra alakulnak a különböző kolduló és új szerzetesrendek (ld. domonkos és a ferences rend kialakulása a 13. században). Ide kell sorolnunk az úgynevezett 12. századi reneszánsz mozgalmát, amely során a keresztyén spiritualitás fokozatosan eltolódott egy érzelemgazdag miszticizmus kibontakozása felé. A városok újjáéledtek, és – mindenféle értelemben – szinte a teljes kultúrát meghatározóan a szent helyek tereivé váltak. Itt kell említést tennünk a 14. század virágzó miszticizmusáról is (Echardttról és tanítványairól), ami egyfajta *negatív* teológiai megközelítésben (Pszeudo-Dionüszosz neoplatonista miszticizmusához hasonlóan) kíván eljutni az Istennel való egységre. Nem szabad azonban elfelejtkeznünk a keresztyén lelkiség terén arról a lassú erózióról sem, melynek kiváltó okai a pestis pusztításában, a százéves háborúban, a feudális rendszer felbomlásában, a Német-római Császárság hanyatlásában, az új nemzeti mozgalmak előretörésében, az erkölcsök felhígulásában, a középkori teológia száraz tudományosságában és egy kifulladt és elfáradt egyházi rendben kereshetők, és amely a reformáció századaihoz vezetett.[23]

3. Az *aktív paradigmáról*, amely a 15. század közepétől a 17. századig tart. Egy összetett és meglehetősen bonyolult időszakról van szó, amit a protestáns és katolikus reformáció jellemez. Egyaránt idetartozik a *devotio moderna* és a keresztyén humanizmus áramlatainak továbbvitele a reformációban. A keresztyén életnek olyan új útjait mutatja be a reformáció spiritualitása, amely igyekezett utat törni a laikusokhoz, és kiváltképpen is erős hangsúly esett a közösségre. Ennek az időszaknak egyik legjellegzetesebb mozgalma a puritán spiritualitás, amely a lelki és erkölcsi megújulást helyezte az előtérbe. Ugyanilyen jellegzetessége a kornak például Loyola Ignác *Lelki gyakorlatok* című munkája vagy más néven az *ignáci spiritualizmus*.[24]

4. A *prófétai-kritikai paradigmáról* beszélhetünk a 18–19. században. A felvilágosodás és a forradalmak hatására ezt az időszakot alapvetően a modernizmus hatja át. Részben fokozatos eltolódás észlelhető Európától az Újvilág felé, gondoljunk a pietizmusra, methodizmusra, az amerikai puritanizmusra és a nagy ébredésre vagy a shakerekre. Európában is komoly átrendeződések indultak, amelyek meghatározták a spiritualitást. Ezek a változások a 19. században elsősorban az evolúcióelmélet, a marxista társadalomelmélet és modern pszichológia voltak, amely soha nem látott módon alakította a régóta rögzült elképzeléseket az emberi létről az egyén és közösség összefüggéseiben.[25]

Betekintés Kálvin teológiájának specifikumaiba a keresztyén spiritualitással összefüggésben

Igazság és ismeret: Isten bölcsessége

Kálvin gondolatainak logikáját követve, a keresztyén lelkiséggel kapcsolatosan először elemzésünket Isten igazságával és ennek a megismerésével kell kezdenünk, ami Isten bölcsességére irányítja a figyelmünket. Kálvin az *Institutio* legelején világossá teszi, hogy „nem mondhatjuk, a szó sajátságos értelmében szólva, hogy Istent megismerjük, ha nincs

bennünk vallás és kegyesség".[26] Kegyesség alatt pedig „az Isten iránt való szeretettel egybekötött tiszteletet" érti.[27] Kálvin Lactanciusszal együtt vallja, „hogy nincs igaz vallás azon kívül, mely az isteni igazsággal van egybekötve".[28] Ebből következően bármilyen más ismeret, ami Isten megismerésére törekszik, „haszontalan eszmékkel űzött játék",[29] de amikor az ember valóban megismeri Istent, akkor úgy tekint rá, „mint aki őt is védi és oltalmazza, s ezért teljes hitét benne helyezi". Az igazság azonban elválaszthatatlan Jézus Krisztus személyétől, „mert a törvény Mózes által adatott, de a kegyelem és a valóság a Jézus Krisztus által lett" – idézi Kálvin a Jn 1,17-et.[30] Ezért „megvalljuk, hogy ő örökkévaló és változhatatlan igazság" – írja Kálvin a Harmadik parancsolattal összefüggésben.[31] Ahhoz, hogy ezt az igazságot felfogjuk, a Szentlélek munkájára van szükségünk. Ezzel összefüggésben hivatkozik Kálvin az *Institutióban* a 2Thessz 2,13-ra, ahol következőket emeli ki:

> Azt mondja ugyanis [Pál], hogy van egy benső tanító, akinek működése folytán hatol be elménkbe az üdvösség […] „választott titeket Isten öröktől fogva az üdvösségre a Szentléleknek szentelésében és az igazságnak hitében", e kettőnek összekapcsolásával röviden figyelmeztet bennünket arra, hogy maga a hit nem ered máshonnan, mint a Szentlélektől. […] Tanítványainak tehát Krisztus, hogy a mennyei bölcsesség iránt fogékonyak legyenek, megígérte az „az igazságnak lelkét, melyet e világ bé nem vehet" [Jn 14,17].[32]

Krisztus az igazságnak és bölcsességnek tehát olyan alapja és forrása, amelyet a keresztyének csak hiten keresztül érhetnek el a Szentlélek ajándékaképpen. Kálvin az alábbiak szerint magyarázza ezt meg: „Tudjuk tehát már, hogy a hit az irántunk való isteni akaratnak ismerete, melyet az ő igéjéből merítünk. Ennek az alapja pedig az Isten igazságosságáról való elsődleges meggyőződés."[33] Majd így folytatja:

> Most már tehát helyesen határozhatjuk meg a hitet, ha azt mondjuk, hogy az Isten irántunk való jóakaratának erős és biztos megismerése, amelyet, miután Krisztusban való ingyenes ígéret igazságán alapul, a Szentlélek nyilatkoztat ki a mi elménknek, és pecsétel meg a szíveinkben.[34]

Istent ismerni azt jelenti, hogy a lelkünk teljesen átváltozik őbenne. Ennek a bizonyosságát a következő érvekkel támasztja alá:

> Ha minden ember azért született és él, hogy Istent megismerje, az ismeret pedig, ha ezt a célját el nem érné, ingatag, üres tudás volna, azért nyilvánvaló, hogy mindazok elfajulnak teremtésük törvényétől, akik életükben minden gondolatukat és cselekedetüket nem erre a célra irányozzák.[35]

„Ezért lehet a boldog élet végső célja Isten megismerése",[36] következésképpen csak úgy lehet részünk a megváltásban, ha bizonyosságot nyerünk abban, hogy Isten a mi kegyelmes Atyánk, mert az ő megbékélése lett Krisztusban nyilvánvalóvá.[37]

Kálvin, amikor a hit meghatározását a megismeréssel kapcsolja össze, még az alábbi fontos észrevételt teszi a hit munkájára nézve:

> Egészen más a teljes meggyőződés érzése, melyet a Szentírás mindig a hitnek tulajdonít, azt tudniillik, mely Isten jóságát, miután azt világosan elénk adta, kétségen felül helyezi. Ez azonban nem történhetik meg anélkül, hogy annak kellemességét valóban ne érezzük, és önmagunkban ne tapasztaljuk.[38]

Isten megismerése tehát nem tekinthető csupán az ész megismerésének, mint valamilyenfajta „üres elmélkedés", hanem mindig olyan megismerés a hit munkáján keresztül, ami a „szívünkbe bocsátja gyökerét".[39] Végezetül Kálvin szavaival a következőképpen összegezhetjük Isten hitünk által való megismerését az igazság és ismeret összefüggésein keresztül:

> Ha ismeretnek nevezzük [a hitet], nem értünk alatta olyan megismerést, amilyennel az emberi érzések alá eső dolgokat szoktuk felfogni. Annyira magasabban álló dolog ugyanis, hogy az emberi észnek önmagát kell felülmúlnia és legyőzni, hogy eljuthasson hozzá. És amikor eljutott hozzá, akkor sem foghatja meg azt, amit érez; de midőn igaznak tartja azt, amit meg sem foghat, e meggyőződésnek a bizonyosságával sokkal többet megért, mintha valami emberi dolgot a saját tehetségével látna be. Ezért nagyon szépen szól Pál [Ef 3,18], aki azt mondja, hogy ez nem más, mint felfogása annak, hogy milyen az Isten jó voltának hosszúsága, szélessége, mélysége és magassága, s megismerése Krisztus szerelmének. […] azt akarta ugyanis jelezni, hogy amit az eszünk, a hit által magához ölel, az mindenképpen határtalan, és az ismeretnek ez a neme minden értelmet magasan felülmúl.[40]

A Kálvin *Instiutióban* elénk tárt gondolatai meggyőzően mutatják, hogy teológiai felfogásában a vallási elkötelezettség alapja nem a tradicionális tekintély elfogadásának szubjektív véleményén alapszik, hanem az isteni igazság egzisztenciális felhasználásán. Az *isteni igazság* pedig nem más, mint Isten megismerése, Istent megismerni azt jelenti, hogy megtaláltuk őt.[41] Az is világossá válhat számunkra, hogy a hit forrása nem az emberi észben keresendő, hanem a szívben. Szívből tehetünk hitbizonyosságot, vagy ahogyan a Római levél fogalmazza meg egészen pontosan: „Szívvel hiszünk az igazságra…" (Róm 10,10). Ebből adódóan a hit mindig a bizalom, a szeretet és inspiráció kérdése lesz, mely az igaz emberi kapcsolatainknak jelei is egyben. Kálvin soraiból az is jól érzékelhető, hogy ez a fajta hit nem akarja nélkülözni a tudást, hiszen az az igazság és hit tartalmára irányul. Ezzel összefüggésben azt a szélesebb kontextust is meg kell említenünk, ami a modernitásból ránk maradt örökség. Jól tapasztalható, hogy az ész és az érzelmek elveszítették egymással a kapcsolatot, hiszen az emberi értelem olyan magaslatokba igyekezett, ahol a valóság különböző aspektusai megérthetők (modernizmus). Kálvin, ha más kiindulási alapokon is, de végkövetkeztetésében párhuzamba állítható azzal a posztmodernitást meghatározó felfogással, ami a tudást és az igazságot sokkal inkább a spiritualitással hozza kapcsolatba, mint sem az empíriák által megismerhetővel.

A világ mint Isten dicsőségének színtere – theatrum gloriae Dei

Röviden áttekintve a reformátori, kálvini teológia lényeges kérdésköreit a hit, ismeret, igazság és Isten megismerésének keresztyén spiritualitással kapcsolatos összefüggéseivel, a következő egységként tekintsünk a *theatrum glorie Dei* gondolatára, amelynek

felelevenítésével Kálvin teológiáján keresztül kiszélesedik a kör a keresztyén spiritualitást érintő értelmezésben. Kálvin keresztyén lelkiséggel kapcsolatos teológiai meglátásának másik fő tengelyéhez érkezünk el a téma horizontján. A *theatrum mundi* metafora kálvini értelmezésében[42] és alkalmazásában azt jelenti, hogy a világot Isten dicsőséges színtereként értékeli. Kálvin arra buzdít, hogy „a világnak eme gyönyörű színterén ne röstelkedjünk kegyes gyönyörűséget meríteni Isten látható és jelenvaló dolgaiból".[43] Susan Schreiner arra világít rá, hogy a kálvini koncepció – *a világ mint Isten dicsőségének színtere* – elválaszthatatlan Kálvin bűnértelmezésétől. A reformátor abszolút törékenynek, a káosz peremén látta a világot, ami az ember által elkövetett bűnbeesésnek az oka. Egyedül Isten az, aki megmentheti az azonnali összeomlástól. „Az Úr lelke az, ami mindent betölt, és így megóv attól, hogy minden visszazuhanjon a semmibe." „A világ stabilitása függ attól, hogy Istent dicsőítsük az ő munkájában."[44] Isten folyamatos teremtése *(creatio continua)*, gondviselése menti meg a világot a széthullástól. Ez az isteni gondoskodás pedig olyan *előadás* a világ színterén, ami a teremtett mindenség dicsőítését kell hogy kiváltsa. Láthatjuk, hogy a kálvini gondolatokban a félelem és a dicsőítés bensőséges kapcsolatban jelennek meg. A Római levélhez írt kommentárban a következőképpen fogalmaz: „Az embert azért teremtette, hogy szemlélője legyen a teremtett világnak, és azért adatott számára a szem, hogy ennek a csodálatos látványnak a képétől vezettetve eljuthasson az Alkotóhoz magához."[45] Ennek a monumentális *színházi előadásnak* senki más nem lehet a főszereplője, csak maga Isten, „aki látható díszben csak azóta kezdett megjelenni, mióta a világ teremtésében fensége dicső jegyeit előhozta",[46] és „úgy kijelentette magát a világ alkotmányában, és ma is úgy kijelenti magát, hogy szemeinket ki nem nyithatnánk anélkül, hogy kényszerülni ne volnánk őt látni".[47] Kálvin számára Isten szemlélése ezért az ő fenséges dicsőségének a meglátását jelenti a természet nagyszerű színpadán keresztül is. Ebből fakadóan a keresztyén lelkiség szempontjából nézve ez annak a kívánságnak a megjelenítése, amiben az egész teremtett mindenség közösen osztozik. Isten dicsőítése éppen ezért egyszerre tekinthető kozmikus és emberi impulzusnak, ami az összefüggések minden szintjét áthatja és megváltoztatja. Így az egész teremtett valóság Isten kezétől áthatott pillanatainak ezzel a vágyakozással kell eltelniük.

Tulajdonképpen az egész teremtett világ *színpad*, aminek szereplői közösen arra rendeltettek, hogy Isten csodálatos szépségét szemlélve örömmel őt dicsőítsék. Meghatározható azonban egy szűkebb értelemben vett *színhely* is, mint Isten dicsőségének színtere, ez pedig az egyház, a szereplőknek az a különleges közössége, akik számára a leginkább világossá vált a *világ színterén* zajló *dráma* mondanivalója. Az egyház közössége az istentisztelet formájában a legmegfelelőbb módon fogadja Isten drámai előadását. Ezeknek a gondolatoknak az összefüggésében megállapíthatjuk, hogy Kálvin teológiája számára a színpad metaforája egy olyan rendszerező paradigma, ami McKee véleményével összhangban az istentiszteletet a reformátor mondanivalójának központi üzenetévé emeli.[48] Az ember istentisztelete és annak kiterjesztése az egész teremtett mindenségre az *Institutio* mondanivalójának alapvető célja, ami sokkal inkább tekinthető a kegyességi élet summájának, mint *summa theologica*-nak, ahogyan ezt Kálvin maga is jellemezte, az első kiadás (1536) hosszú alcímében: „A vallás lényegének s az üdvösség tudományából szükséges ismereteknek rövid foglalatja. Legújabban megjelent méltó olvasmány a *kegyességre törekvők* számára."[49]

A világ Isten dicsősége színtereként való meglátása tehát a lelkiség kívánsága a kálvini értelmezésben. Olyan hitgyakorlatról van szó, amelyben a hit meglátja és visszatükrözi a világ nagyszerűségét, mint Isten dicsőségének színterét, és elfojthatatlan örömben ünnepli azt. Kálvin tisztában van azzal is, hogy a közönségből nem mindenki érti a darabot. Néhányan a nem megfelelő helyeken nevetnek harsányan. Talán valahol a *második felvonás végén* valami nagyon könnyedén félreérthető történik a darabban, sőt úgy látszik, jó néhányan elmulasztják a dráma csúcspontját, ami az egész színjáték szempontjából döntő módon befolyásolja a végkimenetelt. Félreértik Isten dicsőségének megnyilatkozását a *darabban*, és az nem lesz több, mint a *bohóc* rejtélyes színre lépése, a *bolond* halála a kereszten. Vannak, akik a drámai sötétséget és csendet megtörve itt nevetnek leginkább. Vannak, akik nem értik, mit akar itt a darab szerzője, pedig itt fordul meg minden, amely során a *maszkok* lehullnak, a szereplők elvesztik *páncélzataikat*, amelyekről azt hitték, védelmet nyújthatnak. A drámának ezen a csúcspontján szemtől szemben állunk Isten kívánságával, ami olyan lemeztelenített, mint az ő határtalan szeretete. Kálvin így ír erről a János evangéliumához írt kommentárjában:

> Krisztus keresztje úgy áll előttünk, mint egy pompás színházi előadás, ahol Isten felbecsülhetetlen jóságával szembesül az egész világ. Isten dicsősége ragyogja be minden teremtmény életét az alsóbbrendűtől a magasabb rendűig, de sehol nem fénylik olyan világosan, mint a kereszten, ahol a dolgok elképesztő változása ment végbe, ahol nyilvánvalóvá vált az emberiség elutasítása, ahol a bűn mocska eltöröltetett, ahol az ember megváltása helyreállíttatott; röviden az egész világ megújíttatott, és mindeneknek szép rendje helyre állíttatott.[50]

A Krisztussal való titokzatos egyesülés – unio mistyca cum Christo

A keresztyén spiritualitás sarokkövéhez érkezünk el az *unio mistyca cum Christo* gondolatával, ami egyben a kálvini teológia vertikális tengelyévé is tehető. Kálvin a Krisztussal való közösséget a keresztyén ember egzisztenciájának legfőbb alapjává teszi. Így olvashatjuk ezzel összefüggésben az *Institutio* sorait:

> Szem előtt kell azonban tartanunk, hogy mindaz, amit Krisztus az emberi nem üdvösségéért szenvedett és végzett, reánk nézve haszontalan dolog, és semmi jelentősséggel nem bír egészen addig, *amíg Krisztus rajtunk kívül van,* és mi tőle el vagyunk választva. Hogy tehát az Atyától nyert javakat velünk közölhesse, *a mienkké kell lennie, és bennünk kell lakoznia*."[51]

Az ember tehát csak akkor részesedhet a megváltás csodálatos ajándékaiban, amenynyiben nem marad külső szemlélője annak a színdarabnak, amiben Isten játssza a főszerepet. Olyannyira a részévé tesz az eseményeknek, hogy „saját testébe oltván minket, nemcsak az ő összes javainak, hanem a saját javainak a részeseivé is tesz bennünket".[52] A Krisztussal való csodálatos közösség *(unio mistyca)* nem csupán hozzátartozást jelent, nem csak a hozzá fűződő „szövetségi kapcsolatról" és az ebből fakadó Krisztus-követésről van szó, Kálvin a Szentírás alapján „egy testté olvadásról"[53] beszél. „Erre vonatkozik az a szent viszony is, amely által testté lettünk az ő testéből és csonttá az ő csontjaiból [Ef

5, 30] és teljesen egyekké ővele."[54] Az az igazság, amelyben így részesedünk, a Krisztus igazsága, következésképpen nem a hitet tartjuk igaznak.[55] A Krisztussal való titokzatos közösség mégis mint spirituális értelemben vett egyesülés értelmezhető leginkább, amely a Szentlélek hatalmának és a bennünk nyilvánvaló munkájának az eredménye. Kálvin körültekintően írja le és magyarázza a Krisztussal való titokzatos egyesülést, miközben nem feledkezik meg arról, hogy a mennybemenetelkor Krisztus emberi természete felvitetett a mennybe, és a *paruzia* eseményéig ott is marad. Csak a Szentlélek tehát az, aki megteremtheti menny és föld között az összeköttetést. Kálvin kizárja annak lehetőségét, hogy az *unio mistyca cum Christo* jelentésénél valamifajta *lényegi, esszenciális* keveredésre gondoljunk, vagy arra, hogy az közösség egyenlő felek között jön létre.[56]

Ezeket a nézeteit Kálvin igyekezett alátámasztani a sákramentumok értelmezésénél is. Krisztus mind a két szentséget (keresztség és úrvacsora) a vele való folyamatos közösségre jutás érdekében rendeli el az egyház életében. A látható jelek *(res signum):* a víz, a kenyér és a bor Krisztus testét, vérét és értünk hozott áldozatát reprezentálják *(res signata),* annak tényét jelenítve meg – még a „legtompább elméknek" is –, hogy mennyire is valóságos ez az egyesülés: „a lelkek éppen úgy táplálkoznak a Krisztussal, mint a kenyér és a bor táplálja a testi életet".[57] A keresztség a jele annak, hogy titokzatos módon egyesültünk Krisztussal. Az úrvacsorával élésünk megismétlődő folyamata olyan jel a számunkra, ami meggyőző erővel adja tudomásunkra, hogy létünk ebben a titokzatos egyesülésben találja meg igaz értelmét és életét.[58]

Kálvin teológiája szerint a keresztyén élet a Szentlélek ajándékával, a hittel kezdődik el, amely során Krisztushoz tartozunk, ővele leszünk eggyé és leszünk Isten országának örökösei.[59] A hit aktualizálja számunkra a Krisztussal való egyesülést, és tesz bennünket az ő testének tagjává.[60] Így összegezhetjük Kálvin mondanivalóját az alcímnek megfelelően az *Institutióból:*

> A hit Krisztust úgy öleli magához, amint az Atya őt nekünk felajánlja, Krisztust pedig nemcsak az igazságra, a bűnök bocsánatára és a békességre ajánlja fel, hanem megszentelésül és az élő víz forrásául: kétségtelen dolog, hogy őt sohasem ismerhetjük meg helyesen, hacsak meg nem ragadjuk egyszersmind a Szentlélek megszentelését is. […] következésképpen a hitet semmiképp sem lehet elválasztani a kegyes hajlandóságtól.[61]

Van Ruler mutat rá arra a nagyon fontos aspektusra, hogy Kálvin teológiájában a krisztológia és a pneumatológia szorosan összekapcsolódik. A kettő szétválasztása, Krisztus munkájának kizárólagossá tétele a Szentlélek munkájától a *szív* és az *értelem* különválását eredményezné, és okot adhatna az olyasfajta sóvárgásnak, amely kísérletezéseiben messze járna a keresztyén hittől.[62]

A Krisztussal való titokzatos egyesülés tehát nem tekinthető úgy, mint amiben nem áll fenn a jól elhatárolható különbség Krisztus és a hívő ember között. Az egyesülés folyamatában nem valamilyen filozófiai panteizmusról van szó. Sőt, a reformáció teológiai gondolkozása a középkor miszticizmusával szemben a Krisztussal való közösséget kiindulási pontnak tekintette, és nem a lelki élet betetőzésének. Olyan alapról van ugyanis szó, amelyben a hívő ember igazán magára találhat, olyan biztos alapról, amiből a kegyesség származhat. Egyedül így és ebben az értelemben lehet Jézus Krisztus *igaz*

emberi egzisztenciánk középpontja és egyszerre körülhatárolója is. Ebből következően csak az az egyház töltheti be autentikusan Istentől kapott mandátumát, és lehet hiteles képviselője Isten valóságának és az ő különleges missziójának a világban, amelynek élete Krisztussal összeforrt.

Összegzés

Amennyiben a tanulmány bevezetőjében munkahipotézisül felállított definíció szerint végiggondoljuk korunk posztmodern spritualitásának kapcsolódási pontjait a keresztyén lelkiséggel, még egy konkrétan meghatározott felekezeten, nevezetesen a református irányzaton belül is, akkor a következő összegző megállapításokra juthatunk:

1. A spiritualitás elsősorban *tapasztalásra* épül. Ennek a tapasztalásnak a kontextusa korunk szinkretizmusából adódóan számtalan esetben nagyon nehezen definiálható. Az azonban világos, hogy nem beszélhetünk lelkiségről elvont, absztrakt fogalomként. Sokkal inkább csak úgy, mint az ember által megélt valóságról, aminek megvannak a negatív és pozitív dimenziói.

2. A spiritualitás mindig *tudatos elhatározásra és részvételre* épít. Alkotóelemeiben a véletlenszerűség vagy spontenaitás nem jut meghatározó szerephez. Nem is arról van szó, hogy különböző gyakorlatok összességét érthetnénk alatta, mint például az imádságok megannyi formájának összegyűjtését, a kristálygömb varázslatainak szédítő sokféleségét, vagy a templomba járás formális gyakorlatát.

3. A spiritualitás az *egész életet felöleli*. Magában foglalja a testet és a lelket, az érzelmeket és a gondolkozást, az aktivitást és a passzivitást, az élet társadalmi és individulitást érintő aspektusait is. A lelkiség gyakorlata egész embert kívánó elkötelezettséget jelent a valósággal (amit annak hiszünk) összefüggésben.

4. A spiritualitás egész életet felölelő karaktere gyakorlatilag *az „én"-t transzcendentálja a végső értékek irányába*. Ebből kifolyólag az „én" nem csupán maga körül forog bizonyos narcisztikus hajlamainak a kielégítésére, hanem a végső értékek felé való törekvésében egyben objektivizálódik is.

A tanulmány alapján továbbá arra következtetésre juthatunk, hogy a vallások még mindig a legmegfelelőbb módon adhatják a spiritualitás kontextusát egyéni és közösségi értelemben. A közösségre különösen is nagy hangsúly kerül a vallások esetében, hiszen Isten felfedezése jóval fontosabb és összetettebb feladat, minthogy azt kizárólagosan személyes törekvéseinkké tegyük. Természetesen ez nem zárja ki a lelkiismeret szabadságát egy vallási közösséghez való tartozás során. Sokkal inkább az intézményesült vallás, az egyház tradíciójában való elmélyülésről van szó, aminek során a lelkiség megélése tudatosabb és mélyebb lehet. Itt fel kell hívnunk a figyelmet az egyházak felelősségére is, amelyben intézményrendszerük befolyása során visszaélhetnek hatalmukkal, és amire már nem egy példát láttunk a történelemben. A legkézenfekvőbb példa a reformáció, aminek köszönhetően beszélhetünk református egyházról – akár nemzeti színekben is. Az intézményesült vallások tehát meg is üresíthetik ezt a tradíciót a tartalom nélküli rituálékkal, a klerikalizmussal, a korrupcióval, a hatalommal való visszaéléssel. Ilyenkor azok helyett az értékek helyett, amelyre az egyháznak koncentrálnia kellene, maga az egyház kerül a középpontba. Ezek a jelenségek kiváltó okai

az emberek egyházzal szembeni fenntartásainak is, és így a spiritualitás és a vallás elidegenedéséhez vezethetnek.

Az egyház általános elutasítása azzal a komoly következménnyel is járhat, hogy az autentikus életprogramot adó egyház és lelkiség nem különülhet el megfelelően az intézményesülés során fellépő deformációktól. A másik oldalon az intézményesülés előnyére kell gondolnunk, amely ideális feltételeket teremthet a spiritualitás gyakorlatát illetően. Ezek a feltételek többek között a következők: 1. bevezetés egy hiteles tradícióba és lelkiségbe, 2. közösségi feltételek és bölcsesség biztosítása az élethez, amely a személyes instabilitásnál mindenképpen segítség lehet, 3. felhívhatja az egyházi közösség figyelmét arra, hogy lelkiségük megélésében felelősséget hordoznak a közösség és a szélesebb társadalmi szintek tekintetében is, 4. a személyes hit kérdéseinek elhajlásaiban irányt mutathat. Az intézményesült egyház paradox létének tudatosítása megóvhat attól, hogy egyházi közösségeink a spiritualitással összefüggésben is mindenben tökéletesnek lássák vagy tüntessék fel magukat. Ebben az értelemben kell olyan egészséges párbeszédbe helyezkedni saját tradíciónkkal, amely a posztmodern környezetben nem a csatatérre emlékeztet, hanem azoknak a sajátságoknak az előtérbe helyezését kívánja meg, amelyek kipróbált, de nem abszolutizált módon adhatnak életprogramot, a lelkiségre nézve perspektívát kínálnak az egyénnek és közösségnek. Erre tettünk kísérletet Kálvin teológiájának keresztyén spiritualitással kapcsolatos sarokpontjainak a bemutatásával. Különös jelentőséggel kell ugyanis megszólaltani a modern és posztmodern környezetben Kálvin gondolatait, amiben a hit – istenismeret – igazság összefüggéseiben erőteljes hangsúly kerül a posztmodern által sokszor anonymusként definiált *én* megismerése. A keresztyén lelkiség *én*-orientáltsága merőben különbözik a posztmodern tendenciában tapasztalhatótól. Akár Kálvin, de már Ágoston számára is az önismeret felé fordulás meghatározó célja az Isten megtalálása volt, a bennünket meghatározó *imago Dei*-re építve. Az *isteni hasonlatosság* egyben az emberiség közös meghatározottsága is. A Kálvin gondolataira építő keresztyén spiritualitás semmiképpen sem tekinthető úgy, melyben csupán a lelkiséget privatizálnánk belső *énünk* számára, hiszen lelkünk, *igazi énünk* alapvetően az emberi kommunikációra és interakcióra is épül. A Krisztussal való titokzatos egyesülésünk egyik legjellemzőbb következménye nem a befelé fordulásban ragadható meg, hanem éppen ellenkezőleg, az *én elvesztésében* és az *önátadó szeretet megélésében*. Ebben az értelemben sem a *belső*, sem a *külső* aspektusokat nem radikalizálhatjuk egymás kárára. Úgy kell tekintenünk a *külső* és *belső* tényezőkre, mint ami az emberi életnek dialektikus feszültségben lévő komplementáris (egymást kiegészítő) dimenziója.

Istenismeret és önismeret együttesen adhatja a keresztyén spiritualitás minőségileg mélyebb rétegeit, amely nem merül ki egyfajta idealizált szubjektivitásban, hanem az egész teremtett világ felé nyit, amelyet az Isten dicsőségének színtereként láthat meg. Ebben az értelemben a keresztyén spiritualitás Isten kívánságának előtérbe helyezésével magára Istenre koncentrál, és egyben utat nyit személyes és közösségi értelemben is, hogy önmagunkon túllépve az egész kozmosszal együtt Istent dicsőítsük, és ezt tegyük spiritualitásunk tárgyává is. Ennek nem pusztán az egyházi, hanem össztársadalmi szinten is olyan hatásai lehetnek, amelyek az értékek devalválódásának időszakában kipróbált és kivezető utat mutathatnak. Mindehhez ugyanakkor elengedhetetlenül fontos

az az élet- és szeretetközösség, amelyet csak a Krisztussal való titokzatos egyesülés útján nyerhetünk el a Szentlélek munkájaképpen. Kálvin tanításában az *unio mistyca cum Christo*-ról tulajdonképpen választ találhatunk a posztmodern ember azon törekvéseire is, amelyben a kapcsolat, a valahová tartozás utáni vágy űrje megtelik, és élő gyakorlatot eredményez az Isten tiszteletének liturgikus és hétköznapi értelmében is.

JEGYZETEK

1 Wolterstroff, Nicholas: *Until Justice and Peace Embrace: The Kyper Lectures for 1981 delivered at the Free University of Amsterdam,* Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1983, p. 160. – **2** A válogatásban szándékosan nem a téma szaktekintélyeit szólaltatjuk meg, és minden tekintetben szöveghűen közöljük a publikussá tett véleményeket. – **3** Sághy Enikő, médium, spirituális önismereti tanácsadó vallomása; http://www.spiritualisonismeret.hu/portal/ (letöltés:2009-09-23). – **4** http://www.magicafe.hu/news.php?nid=1177 (Dr. Márton Csilla: Boldogító légzés című könyvéhez írt recenzió, letöltés: 2009.09.23.). – **5** http://www.onmegvalositas.hu/topik/letezik_istennel_valo_parbeszed (letöltés: 2009.09.02.). – **6** A posztmodern spiritualitás témakörével kapcsolatosan különösen is lásd: Firdrich Heiler: *Prayer: A Study in the History and Psychology of Religion*, 1997, Rockport, Maine: One World; Rowan Williams: *On Christian Theology*, 2000, Oxford: Blackwell, 16 fej. (*Interiority and Epiphany: A Reading in New Testament Ethics*) és Richard Sennett: *The Conscience of the Eye: The Design and Social Life of the Cities*, 1993, London: Faber&Faber. – **7** Pindarus. (Ford.: Csengeri János.) 1929, Budapest és Halasy-Nagy József: *Az antik filozófia*. Budapest: MTA. 1934. p. 102–200. **– 8** Platón: Lakoma, Phaidón, Állam VII–VIII. in: *Platón összes művei* (3 kötet), 1984, Budapest: Európa (Bibliotheca Classica). – **9** Arisztotelész alapvetően *A lélekről* (*De Anima*) című írásában ír erről, lásd pl. *A lélekről* I.1. 403a. – **10** Itt elsősorban Descartes *Elmélkedések az első filozófiáról* című munkájára szokás gondolni, azon belül is alapvetően a második elmélkedésre. – **11** Gottfried Wilhelm Leibniz: *Metafizikai értekezés*, *Monadológia* In: Gottfried Wilhelm Leibniz: *Válogatott filozófiai írása,* Európa, 1986, Budapest. – **12** Francis H. Bradley: *Appearance and Reality*, 2005, Adamant Media Corporation vagy William Ernest Hocking, John Lachs, D. Micah Heste: William Ernest Hocking reader: with commentary, 2004, Vanderbilt University Press. **– 13** William A. Smith: *Giovanni Gentile on the existence of God*, 1970, Beatrice-Naewolaerts. – **14** Henri Bergson: *Teremtő fejlődés* (Ford. Dienes Valéria), 1987, Budapest. – **15** G. Manion: *Ecclesiology and Postmodernity. Question for the Church in our Time.* Collegeville: Liturgical Press, 2007, p. 4. – **16** D. Groothuis: *Truth Decay. Defending Christianity against the Challenges of Postmodernism*. 2000, Leicester: Inter-Varsity Press, p. 164–165. – **17** K. J. Vanhoozer: „Theology and the Condition of Postmodernity: a report on Knowledge (of God)" in *the Cambridge Companion to Postmodern Theology*, Cambridge: University Press, 2000, p. 11. – **18** 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 vagy 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. – **19** G. Dekker: „Is a Reformed Belief Possible in the Post-modern Society?" in H. J. Hendrikus (szerk.): *Reformed Encounters with Modernity. Perspectives from three countries*, 2001, Stellenbosch: ISSRC, p. 150. – **20** Vö: Varga Zsigmond: *Görög–magyar szótár az Újszövetség irataihoz*, 1992, Budapest: Ref. Zsinati Iroda Sajtóosztálya, p. 792–794, 914. Ld. továbbá Philip Sheldrake: *A spiritualitás rövid története*, 2008, Budapest: Kálvin Kiadó,

p. 14. – **21** Vö. Philip Sheldrake: *A spiritualitás rövid története*, 2008, Budapest: Kálvin Kiadó, p. 23–36. – **22** *ibid*., p. 47–75. – **23** *ibid*., p. 76–104. – **24** *ibid*., p. 105–134. – **25** *ibid*., p. 105–163. – **26** Kálvin János: *A keresztyén vallás rendszere* (1559-es kiadás nyomán), Pápa, 1910, I. 2. 1, p. 40. (További utalásokat lásd az *Inst.* rövidítésnek megfelelően.) – **27** *Inst.* I. 2. 1. p. 41. – **28** *Inst.* I. 4. 3., p. 48. – **29** *Inst.* I. 2.2. p. 44. – **30** *Inst.* II. 7. 16. p. 345. – **31** *Inst.* II. 8. 23. p. 369. – **32** *Inst.* III. 1. 4. p. 517. – **33** *Inst.* II. 2. 6. p. 524. – **34** *Inst.* II. 2. 7. p. 525. – **35** *Inst.* I. 3. 3. p. 45. – **36** *Inst.* I. 5. 1. p. 49. – **37** *Inst.* III. 2. 7. p. 525. – **38** *Inst.* III. 2. 15. p. 535. – **39** *Inst.* I. 5. 9. p. 57. – **40** *Inst.* III. 2. 14. p. 533–534. – **41** *Inst.* I. 1. 1. p. 38. – **42** Megjegyezendő, hogy Kálvin a *theatrum mundi* metafora értelmezésében gyökeresen új felfogást juttat érvényre a nyugati gondolkodás történetében megjelent interpretációval szemben. Évszázadok tradíciójával ellentétes értelemben használja a *világ mint színház* kifejezést. *A világ mint színház (theatrum mundi)* irodalmi motívum úgy jelent meg legáltalánosabban, mint ahol az ember egy olyan *színdarabban* játssza a főszerepet, ami az isteni színjátékszerző által determinált. A *világ mint színház* metafora a legtöbb esetben az emberi élet hiábavalóságáról, és az emberi szerepkör bukásáról üzen (ld. Senecán, Marcus Aureliuson át a patrisztikus szerzőket: Chrysostomost vagy Augustinust, el egészen a keresztyén platonistákig, mint például Ficino). – **43** *Inst.* I. 14. 20. p. 165–166. – **44** Henry Beveridge (szerk.): *Commentary on the Book of Psalms* (Vol. IV.), Grand Rapids, MI: Baker Books, 2003. p. 148–149 (ld. a Zsolt 104,5–6-hoz írt magyarázatát). – **45** Henry Beveridge (szerk.): *Commentaries on the Epistle of Paul Apostle to the Romans*, Grand Rapids, MI: Baker Books, 2003, p. 70 (ld. a Róm 1,19-hez írt magyarázatot). – **46** *Inst.* I. 5. 1.p. 50. – **47** *Inst.* I. 5. 1. p. 49. – **48** Elise Anne McKee: „Contexts, Contours, Contents: Toward a Description of Calvin's Understanding of Worship", in *Calvin Studies Society Press,* 1995, p. 91. – **49** Kálvin János: *A keresztyén vallás alapvonalai* (1536.) ford. Nagy Károly, 1903, Budapest: Magyar Protestáns Irodalmi Társaság. – **50** Henry Beveridge (szerk.): *Commentaries on the Gospel According to John*, Grand Rapids, MI: Baker Books, 2003, p. 73 (ld. a Jn 13,31-hez írt magyarázatot). – **51** *Inst.* III. 1. 1. p. 513. – **52** *Inst.* III. 2. 24. p. 544. – **53** *Inst.* III. 2. 24. p. 545. – **54** *Inst.* III. 1. 3. p. 516. – **55** *Inst.* III. 11. 10. p. 14. – **56** *Inst,* III. 11. 10. és III. 1. 3. – **57** *Inst.* IV. 17. 1. p. 632. – **58** *Inst.* IV. 18. 19. p. 711–712. – **59** *Inst.* III. 2. 1. p. 511–519. – **60** *Inst.* III. 2. 30. p. 550–551. – **61** *Inst.* III. 2. 8. p. 527. – **62** A. A. van Ruler: *Theological work III.,* 1971. Nijkerk: Callenbach, p. 44.

DR. FEKETE CSABA

Református-unitárius énekeskönyvi párhuzamok a 19–20. században*

„Ismeretlen első kiadását [tudniillik az unitárius énekeskönyveknek] az irodalomtörténet Dávid Ferencnek tulajdonítja s 1570 táján keresi" – olvassuk valamennyi 19–20. századi magyar unitárius énekeskönyvben. Ez nem bibliográfiai vagy liturgiatörténeti adat, hanem Kanyaró Ferenc (1859–1910) és kora elképzelése. Elavult. Minden tekintetben. Korrigálása elmaradt, noha 1913-ban helyesbítette a jeles unitárius szerző, Borbély István (1886–1932), kimondván, hogy *„Dávid Ferencz* […] *nem szerkesztett, illetőleg nem adott ki unitárius templomi énekeskönyvet"*.[1] A szakirodalom az első unitárius énekeskönyvet nem 1570 táján keresi, unitárius énekeskönyvet csak a 17. századból ismerünk, hármat. 1602–1615 közötti az első,[2] 1632-ből való a második,[3] 1697-ben a harmadik

* Készült az OTKA K 73139 számú pályázat támogatásával.

kiadás[4] jelent meg. A kiadások unitárius számítása azért anakronizmus, mert Kanyaró Ferenc határozta meg először, hogy a legkorábbi, az addig 16. századinak vélt énekeskönyv kétségtelenül a 17. század elején jelent meg (nyomán egy ideig ezt 1607-re keltezték, holott ő 1610 körülinek is mondta később).[5]

16. századi unitárius énekeskönyv létezését az irodalomtörténet – főként Pirnát Antal határozott levezetése – elméleti oldalról cáfolta. Egyes unitárius irányzatokra 1570 táján 17. századi puritánjaink liturgiai közömbössége volt jellemző, így a *Miatyánkot is* elhagyogatták. Alaptalan Dávid Ferenc személyéhez és működéséhez kötnünk énekeskönyv vagy liturgia szerkesztését. A magyar reformáció első évtizedeiben az unitárius szertartás és éneklés az akkor formálódó közös óprotestáns gyakorlatra alapult. A Kálmáncsehi Márton mester elveszett graduáljával, Huszár Gál, Georg Hoffgreff meg Heltai Gáspár és Szegedi Gergely énekeskönyvével kezdődött sorozatot megkoronázta az Erdély ortodox református püspökei által szerkesztett Öreg graduál (1636). Gyaníthatjuk, hogy a liturgia fő vonásaiban, így éneklésben és énekekben a református-unitárius kapcsolat még a végleges elkülönülés után is megvolt valameddig, létező ellentétek közepette. Az eltávolodás idővel nőtt. Az is növelte, hogy a viták alábbhagyása után az unitáriusok újólag keresték önazonosságukat. Szertartásilag ennek eszköze jórészt közös protestáns énekek átírása volt. Bogáti Fazakas Miklós (1548–1591 után) Psalteriuma sem jelent meg (máig kiadatlan), szombatosok inkább használták. Az unitárius énekköltészet virágzása Thordai János (1597–1636) zsoltárfordításával (1627) szinte teljesen lealkonyult. Az evangélikus-református közös énekeskönyvi örökséghez nem mérhető a református-unitárius énekkincs átfedése, voltak azonban szerényebb mértékben közös vonások. Még azután is maradtak, mikor Szentábrahámi Lombárd Mihály (1683–1758) megújította 1749-ben az unitárius énekeskönyvet, azaz szövegét módosította, de szerkezetét meghagyta. Ez néhány évvel a kolozsvári 1744-es református énekeskönyv megjelenése után történt. Az egyidejű elmozdulás később ismétlődött, egészen a 20. századig. Az első példányból ismert (1602 és 1615 között megjelent) kiadástól lényegében változatlan maradt tehát a magyar unitáriusok klasszikus énekeskönyve 1800 tájáig. Akkor kezdődött az újonnan elfogadott nézetek szerinti átrendeződés. Függetlenültek korábbi gyakorlatuktól, nagyjából egy időben mindkét felekezetben. A szembenállások, illetve a felekezeti elfogultság (az unitárius vagy református jelleg vitatása) miatt a párhuzamokkal szinte egyáltalán nem foglalkozott a kegyességtörténet és szertartástan. Szinte máig maradtak félreértelmezések, mint Sinka György alaptalan szombatossá minősítése, mert éneke (*Seregeknek hatalmas nagy királya*, nálunk 207, ma az unitáriusok jelenlegi énekeskönyvében 109; RMDT II. 358) szombatosoknál is használatos volt.

A közös énekhasználat utolsó kiemelkedő pillére a magyarított genfi Zsoltárkönyv. A 17. század utolsó harmadától, azaz a *Vasvári béke* (1664) után hálaadásul, meg a református erdélyi fejedelem határozott elvárásának engedve (tehát nem egészen önként) az unitárius énekeskönyvnek éppen úgy integráns részévé vált a teljes *Psalterium Ungaricum* az 1697-es énekeskönyvtől fogva az 1777-es kiadásig (kéziratban is terjedt), mint előbb az evangélikus énekeskönyvnek 1635-től, majd a református énekeskönyvnek 1652-től.

Kényszerűségből mellőztem a *Kálvin időszerűsége* című tanulmánykötetbe készült áttekintésemben[6] a zsoltárok napjainkig terjedő használatának az unitárius énekeskönyv-

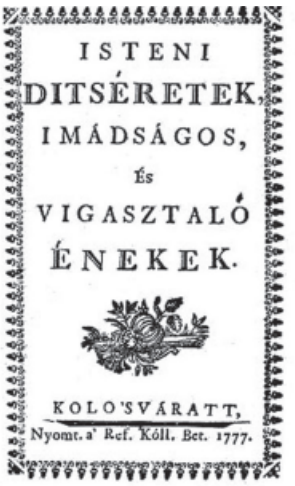
vekre kiterjesztett adalékait, mert 2008 őszén nem volt módom hiányos kutatásom kiegészítésére. Pótlom nagy vonalakban az akkor elhalasztottakat.

Majdnem egyszerre történt tehát éneklésbeli fordulat a 19. század első negyedében unitáriusoknál és reformátusoknál. Ezért beszélhetünk párhuzamokról. A reformáció hazai énekes és liturgikus hagyományaival szakított, teljesen liberális és racionális eszmék útjára tért az 1837. évi kolozsvári református énekeskönyv. Szintúgy az unitárius. A református lépésnek jó száz évvel korábbi előzménye volt. Zoványi P. György püspök indította el 1729-ben (a kolozsvári nyomdász kezdeményezése nyomán, illetve a küküllővári zsinaton). A kebelbeli lelkészek és gyülekezetek nemtetszésén megbukott. A várható ellenállás miatt a hagyománnyal való szakítást csak 1806-ban az egyházkerületek egyetértésével szerkesztett református énekeskönyv vihette dűlőre, de még ez is csak korlátozott mértékben. Sőt az 1877-től forgalmazott debreceni változat sem jutott el addig, mint az 1837-es kolozsvári reforménekeskönyv. Ezzel egy esztendőben, ugyanabban a református nyomdában adták ki új énekeskönyvüket unitárius atyánkfiai. Dallamok náluk legelőször ebben a kiadásban láttak napvilágot. Szakítottak ők is legsajátosabb hagyományukkal. Nem csupán újraszerkesztették, hanem gyökeresen megváltoztatták énekeskönyvük jellegét, tartalmát és szerkezetét.

A 19. század unitárius énekeskönyve

Aranyos-Rákosi Székely Sándor (1797–1852) unitárius tanár, majd püspök szerkesztette az örökségtől érzéketlenül elszakadó, romantikus eszmékhez igazodó új énekeskönyvet.[7] Szerkesztményének legutolsó, hatodik (szinte változatlan) kiadása 1913-ban jelent meg. Énekeskönyvi munkásságáról 1895-ben Boros György (1855–1941) teológiai tanár, majd unitárius püspök azt vélte, hogy számos ének az ő „saját költői lelkének a képmása, mert a dicséretek között alig van egy-kettő, amelyet újra ne öntött volna. Ezek őrzik nevét az unitárius egyházban. […] Énekes könyvünk legjobb darabjai ezek, melyeken az elme elmereng s a szív érzelme Istenhez emelkedik. A Székely Sándor énekei és átdolgozásai sokkal tüzetesebb tanulmányra érdemesek […] úgy költői formában, mint eszmei tartalomban rendkívül felette áll a Székely Sándor énekes könyve összes (öt) elődjének; dogmai kifejezései tisztultabbak és a modern unitarismus felé hajlók […] befolyása határozott nyeresége volt az énekeskönyvnek, de – nézetünk szerint – igen kedvezett a rationalismusnak a lyrai hangulat hátrányára…”[8]

Ez a vélekedés önmagában is igen jellemző a millennium korára. Megállapításai találóak. Azóta is sajnálatosan hiányoznak a szóvá tett tanulmányok. Az énekeskönyv egészére és az unitárius szertartástörténetre kiterjedő mai kutatási eredmény nem született a protestáns egyházak szaktudományában. Utoljára 1967-ben (elsősorban nem himnológiai, hanem irodalmi kiadványként) Stoll Béla, Tarnócz Márton és Varga Imre foglalta össze ismereteinket a Régi Magyar Könyvtár 17. századi sorozatában, kiadva az unitárius templomi és egyéb verseket, énekeket.[9] Unitárius szerzőtől Várfalvi Nagy Jánosé az énekeskönyvekről született utolsó áttekintés.[10] A Boros György által fölrótt himnológiai és liturgiai adósságot tehát nem igyekezett megszüntetni senki egyháza részéről, nem volt és nincs az erdélyi (hazai) unitáriusok éneklésének mai és átfogó értékelése. Dobszay Lászlónak a népéneket tárgyaló egyetemi jegyzete sem említi az


ISTENI
DITSÉRETEK,
IMÁDSÁGOS,
ÉS
VIGASZTALÓ
ÉNEKEK.
KOLO'SVÁRATT,
Nyomt. a' Ref. Kóll. Bet. 1777.

1. ábra
Református nyomdában készült, még a klasszikus (17. századi) szerkezetet és tartalmat őrző, az 1749-es kiadással egyező szövegű unitárius énekeskönyv

unitárius énekeskönyveket. Okkal, mert az apróbb egyházak újabb keletű, különféle nyugati énekeskönyvekből egyenetlen szinten átvett énekei nem hasonlíthatók a hazai baptisták énekeskönyvének szintjéhez sem. Az unitáriusoknak azonban vannak történeti és közös protestáns gyökereik, legtöbb közük a református énekanyaghoz van, ennek ellenére a református énekeskönyvi irodalommal való mai összehasonlítás is hiányzik. Nem kapott ez helyet Csomasz Tóth Kálmán kézikönyvében és tanulmányai sorában sem.

Székely Sándor lelkész-tanár korában, irodalmi pályafutása delén, mint romantikus eposzok szerzője vitte dűlőre az új énekeskönyv munkálatait. A korábbi (ismereteink szerint utoljára 1777-ben megjelent) énekeskönyvből hagyott *negyvenhét* éneket.[11] A kiirtott énekek főleg 16. századiak. A *képzelt* (és bizonnyal nem létezett) első kiadástól számítja ő is a többi kiadást.

Kétszázkilencvenkilenc korábbi ének maradt meg a 19. századra, az is töredékesen. Elvetette a genfi zsoltárok nagy többségét az irodalmár-szerkesztő. Mint a reformátusok. *Harmincnégy* zsoltárt meghagyott. Új énekeket írt és íratott. Ő maga epikus költeményeiről lévén nevezetes, de lírai alkotóereje sem hiányozván, hatvanháromból *tizenhét* ének saját szerzeménye. Belőlük – módosítva – máig megmaradtak (lásd a függelékben a mutatót). Újakkal együtt 114 dicséret + 34 zsoltár, összesen *száznegyvennyolc* sorszámozás nélküli tétel alkotja az új stílusú énekeskönyvet. Szerzőségi adatokat sehol nem találunk. Az utolsó (1913-as) kiadásban már van négy új ének is új dallammal, ezek mind átkerültek a következő szerkesztménybe, és mai napig meg is maradtak.

Főként az 1837-es énekeskönyv utolsó, hatodik kiadásából (1913) vettem adataimat. Az első–ötödik kiadás példányainak átvizsgálását (ép példány hiányában) csupán részben végezhettem el. Itt elsősorban a zsoltárokkal kapcsolatos adatokra összpontosítok. Az apasztás után hírmondónak megmaradt, de (a reformátusokkal egyezően) külön címlappal[12] és külön mutatóval közölt genfi zsoltárok ekkor még erősen meg-

határozzák a 19. századi unitárius énekeskönyv jellegét. Zárójelben a Szenci Molnár-féle eredeti, majd kettőspont után a meghagyott strófák számát is megadom. Azoknak a zsoltároknak, amelyeknek minden strófája megmaradt, csak a **félkövér** sorszámát adom meg; Ø jelöli azt a három zsoltárt, amely fölött sem dallamot nem közöl, sem *ad notam* hivatkozást; ♫ után a szám mutatja, melyik zsoltár dallamára énekelték, mert nem mindegyiket saját dallamával találjuk, vagy nem arra énekelték, amelyikre készült.

1, 5 (12:9), 8 (9:8), **16**, **19**, **23**, **24**, 25 (10:8), 30 (8:6), **33**, Ø 34 (11:9), 38 (21:8), 42 (7:5), 50 (9:5), **61** (♫ 38), 62 (♫ 24) (8:4), **65**, 66 (10:3), 75 (6:4), 77 (11:4), 84 (6:4), 86 (♫ 77) (9:6), 89 (20:3), **90**, Ø **100**, 103 (11:8), 105 (24:3), 119 (88:16), Ø **125**, **130** (♫, Haydn), 135 (♫ 75) (12:5), **138**, 141 (13:6), **146**. Tizennégy teljes, és húsz megcsonkolt zsoltár maradt tehát az énekeskönyvben. A meghagyott zsoltárverseket azonban nem írták át. Valamennyi dallama kiegyenlítve, illetve átritmizáltan, magyarosnak vélt stílusban, ütemekbe erőltetve, hajlításokkal és helyenként változtatásokkal (torzulásokkal) jelent meg, az 1837-es kolozsvári református énekeskönyv szerint.

A magyarított genfi zsoltárok maradandó hatását mutatja, hogy egyes dallamok *ad notam* utalásokban is találhatók, méghozzá olyan zsoltárok is, amelyek nincsenek benne az énekeskönyvben, tehát fejből ismert voltukra kellett támaszkodnia a szerkesztőnek, kántornak és a gyülekezeti éneklésnek. Nem kevesebb, mint tizenegy ének hivatkozik a 42. zsoltár dallamára. Ezzel együtt a zsoltárok dallamára való utalások a következők:

19,[13] 25,[14] 34 (♫ nincs),[15] 38,[16] 42,[17] 43 (♫ nincs),[18] 60 (♫ nincs),[19] 65,[20] 66,[21] 75,[22] 77,[23] 79 (♫ nincs),[24] 84,[25] 90,[26] 92 (♫ nincs),[27] 138,[28] 146.[29] A lábjegyzetben megadott énekkezdet alapján tájékozódhatnak, akik valamelyik kiadást vizsgálják.

Nem csupán egyes zsoltárdallamok közlése hiányzik. Van több olyan régi vagy újabb ének 1837-ben, amely előtt szintén sem *ad notam* hivatkozást nem közöl, sem dallamot. Például ilyen a Skarica Máté (vagy Sztárai Mihály?) 146. zsoltára, *Drága dolog az Úr Istent dícsérni* (RPHA 291); *Örvendezzünk örömünkben* (Ez az *El-bé mégyünk = Ím, béjöttünk* RPHA 329 átalakítása). Az énekek ekkor még hosszabbak, nem nyúlfarknyiak. Általában négy–nyolc strófásak. A leghosszabbak közül kilencstrófásak: *Hallgassuk figyelmetesen* (hagyományos böjti himnusz, RPHA 509); *Könyörülj, Úr Isten* (az 51. zsoltár parafrázisa, Töredelmesség felirattal); *Miatyánk, kit fenn ragyogó magasság.* – Tízstrófásak: *Az egy Istent szívből hisszük; Dicsőítünk és tisztelünk* (Jézus szent céljai felirattal); *Úr Istennek szent Fia* (a Jer mindnyájan örüljünk változata). Leghosszabb a *Szent vagy, Isten, szent vagy,* ez huszonhárom strófás.

Föntebb volt már említés arról, hogy az 1837-es énekeskönyv volt az első a magyar unitáriusok történetében – kivéve a mindig dallammal közölt genfi zsoltárokat –, amelyben dallamokat találunk, a föntebb említett hiányosságokkal. Dallamtörténetileg a helyzet még hátrányosabb, mint a reformátusoknál, ahol 1744-től Kolozsvárott és 1778-tól Debrecenben is dallammal jelentek meg a dicséretek.

A hagyománnyal itt még – a romantikus irodalmi eszmények ellenére – nem teljes a szakítás. Maradtak olyan himnuszok és kanciók, amelyek a protestáns örökséget jellemzik. Úrvacsora utánra megvan (dallam és dallamutalás nélkül) az elbocsátó dimissio vagy benedictio: *Menjetek el békességgel.* Elmaradt azonban a korábbi időkben használatos huszonöt antifóna, ezzel szűnt meg a graduális éneklés unitárius változata (kivéve

a Passió soha meg nem szűnt éneklését). A magyar gregorián örökség felszámolásában is majdnem egy úton jártak a reformátusokkal. Nagyon meggyérült a legsajátosabb unitárius hagyomány, eltűnt az énekeskönyv korábbi szerkezete. Az alkalmiság, a protestáns énekeskönyveket szükségtelen és gyönge éneki zöngeményekkel elárasztó divatja itt is jelentkezik, mint a református énekeskönyvekben.

Végezetül még egyszer említenünk kell a történeti és nyomdatörténeti kapcsolatot. 1705 után elvesztvén saját nyomdájukat, ez az 1837-es unitárius énekeskönyv is református nyomdában készült, mint ahogyan már előzőleg egy Kolozsvárott 1761-ben, illetve egy másik Debrecenben 1775-ben.[30] Ennél több történt. 1837-ben unitárius atyánkfiai az eltorzított zsoltárdallamokat tőlünk reformátusoktól vették át változtatás nélkül, és Szenci Molnár Albert meghagyott zsoltárainak szövegét is. Ők többet meghagytak két zsoltárral, ennyi az unitárius és a református változat között a különbség. Azaz a reformátusok kettővel többet töröltek attól fogva az erdélyi református énekeskönyvből. Szintén az énekeskönyv végén találjuk itt is a Psalteriumot, ahová ezeket a reformátusok akkor száműzték. Ebben tehát az összefonódás teljes. A liberális zsoltárkritika nem unitárius, hanem református talajon született. Az eltorzult dallamokat és a lejegyzés esetlenségeit is az akkori református eszmeiség produkálta (lásd a 2. ábrát). Ha a mai unitárius énekeskönyvben furcsálljuk a zsoltárok és dicséretek dallamának alakját, ne feledjük, hogy azok legalább annyira gyökereznek református előzményekben, mint unitárius módosításokban.

A zsoltároknak a református énekeskönyvből való kihagyogatása Erdélyben csak az 1996-os (világtalálkozós) énekeskönyv harmadik kiadásában szűnt meg (Kolozsvár, 1999). Restituálódott. Unitárius atyánkfiainál konzerválódott az 1837-es állapot, sőt a hanyatlás, amelyet akkor ők bizonnyal haladásként könyveltek el, folytatódott a következő, 20. századi, mai napig használatos énekeskönyvben.

A 20. század unitárius énekeskönyve

Verselő vénája a legújabb, azaz még ma is használatos énekeskönyv szerkesztőjének szintén volt, ő azonban nem számított a korabeli szépirodalomban olyan elismert szerzőnek, mint elődje. Pálffi Márton[31] annál inkább törekedett a korábbi cél tetemes meghaladására, legalább mennyiségileg. Minimalizált, gyökeresen átdolgozott. Az addig meghagyott énekeket újólag megnyirbálta. Így érte el azt, hogy az énekeskönyv mintegy harmada *egyetlen strófás* ének (összesen kilencvennyolc).[32] Habár kétszeresére nőtt az énekek száma a korábbihoz képest (az előszó ezzel mintegy kérkedik), terjedelemre felényi a megújított énekeskönyv. Napjainkig változatlanul így is maradt, de közben történtek apró változtatások és bővítések.

Átírva, átírva, átírva. Ahol ez a sűrűn ismétlődő megjelölés hiányzik, ott is általánosak az apróbb vagy tetemesebb változtatások a meghagyott énekekben. Világosan kimondja az énekeskönyv előszava, hogy eldöntötték az unitárius zsoltárhagyomány megrostálását: „ami nem bírta meg a tatarozást, inkább egészen átírtuk". Ebből következően a legutolsó (2006-os) kiadásban Bogáti Fazakas Miklós zsoltárköltészetét összesen *tíz* zsoltár *huszonhat* strófája képviseli (1924-től még eggyel több zsoltár és eggyel több strófa volt; lásd a mutatót a függelékben). Thordai János zsoltáraiból sem bővebb a válogatás.

Tíz zsoltár *huszonhét* strófája kapott kegyelmet. Összesen maradt így húsz unitárius zsoltárparafrázis ötvenhat strófája, közöttük alig van érintetlen állapotú.

Összehasonlításra főként az 1924. évi énekeskönyv 2. (1937), 4. (1944) és 6. (2006) kiadását használtam (az első kiadásból eddig nem sikerült tanulmányoznom ép példányt, s 2001-es kiadást sem láttam). A 2. kiadásban 304 az énekek száma. Időközben a mostani elrendezés szerint az énekeskönyv végéhez függesztett 305–322. számú új énekekkel bővült a gyűjtemény, egyes énekeket elhagytak, majd pótoltak, és dallamokat is újonnan szerzettel váltottak fel. Szerzői megjelölések vannak, néhol hiányosak, másutt elavultak vagy tévesek, mutató nincs egyetlen kiadásban sem. Alább a függelékben ezt pótlom, amennyire a kutatás mostani állása ezt megengedi.

Ebben az új 20. századi énekeskönyvben most összesen 322 ének van, Kölcsey *Himnusza* és Vörösmarty *Szózata* az utolsó kettő. Így kereken 320 gyülekezeti énekből áll. 1924 óta a leghosszabb közöttük az egyik temetési, a halott úton kísérésére alkalmas ének, ez tizenkét strófás (289). Van egy kilencstrófás (166), három nyolcstrófás (121, 168, 290) és hat hétstrófás ének (127, 134, 156, 157, 252, 280). A többi két-négystrófás, jóval ritkábban van öt vagy hatstrófás. Ennek a felfogásnak a hátterét visszafelé nyomozhatjuk a 18. századig. Már Zoványi György református püspök felfogásában és reformtervében megtaláljuk azt az érvet, hogy nem növelni, hanem csökkenteni kell az énekek mennyiségét, a kevesebbet tanulják meg jól, és az éneklés megjavul. Ennek ellenkezője történt. Az egyre kevesebb éneket énekelték és éneklik egyre gyarlóbban.

Zsoltárok tekintetében a helyzet tovább romlott a 20. századeleji előzményhez képest. Nagyjából ugyanannyi a zsoltár, vegyesen, és a bibliai szöveghűség szóba sem jött az irodalmi (vagy úgymond költői) érvek és elvárások árnyékában, amelyek az átdolgozást igazgatták. Az itt következő összeállítás tartalmazza zárójelben a strófák számát is. Mint alább a mutatóban, Szenci Molnár Albert átdolgozását jelenti a ᵃSzMA.

1. zsoltár: 176 Bencze Domokos verse (3) ♫ 124. genfi zsoltár
[1924: Jékeli Aladár verse, ♫ Erdős Mihály, ez most → 111]
5. zsoltár: 178 ᵃSzMA (4) ♫ 5. genfi zsoltár
6. zsoltár: 179 Rédiger Géza verse (4) ♫ Iszlai Márton
8. zsoltár: 180 ᵃSzMA (4) ♫ 8. genfi zsoltár
13. zsoltár: 181 Rédiger Géza verse (3) ♫ Iszlai Márton
16. zsoltár: 319 ᵃSzMA (3) ♫ 16. genfi zsoltár
21. zsoltár: 182 Thordai János verse (4) ♫ anonymus
22. zsoltár: 183 Bogáti Fazakas Miklós verse (1) ♫ »régi egyházi ének«
23. zsoltár: 184 ᵃSzMA (3) ♫ 23. genfi zsoltár
24. zsoltár: ᵃSzMA (3) ♫ 24. genfi zsoltár
25. zsoltár: 185 ᵃSzMA (3) ♫ 25. genfi zsoltár
33. zsoltár: 186 ᵃSzMA (4) ♫ 33. genfi zsoltár
34. zsoltár: 187 Thordai János verse (3) ♫ Bartók M. gyűjteménye
38. zsoltár: 188 ᵃSzMA (4) ♫ 38. genfi zsoltár;
208 ᵃSzMA [a 21–22. strófa szabad parafrázisa] ♫ 38. genfi zsoltár;
285: SzMA (2) [21–22. strófa] ♫ 38. genfi zsoltár
42. zsoltár: (1) 189 ᵃSzMA (5) ♫ genfi zsoltár;
270 Bogáti Fazakas Miklós verse (1) ♫ 82 »régi unitárius egyházi ének«

43. zsoltár: 2 ᵃSzMA (4. strófa) ♫ 43. genfi zsoltár
47. zsoltár: 190 ᵃSzMA (3) ♫ 47. genfi zsoltár
57. zsoltár: 274 Bogáti Fazakas Miklósverse (1) ♫ Kozma Miklós
60. zsoltár: ᵃSzMA (2) ♫
61. zsoltár: ᵃSzMA (3) ♫ 38. genfi zsoltár
62. zsoltár:[33] 177 SzMA (2) ♫ 24. genfi zsoltár
65. zsoltár: 192 ᵃSzMA (4) ♫ 65. genfi zsoltár
66. zsoltár: ᵃSzMA (4) ♫ 66. genfi zsoltár
70. zsoltár: 193 Thordai János verse (4) ♫ régi egyházi ének (1607)
72. zsoltár: ᵃSzMA (4) ♫
75. zsoltár: 195 SzMA (4) ♫ 75. genfi zsoltár
77. zsoltár: 196 SzMA (4) ♫ 77. genfi zsoltár
79. zsoltár: ᵃSzMA (3)
84. zsoltár: 198 ᵃSzMA (3) ♫ 84. genfi zsoltár
86. zsoltár: 197 SzMA (1) ♫ 77. genfi zsoltár
90. zsoltár: 194 ᵃSzMA (2) [8–9. strófa] ♫ 90. genfi zsoltár;
199 SzMA (4) [1–2, 5, 7. strófa] ♫ 90. genfi zsoltár
100. zsoltár: 200 Bogáti Fazakas Miklós verse (3) ♫ Bartók M. gyűjteményéből;
201 ᵃSzMA (4) ♫ 100. genfi zsoltár
105. zsoltár: 202 ᵃSzMA (3) ♫ 105. genfi zsoltár
123. zsoltár: 203 Bogáti Fazakas Miklós (2) ♫ → 55 angol korál
125. zsoltár: 275 Pálffi Márton parafrázisa (1) ♫ 65. genfi zsoltár
130. zsoltár: (1) 204 ᵃSzMA (3) ♫ 130. genfi zsoltár;
205 Thordai János (4) ♫ Tinódi Sebestyén
131. zsoltár: 206 Bogáti Fazakas Miklós verse (5) ♫ anonymus (→ 244 »régi«)
132. zsoltár: 212 Thordai János verse (2) ♫ Régeni Áron
133. zsoltár: Thordai János verse
135. zsoltár: 191 SzMA (2) ♫ 75. genfi zsoltár
136. zsoltár: 207 Thordai János verse (4)
♫ »régi egyházi ének« [*Emlékezzünk ez napon* ♫ RMDT I. 193]
137: zsoltár: ᵃSzMA (4)
138. zsoltár: 209 ᵃSzMA (3) ♫ 138. genfi zsoltár;
246 ᵃSzMA (2) [a 3–4. strófa parafrázisa] ♫ 138. genfi zsoltár
143. zsoltár: 210 Thordai János verse (3) ♫ »régi egyházi ének«
146. zsoltár: 211 ᵃSzMA (4)
♫ [Ráday Pál éneke: *Ó, áldandó Szentháromság,* RMDT II. 349]

*

Harminc genfi zsoltár mintegy szászhét (többnyire átdolgozott) strófája maradt meg Szenci Molnár Albert Zsoltárkönyvéből, melyet az unitárius énekeskönyvek 1697–1777 között teljes alakjukban felöleltek, és feltehetően unitárius atyánkfiai 1837-ig énekeltek. Lecsökkenve is csaknem kétszerese ez a sajátosan unitárius zsoltárköltészetből megtűrt mennyiségnek.

A Psalterium megcsonkításán túl vannak még más hasonló vonásai is annak, ahogyan a két felekezet viszonyul a 19–20. században a gyülekezeti éneklés szertartásban

tapasztalható lanyhulásához, visszaszorulásához, valamint az örökölt énekek megkurtításához, könyörtelen átdolgozásához. „A szövegek annyira megrövidültek, hogy egyfolytában az egészet el lehessen énekelni, záróéneknek ne maradjon" – mondja az előszó 1924 óta. Tehát legfeljebb néhány strófás éneket énekeltek el végig, valamivel hosszabbat megosztottak, mint szintén a református gyakorlat helyenként még ma is, két vagy több részben énekeltek el, vagy csak az ének első strófáját. Nem volt olyan hatásos szakértő és őrködő teológus, aki figyelmeztette volna a liturgia és az énekeskönyv gondviselőit arra, hogy a gyülekezet éneklésében az egystrófás énekeknek nagy a veszélye. Mire belelendülhetne a gyülekezet, akkorra már vége. Énekkarnak sem könnyű; csak felkészülés, belegyakorlás árán képes jól elénekelni néhány soros éneket hosszabb imádság, különösen hosszabb prédikáció, azaz veszteg ülés és beszédre figyelés után. Azonnal készen kell lenniük hangilag és lelkileg, hogy ne lélektelenül, lendületlenül zendüljenek meg. Keveset éneklő gyülekezetnek ez még sokkal nehezebb. Mégis ezt várja el a szertartást egyedül megszabó prédikátor, sőt még az ágendáskönyv is (említvén, hogy lehetőleg végig énekeljék az éneket, de a megnevezett példa általában két vagy három strófa). Ezért adom meg az alábbi mutatókban a fontosabb énekek meghagyott strófáinak számát.

Nos, az unitárius énekeskönyv zömében kevés strófás énekekből áll, és vannak invokációnak, zárónak stb. szánt néhány soros egystrófásak. Az előszó utalása szerint ez kapcsolódik az elszegényedő liturgiához, amikor a fennálló ének szokása megszűnőben volt, a szerkesztő ezen is segíteni igyekezett. Lássuk ennek két példáját. Az első kezdő ének (155), ismert karácsonyi énekünkből ennyi maradt. A második záróének, kivágás Thordai János énekéből (269), 241. énekünk dallamára énekelhetjük.

Jer, mindnyájan örüljünk,
És ünnepet szenteljünk,
Mert született Úr Jézus nekünk. (155)

Úr Isten, kelj fel, kezed emeld fel, neved dicsőitsd meg,
Nagy irgalmaddal és hatalmaddal minket szabadíts meg. (296)

Az énekeskönyv tekintélyes részét író és átíró Pálffi Márton két énekét is lássuk még, hogy legyen viszonyítási alapunk. Az első a téli énekek csoportját zárja, a Mennyben lakó én Istenem (egykor Pósa Lajos versikéi miatt igen elterjedt) református ének dallamára éneklik. Szóismétlésesríme (váljék | váljék) ily rövid énekben nem vall kirobbanó költői leleményre, annál jobban túlteng költői szabadsága. Úgy kívánja a sor hosszúsága, és jobb megoldás nem sikerült, hát nem sereglik a nép, hanem seregellik. Előtte azonban (a Hallelujah! énekei között sem ritka költői manírként) éppen nem sereg éneklendő a szép hosszú alakú szó után, mert ott meg kelleténél rövidebb a sor, hanem (megcsonkítva) serg. Mint 471. énekünkben (Lám, a Sátán serge talpon). Fordítás a második példa. A hétköznapi énekek között Henry Francis Lyte (1793–1847) énekének (nálunk 511) az Áprily Lajosénál sokkal szabadabb és kivonatosabb változatára bukkanunk. Szintén William Henry Monk (1823–1889) dallamára éneklik, mint mi. Nos, ilyen új énekek kedvéért hagyták el 1924-ben erdélyi unitárius atyánkfiai addig még meglévő énekeiket.

Búcsúszóra kicsiny ser'ged,
Uram, összeregellett.
Áldott légy, hogy megtartottál,
Mindig, mindig velünk voltál,
Add, Uram, hogy megtarthassuk
Mindazt, amit itt hallottunk,
Minden cseppje vérré váljék,
Belőlünk hogy ember váljék. (249)

1. Maradj velem, már nő az alkonyat,
Bús esthomály bús árnyat bontogat,
Fátylat terenget már a félelem,
Oh, védelemnek Atyja, légy velem.
2. Maradj velem, ne úgy, mint idegen,
Kit erre visz az útja s beizen.
Nem mint vendég, ki csak beszól s megyen;
Örök lakómként, úgy maradj velem.
3. Ne, mint olyan, ki számadásra von;
Úgy jöjj, gyógyító írral ajkadon,
S gyógyíts meg. Enyhíts nagy keservemen,
Én orvosom, jövel s maradj velem. (98)

Hozzáférhetősége erősen korlátozott, ezért közlöm az énekeskönyv előszavát is (2. függelék). Hasonló vonás még, hogy az ének eltűnőben van az élet mindennapjaiból, akárcsak nálunk reformátusoknál. Ezért írja az unitárius énekeskönyv legutolsó lenyomatának előszavában dr. Szabó Árpád püspök (Kolozsvár, 2006. október): „Azt szeretnénk elérni, hogy az éneklés részévé legyen nem csak ünnepi alkalmainknak, de hétköznapi életünknek is."

Elemzésre kiválóan alkalmas Pálffi Márton érdekes – és ugyanakkor teljesen korához kötött – szerkesztői nézetekről tanúskodó írása (1. függelék). Szerkesztés közben keletkezett. Több megfogalmazott követelménye eltér a megvalósult énekeskönyvtől. Valószínűleg a bizottsági munka folyamán leszavazták, vagy nem voltak képesek teljesíteni kitűzött céljukat. Közölt szemelvényei, együtt a föntebb idézett két énekével, alkalmat adnak stílusának és bővebben ki nem fejtett teológiai álláspontjának tanulmányozására. Jelenleg nem ismeretes, hogy maradtak-e dokumentumok, amelyek alapján ez az énekírási és szerkesztési folyamat részleteiben feltárható volna. Az író (későbbi püspök) különben igen érdekes személyiség és sokoldalú, akkor még tanár volt. Feltűnik – éneket és egyházi zenét tekintve – laikus voltának hangoztatásával együtt magabiztossága és a thalykálmános időkből való kuruckort eszményítő beállítottsága, az akkori (Trianon utáni) idők romantikus magyarkodása. Nem csak eszményít és hangoztatja a templomi énekek magyarosítását (pedig ekkor már nem hitték a verbunkost ősmagyarnak), az énekeskönyvben mai napig megvan az akkor beszerkesztett, Te vagy a legény, tyukodi pajtás dallamára írott ének. Emellett a házi, otthoni és munka közben való zsoltáréneklés gyermekkori emlékeiben is megjelenik, hogy nem Bogáti Fazakas

vagy Thordai János, hanem Szenci Molnár zsoltárait énekelték tűz mellett, elalvás előtt és a mezőn.

Az énekek filológiai elemzése a különböző változatok egyre nagyobb eltávolodását mutatja az eredetitől. Itt nincs mód ennek részletezésére. Az unitárius örökséggel való efféle mostoha bánásmód közepette a Szenci Molnár Albert zsoltáraiból vett szemelvények, bármily töredékesek legyenek, mégis tekintélyes helyet foglalnak el mai napig az énekeskönyvben. Ez a vázolt teológiatörténeti és kegyességtörténeti átalakulás folyamatában megérdemli a számontartást. Hozzá kell tennünk, hogy magyarországi evangélikus atyánkfiai 1982-es énekeskönyvéhez képest így is többszörös mértékben van jelen a genfi zsoltár az erdélyi unitáriusoknál.

Alább szintén függelékben (3. és 4.) pótlom a föntebb már említett mutatókat. Ezekben kényszerűen sok ma még a hiány. Nem sikerült elég forrást használnom vagy a hiányzó forrásokat pótolnom, hogy valamennyi adatot tisztázhassam. Azért is hiányosak az adatok, mert már az 1837-es énekeskönyv sem örökítette meg ezeket pontosan, a 20. századi utód is csak elnagyoltan tisztázta, a későbbi korszerűsítést, szakmai aprómunkát pedig azóta senki nem végezte el. Ezért szerepel több hibás azonosítás még ma is, ezek részben a református énekeskönyvekből származnak. Ilyen az, hogy Dávid Ferencnek tulajdonítják Huszár Gál énekét. Ezt mi sem helyesbítettünk énekeskönyvünkben 1975 óta. Csomasz Tóth Kálmán azelőtti nagy munkájában is (Régi Magyar Dallamok Tára I. Budapest, 1958.) ezt találja az érdeklődő. Nevetséges tévesztés, hogy Kálmán Farkas korának tipikus dallamát Szegedi Gergelynek tulajdonítják. Szügyi József békési kántor írta az 1921-es énekeskönyvbe, ott megtalálhatni szerzőségét. Sajnálatos mulasztás, hogy ez a hiba az 1996-os világtalálkozós énekeskönyvben ismétlődik, ennek javított kolozsvári kiadása sem helyesbítette 1999-ben. Szintén jellemző az egykori megítélésre, hogy *régi magyarnak* tekintik az énekeskönyv szerkesztői Tihanyi (Luttenberger) Ágostnak a népszínművek szokásos stílusában alkotott dallamát, holott ez csak 1890-ban keletkezett. Ez is, több ének járványos elterjedtsége is hasonló unitáriusok és reformátusok között. Kivéve azt, hogy az ébredési és a vasárnapi iskolai mozgalom énekeinek hatása náluk sokkal gyérebben észlelhető.

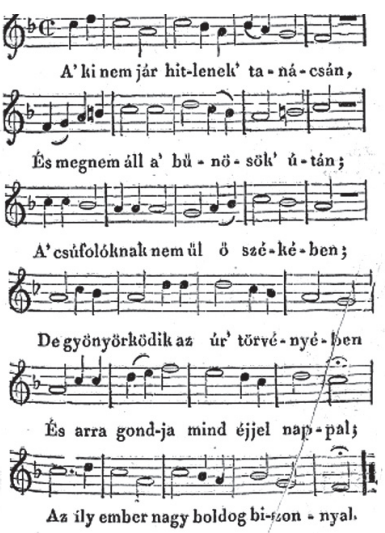
További bizonytalanság, hogy nem tudjuk, milyen unitárius gyűjtemény lehet a *Bartók M.*-féle. Valószínűleg 18. századi (esetleg 17. századi) kézirat, amelynek mai holléte ismeretlen, megléte is bizonytalan. Tartalmazott-e dallamokat? Nem tudhatjuk biztosan a hivatkozás ellenére sem. Szintén nem tisztázott a szakirodalomban, hogy pontosan milyen kiadvány a jelölt források között található kolozsvári 1622-es szász unitárius graduál. Valószínűleg nyomtatott *kancionálé.* Vagy a Kolozsvárott 1620-ban megjelent Valentinus Radecius superintendens (†1632, Kolozsvár) szerkesztette *Geistliche Gesänge*,[34] vagy esetleg ennek mára elveszett későbbi kiadása, amelyről könyvészetünknek jelenleg nincsenek adatai. Gondolhatunk azonban az ebben található 135 német és 2 latin ének későbbi kéziratos másolatára is, amelyből magyar ajkú gyülekezeteknek valaki énekeket fordított. Az énekeskönyvekben nem ritka a hivatkozás régi énekekre, dallamokra, régi énekeskönyvre, ez itt sem hiányzik (lásd a mutatót a 4. függelékben). Nem mindig dönthető el, hogy pontosan milyen kiadásra vonatkoznak ezek a hivatkozások. Az 1607-es évszám föltüntetése azt jelenti, hogy ez az első ismert unitárius énekeskönyv lehet (ez 1602–1615 között jelent meg). Ebben viszont nem lévén dallamok, dallam fölötti

megjegyzésként nem tudjuk értelmezni, ha csak nem olyan később keletkezett kéziratos másolatról van szó, amelybe már dallamokat is lejegyeztek utólag. Helyenként lehetséges az is, hogy a Székely Sándor szerkesztette 1837-es énekeskönyvre utal vissza Pálffi Márton. Ebben már voltak dallamok.

Néhány példa mutatja (3–6. ábra), hogy a könnyen felismerhető dallamok mennyire más lejegyzésben maradtak meg, mint ahogyan mi ismerjük ezeket, illetve ahogyan más forrásban találjuk. Kevés az adatunk, hogy eldönthessük, valóban módosult dallamvonalú változatokról van-e szó, amelyet később pontosan rögzítettek. A kolozsvári református énekeskönyv dallamjegyzése is kétes értékű. Hasonlóan eltorzított és módosított hugenotta dallamok a 19. században egyes francia énekeskönyvekben is fölbukkantak, esetleges külföldi hatásra is gondolhatunk. Erdélyben az unitárius kántorok szándékos módosításai, ha voltak, korábbi hibás lejegyzésekkel keveredhettek. A 20. századi új unitárius dallamok, amelyekre alább a függelékben is több utalás van, részben hasonló stílusúak és lejegyzésűek, feltételezhető, hogy mint az énekverseken, úgy a dallamokon is szabadon és jelölés nélkül módosítottak koruk ízlése szerint. Így keletkezhetett a 42. zsoltár dallamának moll változata.

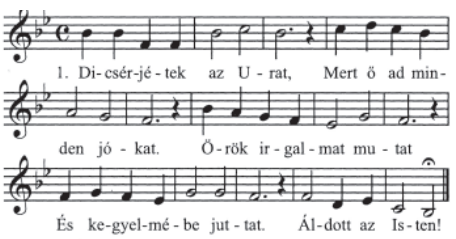
*

Reformátusoknak szóló intő példaként érdemes tanulmányoznunk az itt közölt adalékokat. Láthatjuk belőlük, hová juttatnak azok a törekvések, amelyek nálunk kezdődtek, és időről időre visszatérnek. Napjainkban is jelen vannak. Eszményítik és élesztgetik a hanyatlás évtizedeinek gyakorlatát. Nyomukban mi jár? Még kevesebb ének, megkurtított és átdolgozott ének, örökségünk még létező maradványának elvetése, szertartási nemtörődömség, kántoraink szolgálatának meg az énekeskönyv ügyének mellőzése. Unitárius atyánkfiai között, akik hozzánk képest is kisebbséget alkottak és a

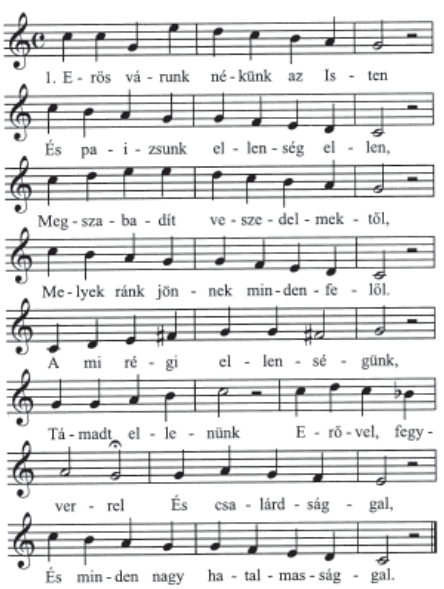


2. ábra
Az első zsoltár jellegzetesen átritmizált és hajlításokkal kiegészített dallama a kolozsvári 1837-es református és az ugyanakkor és ugyanott készült unitárius énekeskönyvben

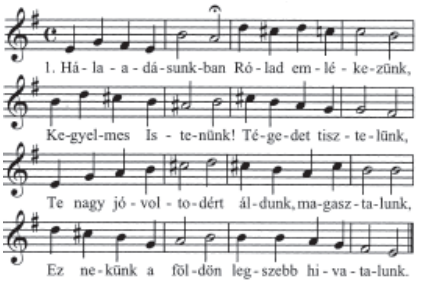
múlt századokban tovább zsugorodtak, bár kiváló tudósokban, tanárokban nem szűkölködtek, nem nagyon volt szertartás és éneklés terén Maróthi György, Ivánka Sámuel, Karácsony Sándor, Árokháty Béla, Csomasz Tóth Kálmán Ádám Jenő vagy Gárdonyi Zoltán szabású és meghatározó személyiség, olyan kvalitású diplomás egyházi zenész, hídszerepet vállaló tudós lelkipásztor és hatásos nevelő, mint a felsoroltak. Nem volt, aki himnológiával, liturgiával, énekléssel élethivatásszerűen, iskolát alkotó szinten foglalkozzék. Ezért náluk nem fordult meg a nálunk is már a 18. században elkezdődött folyamat. Náluk azóta ugyanez termett két énekeskönyvet (1837-ben és 1924-ben). Nem fordult meg olyan kiadvánnyal éneklésük ügye, amilyen nálunk az 1948-as református énekeskönyv. Ők láthatóan megrekedtek az 1900 táján elterjedt hanyatló, értékválságos idők szemléletében, nem léptek túl ezen a 2000. év után sem. Erre mutat rá a függelékül közölt tanulmány és előszó, meg a mutatókban feltáruló kép.



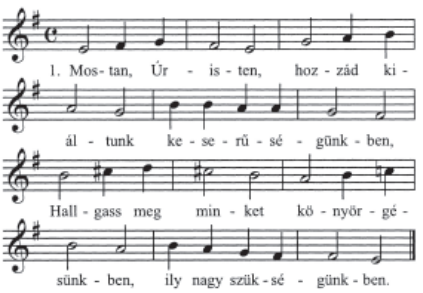
3. ábra
351. énekünk (Emlékezzünk ez napon) 16. századi dallamának változata,
a mai unitárius énekeskönyvben 207.



4. ábra
390. énekünk (Luther: Ein feste Burg) 16. századi dallamának változata,
a mai unitárius énekeskönyvben 213.



5. ábra
380. énekünk (Semmit ne bánkódjál) 16. századi dallamának változata,
a mai unitárius énekeskönyvben 225.



6. ábra
241. énekünk (Szent vagy örökké Atya Úr Isten) 16. századi dallamának változata,
a mai unitárius énekeskönyvben 244.

1. függelék

Pálffi Márton (1873–1936): Énekeskönyvünk új kiadásához
Megjelent: Keresztény Magvető LIV (1922) 98–104

Hosszas bevezetés nélkül röviden csak annyit, hogy énekeskönyvünk új kiadása – *készül,* komolyan készül. Ismertetésére máskor kerítünk módot, ha már egyszer igazán túl leszünk az előkészítésen. Az előkészítő bizottság természetesen ezután is szívesen vesz minden hozzászólást és tanácsot, azt szeretné, hogy lehetőleg mindenkit belevonjon a munkába, s hogy legalább semmi óhajtást meghallgatatlanul ne hagyjon, annál is inkább, mert az ideális sorrend az volna, hogy előbb mi is próbakiadást rendezzünk, mint a reformátusok. Ám erre ma gondolni sem lehet, de meg – sajnos – nem is vagyunk olyan sokan, hogy anélkül is meg ne érthetnők egymást, s attól kellene tartanunk, hogy a sok bába közt elveszítjük a gyereket. A mi bábáink (bár többen volnának!) a legfontosabb irányelvekre nézve eddigelé még egy véleményen volnának, azt is tudják és érzik – ami bábák közt elég csodálatos –, hogy sok bába közt elvész a gyerek, s ezért a *dallamot* Régeni Áron, a *szöveget* alulírott kezébe adták, vagy készülnek adni.

A dallam lévén a fontosabb, a megrostálást kántoraink már az ősi főtanácsi ülések alkalmával elvégezték nagyjában. Csak szöveg kell még; a kabáthoz gomb – s a gombhoz kabát. Természetesen ezt már nem lehet bizottságilag elintézni. A vers nem olyan, mint az ügydarab. A csend érleli, nem a fórum zaja. Ha kézről kézre fogdossák, méricskélik, lefoszlik a hímpora, elszáll a lelke, a színes virág a sok ide-oda „igazítgatásban” száraz

és okos teológiai értekezéssé fonnyad és vánnyad, s viszont az értekezést egy-két alkalmi még oly sikerült császármetszés se avatja verssé. Szomorú bizonysága ennek a különböző kiadások ötletszerűen toldozó-foldozó és sokszor inkább rontó, mint javító igazítása.

Mi a szövegrevíziót sokkal gyökeresebbnek, mélyrehatóbbnak, körültekintőbbnek, tervszerűbbnek és főleg öntudatosabb irányelveken gyökerezőbbnek képzeljük. S minthogy ezt bejelentés nélkül, nemcsak a megbízó hatóság, hanem a nagyközönség előtt való bejelentés és tájékoztatás nélkül nem lehet és nem szabad megkockáztatni, nehogy esetleg visszatetszést s a templomtól való elidegenedést szüljön: ezért egyelőre – minden illetékes helyről jövő biztatás ellenére – úgy határoztam el magamban, hogy előbb mutatványt, mintegy kóstolót adok itt az új munkálatból, s tovább csak akkor folytatom, ha nem keltek vele sehol visszatetszést. Ez a kis ízelítő így egyszersmind a Próba-énekeskönyvet is mintegy pótolná.

Irányelv az egészséges józan konzervativizmus. Semmit el nem dobni, ami érték. Az Énekeskönyv a Biblia testvére. Százszor inkább maradjon meg továbbra is „művészietlennek", mintsem divatos Olcsó János szépségekért könnyelműen kiforgassuk ódon tisztességéből s minden múló divaton felülálló zárkózottságából. Az ó-testamentom zordon ereje és fensége magyar protestáns örökség, ha az ódon bibliai zamatot letöröljük róla, istentiszteletünket egyik legnagyobb szépségétől fosztjuk meg. Az új Énekeskönyvön meg kell látszani, hogy egyidős Dávid Ferencczel, hogy együtt sírt Babilon vizei mellett a zsidókkal, hogy megihlette s maga is ihletést nyert a kuruc tábori őrtüzek szívünkbe markoló tárogatójától. Mai Énekeskönyvünkön ez – sajnos – nem igen látszik meg. Székely Sándorék igen radikálisan jártak el, azért nekünk a régi Énekeskönyvet is irányadóul kell vennünk. Ez az, amiben jóval konzervatívabbnak óhajtom a bizottság eljárását, mert – s most talán kissé hihetetlennek hangzik amit mondok – nem az az elavult, ami régi; az a vén, ami erőtlen. [A] *Jó Úristen tekints reánk*-ot például János Zsigmond fejedelmünk is énekelte, még sincs annyira elavulva, mint a csak 9 éves múlttal rendelkező „Kéjben úszva száll tehozzád"-féle újabb zöngemény, Tordai, sőt részben Bogáti is fiatalabb az 1837-i „igazítás"-oknál, amint pl. Csokonaihoz képest Bajzáékat joggal elavultnak tekintheti az irodalomtörténet. Csinján kell azért bánni a Szenci-zsoltárokkal is. Az is protestáns örökség. Igaz, hogy kétes értékű, de örökség. Hogy túlteng, hogy sok szép régi magyar dallamot szorított ki, mind igaz, de ezek inkább mellette, mint ellene szóló hibák. Valamicskével több konzervativizmus ide is elfér, ha nem is akkora, mint a reformátusoké, kiket Szenci annyira fog, annyira megnyergelt, hogy miatta nehezen lesz valaha igazán magyar énekeskönyvük.

S itt Szencivel kapcsolatban mindjárt rá is térhetünk, hogyan képzeljük mi a szövegrevízió gyakorlati kivitelét. A mi Énekeskönyvünk is két Szenci-zsoltárral kezdődik. A tartalom bibliai szépségű mindkettőben, de az elsőből (Isten szent házába bémegyek) ha belé szakadsz, se érezhetsz ki semmi ritmust. A második (Úr Isten, kész az én szívem) a magyar ősi nyolcast csendítné meg, ha az utolsó két sor nem protestálna ellene. A döcögésnek igen egyszerű oka és magyarázata van. Mikor Szenci uram a nyugati iambusok és trocheusok fordítására adta a fejét, még nem tudtuk, mi az a Rádai-vers. Szenci nem iambusokat, nem versritmust keresett, hanem csak a fülében zsongó dallamot követve pengette ki a szótagok számát s ha a szótagszám megengedte és a magyar szó rá-ráfutamodott, a magyar fül rá-ráfeledkezett egy-egy magyar versritmusra, hát jó, ráfutamodott,

de ha nem futamodott rá, úgy is jó: fő, hogy a szótagszám megvolt s énekelni lehetett. A mai kényesebb és fejlettebb ízlés azonban vers ritmusát is érezni akarja. Mi hát a tennivaló? Ahol nincs ritmus, az egészet újra kell költeni:

Uram, te templomodba léptem
Szent hajlékodba Istenem,
Hozzád, Uram, hozzád kiáltunk,
Sebünkre írt csak tőled várunk.
Oh hallgass meg Istenünk,
Imánkban légy velünk.

A másodiknak van ritmusa, itt csak az utolsó két sort kell újra írni:

„Nosza lantok és citerák
Zendüljetek fel muzsikák”

Bibliás közvetlenségének meleg költőiséget lehellő ritkaszép drámaiságát:

Úr Isten, kész az én szívem,
Dobogása hozzád viszen,
Házadban hogy hálát mondjon,
Hozzád Uram, leboruljon.
Nosza lantok és citerák,
Zendüljetek fel muzsikák,
Zengő szóval zengő éneket
Istenünknek énekeljetek.

Ha a „citerát” mindenáron ki kellene dobni, helyett ez jöhetne:

Nosza buzgó kicsiny sereg
Zendüljön fel hát éneked.

A 2–4. lapok új szerzemények, apró simításra szorulnak. A *Legyen kedves az áldozat* „Istenség”-ének eltüntetésére Derzsi Domokos ajánl jobb szövegezést.

Az 5. lap *Adjunk hálát mindnyájan*-ja ereklye, az irodalmi hagyomány Dávid Ferencnek tulajdonítja, más énekeskönyvek is így veszik át. Csak jelentéktelen simítást mertünk tenni rajta, azt is részben az eredeti szöveg visszaállításával, de hogy népszerűségét növeljük, kísérletképpen a régi dallamra új ritmusú éneket is költöttünk:

1. Mennyben lakó hatalom,
Életosztó irgalom
Egyetlen egy Istenség!
Halld meg szívünk dobbanását
Fogd fel sajgó zokogását
Mélyről omló, szakadó
S meg nem álló könnyhullását.
2. Életosztó irgalom,
Add ne sorvadjon karunk,
Támogass, ha roskadunk,
Virrasszunk a néma éjben,

Várjunk rád a vak sötétben,
Arcod amíg felragyog
Fényömlésben, napsütésben.

Végül még csak egy éneket mutatunk be új formában:

1. *Dicsőítünk és tisztelünk*
Örök Isten tégedet
Szíveinket itt kitárni
Vigasztalást tőled várni
Gyűlt be kicsiny sereged.

2. Kegyelmeddel, szerelmeddel
Légy közöttünk, Istenünk.
Szent lelkeddel oh buzdíts fel,
Dicsőségeddel borítsd el
Téged áldó seregünk.

3. Mi Urunknak, Krisztusunknak
Születése ünnepét
Méltólag, hogy megülhessük,
Hálával, hogy hirdethessük
Szent nevét, szent életét.

4. Keresztfával, kínhalállal
Szerzett nékünk életet,
Embervoltunk méltóságát,
Magasabbra hívatását
Példával mutatta meg.

5. Élő Isten! Élő hitben
Járt előttünk Krisztusod,
Ne hagyj tőle elszakadnunk,
Segélj holtig megmaradunk
Abban, amit tanított.

6. Szent életre, szeretetre
Szólított fel szent fiad,
Önts szívünkbe töredelmet,
Igazságért buzgó lelket
S elepesztő szomjakat.

7. Szomjúhozzuk, áhítottuk
Szent ígédnek szózatát,
A halálon győzelmet vett
Krisztusi szent szeretetnek
Életosztó italát.

Teljesen új szöveg kell aztán a meglehetősen nagyszámú új dallamra. Keresünk, ahol találunk. Bár ez egy kicsit hálátlan mesterség, mert szöveg és dallam úgy igazán szép, ha egyszerre született, ha versnek és zenének igazán egy a szívverése és lüktetése. Ha kétfelé húznak, azt valaki vagy valami mindig megbánja. Ennek az évszázados kétfe-

lé húzásnak tulajdonítható részben egyházi éneklésünk mai kínos vontatottsága is, vers és zene ritmusa addig keresték egymást, míg lassacskán mind a ketten – elmaradtak. Egymástól is, a világtól is. Zeneszerzőink mégse lettek okosabbak. Ma is azt hiszik sokan, pörge kalappal menten magyar lesz az a fránya francia–német dallam, s a iambusra ma is habozás nélkül készek ráhúzni a rámás csizmát, mint annak idején a Szózat megzenésítője. Meg nem állhatjuk, hogy itt zárjel között szóvá ne tegyük ezt a rettenetes csúfságot. Hát hol és merre tartják fülüket a hivatásos karmesterek? Hát nem akad végre bátor zeneértőnk, aki helyettünk laikusok helyett is bátran és magyarán megmondja: „Az Isten szent szerelmére, magyarok, ne húzzatok a strimflire sarkantyút, ne énekeljétek az Egressy sarkantyúpengéses dallamára a Szózat iambusait. Külön-külön mindakettő igen szép, de együtt… Mintha dróton rángatnák s pénzért pofoznák az embert."

De hát ez csak maradjon zárjel. Akiket éget, azokhoz úgy se jut el. Legfeljebb a tanulságát vonjuk le:

Zeneszerzők! Ha nem Hekuba nektek a magyar zene, a népies magyar zene, a pokolba kívánjatok minden iambust. Megzenésítésére ne vállalkozzatok. De ha mégis vállalkoznátok, elébb parancsoljatok rá a lábatokra, hogy ne járjon csárdást hozzá.

És itt pontot tettem volt már, amikor valaki arra figyelmeztetett, hogy nem világos, amit mondani akarok. Megpróbálom hát értelmesebben beszélni – versben. Akinek a füle nem érzi, milyen kiáltó ellentét van a Szózat versritmusa és dallama között, énekelje el a dallamára ezt a rögtönzött kádenciát:

Jaj de magas, jaj de magas az én rózsám háza,
De nem látom, de nem látom, hol van a tornáca.
Az én rózsám azt izente, ne maradjak hátra,
Menjek hozzá meggyet szedni pici piros számra.

Aki most se hallja ki a sarkantyú pengését, annak – nincs füle. Már most tessék ehhez a sarkantyúpengéshez hozzáképzelni a iambust, a száraz iambust, ti. a vers megvesztegető bűbája nélkül, s aztán mondja meg szintén, nem rettenetes bicskanyitogatás ez?

Pedig ilyen bicskanyitogató énekkel, illetőleg énekléssel a mai Énekeskönyvünk is tele van. Ott van mindjárt a *Világosság szent Atyja,* egyik legkedveltebb énekünk. Aki megfigyelte, hogy elnyújtják, elszélesítik, annak egyenesen kétségbe, vagy legalábbis nagyon, de nagyon gondolkozóba kell esnie gyülekezeti éneklésünk sorsa felett. Mintha szent őrület szállná meg a híveket, a megfogott hangot itt mindenki fogja, fogja s nem ereszti. Mesturam rendesen csak intonál. Nem vezeti, csak legfeljebb téringeti, elébekap, meg utánaszalad a gazdátlanul vágtató hangparipáknak. Igazi magyar szimfónia. A vezetés érezhetőleg a legjobb tüdőre száll. S száll-száll az ének a seregek Urához Istenéhez, száll, szabadon száll, úgy, ahogy a belső buzgóság diktálja s a nekifeszült torok megengedi. Itt-ott egy-egy pillanatra mintha megtorpanna, mint a ménes, mikor szelet fog, hogy a másik percben aztán annál szilajabb és kiszámíthatatlanabb vágtatásba csapjon, igazi magyar szimfónia. Nem csoda, ha angol hitrokonaink olyanforma vegyes gyönyörűséggel hallgathatják, mint a szentéletű talián Gellért püspök jó 900 évvel ezelőtt a kézi malom forgató magyar szolgálólány énekét: „Mondd meg, Walter, mi volt ez?" S Walter, az okos német Walter 900 évvel ezelőtt bölcsen megmondta, hogy ez, uram, a magyarok szimfóniája. Ámde mi 900 év múltán se lettünk okosabbak. Ma se látjuk, mekkora kincsünk van.

Boldogult szegény édesapám jut eszembe. Híres előénekes volt: jobb keze s egyben

réme minden kántornak. Most is előttem áll, amint két árva tehenével s a százesztendős Szikra táltossal a kert alatt a falu végén szánt. Én a Szikra gerincén fészkelődöm, az öreg az ekeszarvát fogja s minden fordulónál rá-rákezd egy-egy zsoltárra, de az első sornál sohase jut tovább, a Szikrát kell egy-egy kacskaringós imával nagyobb buzgóságra nógatni akkora hangon, hogy a harmadik falu határán is felneszelnek rá az emberek: Ha' te, Benedek szánt! Nem baj, azért akad a zsoltáréneklésre alkalmasabb pillanat is. Az adventi reggelek bibliás melege ma is megcsap, ha magam elé idézem, amint a hideg téli reggelen – hol van még a virradat ilyenkor? – édesanyám felkel, tüzet rak s mi, gyerekek azalatt a meleg takaró alatt megbújva órák hosszáig fújjuk édesapám vezetése alatt a Tebenned bíztunk-at. A szabad tűzhely lángjával együtt lobog az ének s együtt töltik be jóleső meleggel és boldogsággal a kis szobát. Csak az én örömömbe vegyül egy-egy kis üröm. Gyengének és *falcs*-nak hallom a hangom. Azért nem is igen fúvom. Inkább a tüzet nézem s naiv örömmel gyönyörködöm benne, hogy Dávid király íme, még a tűznek is tud parancsolni, a tűz is az ő nótájára lobog. Ugyanakkor állapítom meg azt is – csak a gyerek tud igazán megfigyelni mindent –, hogy édesapám soha egyformán kétszer nem énekel egy éneket. A hang, az igen, az egyforma, de a beosztás, a pihenő, a nekilendülés az éppen olyan kiszámíthatatlanul szeszélyes, mint a lángnyelvek nyaldosása, olyan végletekben járó, mint a magyar lélek. Mondd meg okos Walter, mi ennek az oka? Mi az oka, hogy a magyar nótát láthatatlan karmesterek dirigálják? A rubato, uram, a rubato, mondják a mai zeneértő okos Walterek. S az okos Waltereknek most is igazuk van, csak mi nem leszünk tőle soha okosabbak, csak mi nem vesszük már végre komolyan azokat a láthatatlan karmestereket. Avagy látott-e már nálunk valaki komoly kísérletet arra nézve, hogy valaki azoknak a rakoncátlan rubatokat – miknek önként fölnyissa a sorompót s necsak hogy ne szidja ki, hanem egyenesen betessékelje a templomba?! Pedig ha már hívatlanul úgy is bejönnek s világcsúfjára úgy is szétrúgják és megcsúfolják az idegen műzene szűknek bizonyult ketreceit, vagy tárt kaput kellene nekik nyitni, hadd rúgják a port, hadd kergethessék „a sivatag viharát s a villám sárga kígyóit", vagy keményebb pórázra kellene fogni őket.

Mi hát a tennivaló? Bátran fölnyitni a sorompót annak a 900 év óta megbámult és mosolygott magyar szimfóniának, rubatonak, vagy minek, amit mi laikusok ma úgy hívunk, hogy tárogató. Be kell ereszteni a templomba, nem az intsrumentumot, csak a lelkét, azokat a szívremegtetően szép s alapjában úgyis templomi eredetű kuruc dallamokat. A *Világosság szent Atyjá*-ból ritmusoknak és dallamoknak kegyetlen csontropogása kerekedik, ha karikásra nem fogjuk a paripát, de az *Őszi harmat után* éppen csak akkor szép, ha úgy fújják, mint Várfalván a *Világosság szent Atyjá*t, ti. szabadon nekieresztve és megkötetlen szárnyalással. Ez nem fog megcsúfolni semmi idegen ritmust, ezt a lelkünkből lelkezett szívverést akarva se lehet elrontani, ez igazán a mi énekünk lesz, ezt az angol is csodálattal fogja hallgatni, mert ilyet nem árulnak a Temze mellett.

S a *Világosság szent Atyjá*-val mi lesz? Lesz azzal is valahogy. Ha már egyszer a tárogató révén meg lesz a biztosító szelepünk és levezető csatornánk, nincs az a buzgóság-zuhatag, amit ne lehetne szabályozni. Csak azt nem szabad hinnünk, hogy zsák a foltját, víz az árkát úgyis megtalálja. Jaj, dehogy találja. Szabályozás nélkül elsekélyesedés, elposványosodás, holtágakba sodródás a sorsa. Víznek is, éneknek is. A szöveg

revíziónak éppen az a célja, hogy árkot, medre vájjon, töltést építsen, zátonyt robbantson a dallam-zuhatagoknak.

Az új mederben aztán nem kell félni semmi áradástól. Az új mederben talán-talán dallam és versritmus is inkább egymásra találnak végre, s nem lesznek kénytelenek haragszomrádot és kergetősdit játszani.

2. függelék

A 20. századi unitárius énekeskönyv előszava

Új cím alatt, megújult formájában, új beosztással és tartalommal jelent meg, ezúttal a halotti énekeket is magában foglalva, az Énekeskönyv.

Ismeretlen első kiadását az irodalomtörténet Dávid Ferencnek tulajdonítja, s 1570 táján keresi. E legrégibb formájában hat kiadást ért meg, az utolsót Isteni Dicséretek és vigasztaló énekek címen 1777-ben adták ki; összesen 299 énekkel s a vele egybekötött 150 Szenci-féle zsoltárral.

Tudvalevőleg ebből a régi Énekeskönyvből állította össze 1837-ben A. Székely Sándor püspökünk a máig használatban levő Unitárius Énekeskönyvet. A 299 énekből csak 47-et hagyott meg, 63-at maga írt vagy íratott. Zsoltárt 34-et vett föl. Az énekeket verssorokban írta, s nagyrészben hangjegyekkel látta el. Énekeskönyve napjainkig hat kiadást ért meg, jórészt változatlanul, az utolsót, a hatodikat, Énekes-könyv, Istent dicsőítő magasztalások és esedezések az unitáriusok használatára címen 1913-ban.

A közvélemény már 35 évvel ezelőtt új énekeskönyvet óhajtott. Régi tartozást ró hát most le ez új kiadás, mely ezek szerint az unitárius egyház megalapítása óta a 12. vagy 13., Székely Sándor óta a 7-ik kiadás, gyökeresen megújított formáját, tartalmát, beosztását tekintve a 3. unitárius énekeskönyv, valójában pedig az első összesített kiadás.

A Székely Sándor-féle énekeskönyvet veszi alapul, de revideálja a régi unitárius énekeskönyveket, valamint Bogáti és Tordai, e két régi unitárius zsoltárköltő énekeit is, s beolvasztja a Halotti énekeket, melyek eddig külön jelentek meg (az első ismert kiadás Halotti Temetéskorra való Énekek címen 1660-ban, a II. 1697-ben, a III. 1778-ban, a IV. 1786-ban, az V. 1796-ban, a VI. 1805-ben, a VII. és utolsó Halotti Énekeskönyv címen 1856-ban).

Dallam és énekszám megkétszereződött, bár a terjedelem jóval kisebb (18, illetőleg a Halotti Énekeskönyvvel 27 ív helyett csak 15 ív). A szövegek annyira megrövidültek, hogy egyfolytában az egészet el lehessen énekelni, záróéneknek ne maradjon. Arra külön énekek vannak. Az elég nagyszámú kezdő énekeknél pedig egyes gyülekezeteinknek az a szép régi szokása lebegett szemünk előtt, hogy az istentiszteletet invocatióval kezdik, melyet fölállva énekel az egész gyülekezet, s a derekas ének csak azután következik.

Az éneket többé nem a lapszám, hanem folyószám jelöli, a zsoltárokat is.

Hogy az átmenet minél kevesebb zökkenéssel járjon, ok nélkül lehetőleg semmit se változtattunk. A régiség nemes patináját kegyeletben tartottuk. A régi kedvelt énekek lehetőleg változatlanul maradtak, toldozás-foldozás helyett, ami nem bírta meg a tatarozást, inkább egészen átírtuk, s a sok új dallamra egészen új éneket hoztunk, kívánatra jelezve, ahol meg tudtuk állapítani a szerzőt is. A Szenci-féle zsoltároknál jó részben a testvéregyházak átírását vettük át, de valamivel konzervatívabban, az első versszakon,

mivel ez már szállóigeszerűleg bevésődött a köztudatba, lehetőleg semmit sem változtattunk. A könyv a sok új ének miatt mégis jóval újszerűbb lett, hogysem szerettük volna, de kezdő és záró, ünnepi és alkalmi énekeink nem voltak kellő számban, az új dallamokra sem igen lehetett régi éneket találni, újat kellett írni. De meg aztán változatosabbá, melegebbé, vonzóbbá is akartuk tenni éneklésünket és istentiszteletünket, a megkövesült formába és keretekbe egy kis életet és éltető lelket vinni. Zenei kiskorúságunk és nemtörődömségünk úgyis elég rossz hírbe keverte egyházi éneklésünket. Tennünk kell valamit s legalább keresnünk a jobbat, különben elsorvadunk. Ahol az ének is elnémul az ajkakon, ott a halál kopogtat, ott a harang is el fog némulni… Jaj nekünk, a fényes múlt örököseinek, ezerszer jaj, ha idejében föl nem ébredünk, ha újra meg nem találjuk az elveszített templomot; ha nem őrizzük szerető gonddal az összetartó és éltető szent oltártüzet, apáink büszke örökségét, az unitárius multat és öntudatot.

Sikerült-e ez irányban tennünk valamit, a jövő s énekvezéreink arravalósága mutatja meg. Nem minden aggodalom nélkül bocsátjuk útjára a könyvet, de azzal a nyugodt öntudattal, hogy a tőlünk telhető legjobbat adtuk, azzal a szerető gonddal, körültekintéssel és lelkiismeretességgel, amit egyházunk és fajunk fennmaradásának égető szomjúhozása ezekben az időkben parancsoló erővel előnkbe írt.

Kolozsvár, 1924. szeptember 3. *Pálffi Márton*

3. függelék

Énekszerzők és fordítók mutatója

A szerkesztő túlzottan tekintélyes szerzői részt vállalt az énekeskönyvben; ezért mutató előtti mutatóként az ő munkáinak sorszámai következnek előbb. Maga írt, átdolgozott (^{á} jelöli), és fordított is (^{f} jelöli) énekeket. Valószínűleg több is az átdolgozás, mint amennyi jelölve van.

Pálffi Márton (1873–1936): 1, 5, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 14, 24, 25, 26, 27, 29, 30, 32, 34^{á}, 35, 36, 40, 41, 44, 48^{á}, 50^{á}, 53 [1924: 5 strófa], 54^{á}, 58, 59, 61^{á}, 63^{á}, 65^{f}, 68, 70, 71^{f}, 75^{á}, 80, 84^{á}, 85, 86, 89^{á}, 92, 93, 98^{f}, 99^{f}, 100, 104, 112, 116, 120, 121, 122, 123, 126, 127^{á}, 129, 132, 133, 135, 138, 139^{á}, 141^{á}, 144, 145, 146, 147^{á}, 148, 150^{f}, 152, 153, 156^{á}, 157, 158, 159, 160, 161^{á}, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 172, 173, 175, 216, 217, 220^{á}, 222, 223, 224, 226, 227^{á}, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 235^{á}, 238, 239, 240, 242, 243, 246, 247, 248, 249, 250, 255^{f}, 257, 261, 262, 263, 264, 266, 267, 273, 275, 276, 278, 279^{á}, 280, 298, 299, 300, 302, 303. Összesen 127 ének.

A többi énekíró, átdolgozó és énekfordító betűsorban:

Balassi Bálint (1551–1894): 79, 114

Barát István (15??–15??): 19

Bartók M. (kéziratos?) gyűjteménye (18. század?): 128, 134

Bencze Domokos (?–?): 77, 111, 176

Bogáti Fazakas Miklós (1548–post1591? 1598?): 15 (2), 18 (1), 38 (1) [2006: Pálóczi Horváth Ádámé van helyette], 187 (3), 42 (2), 193 (4), 205 (4), 207 (4), 210 (3), 212 (2), 269 (1)

Carpenter, H. B. (18??–18??) 150 (ford. Pálffi Márton)

DÁVID Ferenc (kb1520–1579): 43 [téves attribució, szerzője HUSZÁR Gál!]
[DIÓSZEGI Sámuel (1758–1813)]: 230[á] (3)
DÓCZI Zsuzsanna, nagylucsei (Thököli Sebestyén második felesége, 15??–1596): 66
DÓCZY Ilona (Batthyány Farkas neje?) (?–?):82, 271
ENDRŐDI Sándor (1850–1920): 64, 87
[ERDÉLYI Imre (?–?)]: 22
FÖLDVÁRI József (1766–1830): 251[f]
GEYZA J (?–?): 105
GyD (?–?): 34[á] → PÁLFFI Márton
GYERGYAI László senior (?–?): 171
HORVÁTH Ádám, Pálóczi (1760–1820): 38 [1924: BOGÁTI FAZAKAS Miklós zsoltárának egyetlen strófája volt helyette]
[HUSZÁR Gál]: 43
ISZLAI Márton (?–?): 3
ISTVÁN deák (15?? –15??): 107 (4)
[JESZENSZKY Károly (†1927)]: 252[f]
JÓZAN Miklós (?–?): 9, 45, 57[f]
JÓZSEF János (?–?): 301, 303
KMITA J[ános] (16??–17??) (1705): 220
KRIZA János (1811–1875): 215
LENGYEL József (1770–1822): 119 (4)
LÉVAY József (1825–1918): 60
LONGFELLOW, Henry Wadsworth (1807–1882): 255[f] → PÁLFFI Márton
MIKLÓS deák (15??–15??): 291
[NAGY István (1770–1831)]: 125[á] → SZÉKELY Sándor
NAGY Lajos (1847–1940): 214
NAGYBÁNCSAI Mátyás (elavult Nagybánkai névalakban) (1510–15??): 115 (4)
Névtelenek: 2 [=43:4. genfi zsoltár, átalakítva 1837 óta], 3 (=108:1. genfi zsoltár), 6, 11, 13 [1924: PÁLFFI Márton (2)], 16, 22 [ERDÉLYI Imre], 31, 32 [1924: PÁLFFI Márton egystrófása], 38 [Pálóczi HORVÁTH Ádám éneke!]; 1924: BOGÁTI FAZAKAS Miklós egy strófája], 39, 46, 52, 53, 54[á], 61, 62, 63[á], 67, 72, 74, 84, 96, 101, 103, 108, 112, 124, 128, 134, 135, 136, 137, 151, 154, 155, 174, 208, 218, 219, 222, 229, 230, 231, 233, 237, 242, 244, 245, 246, 256, 258, 259, 265, 297, 268, 272, 276, 281, 282, 283, 284, 285
PAULI, Joachim (1636–1708): 252 (fordította JESZENSZKY Károly, 1890)
[PÉCSELYI KIRÁLY Imre (15??–kb1641): 230 → DIÓSZEGI Sámuel
PETKI István (?–?): 50[á]
PÓSA Lajos (1850–1914): 20, 21, 33, 102, 260
RÉDIGER Géza (?–?): 55,97, 106, 113, 131, 179, 181, 236
RUDGYÁNSZKY Gyula, dezséri (1856–1913): 95
SACHS, HANS (?) (1494–1576): 251 → Földvári József
SÁNTHA Károly (1840–1928) : 78, 90, 308
SÁRDI Sámuel (?–?): 28, 37
SEBES Pál (?–?)1820: 23
SINKA György (15??–15??): 109

Skarica Máté (1544–1591): 75 (4)á
Szabolcska Mihály (1861–1930): 149
Szász Károly (1829–1905): 69[f], 81, 91
Szegedi [Mizsér] Gergely (kb1530–1566): 43, 76, 110 [= confessio generalis Debrecen, 1560, anonym, RMDT I. 63], 253
Székely Sándor, Aranyos-Rákosi (1797–1852): 4 (1), 47 (3), 48 á(4), 49 (3), 51 (4), 56 (3), 83 (3), 94 (3), 125[á] (4), 142 (4), 143 (3), 170 (6), 218 (3) [Ø 2006: helyette névtelen (2)], 219 (4) [Ø 2006: helyette névtelen (2)], 221 (1), 241 (3), 2006: 277 (1), 313 (5), 320 (4)
Szenci Molnár Albert (1574–1634):
Szentkirályi A. (?–?): 147 (átírta Pálffi Márton)
Szkárosi Horvát Ádám (kb1490–11549): 254
Sztárai Mihály (kb1500–1575): 213, 225
Tarcsafalvi Albert (?–?)? 130,162
Thordai János (1597?–1636): 17 (1), 18 (1), 182 (4), 187 (3), 193 (4), 205 (4), 207 (4), 210 (3), 212 (2), 269 (1)
Űrmösi Károlyné (?–?): 73
Vári Albert (?–?): imádságok
Vörösmarty Mihály (1800–1855): szózat

4. függelék

♫ *Dallamszerzők mutatója*

Adorján Domokos (?–?): 64, 87, 113
Angol korál: 55
Bach, Johann Sebastian (1685–1750) után: 37
Bartalis Márton (?–?): 305 [1924: még nincs!]
Bartók M. gyűjteménye: 128, 134, 139, 187
Bortniansky [Bortnyanszkij], Dimitrij St. (1751–1825) : 29
Bourgois, Loys (1510–1569?): 2 (43. genfi zsoltár), 83 (84. genfi zsoltár), 104 [a 42. genfi zsoltár moll változata!], 178 (5. genfi zsoltár), 180 (8. genfi zsoltár – Világi dalból; 2006: Ø), 184 (23. genfi zsoltár), 185 (25. genfi zsoltár Világi dallamból, 2006: Ø), 186 (33. genfi zsoltár), 188 (38. genfi zsoltár), 189 (42. genfi zsoltár – dúr dallam!), 190 (47. genfi zsoltár), 192 (65. genfi zsoltár – Világi dallamból, 2006: Ø), 196 (77. genfi zsoltár – Világi dallam, 2006: Ø), 197 (79. genfi zsoltár – 2006: 86. genfi zsoltár egy strófája), 199 (90. genfi zsoltár), 204 (130. genfi zsoltár), 207 (137. genfi zsoltár – 2006: Emlékezzünk ez napon ♫ RMDT I. 193), 209 (138. genfi – Világi dallamból, 2006:Ø) , 314 (24. genfi zsoltár), 317 (66. genfi zsoltár, 319 (16. genfi zsoltár)
Boyce, William (1711–1779): 157
[Bozóki Mihály (1755–1839) Vác, 1797]: 44
[Crüger, Johann (1598–1662)]: 60
Dagues, Pierre (?–?): 191 (60) [2006: ad notam ♫ 135. genfi zsoltár], 202 (ad notam ♫105. genfi zsoltár)
Dávid Ferenc: (kb1520–1579) 43 [Téves attribució, 16. századi német dallam magyar változata! RMDT I. 85]

Dykes, J. B. (1823–1876): 99
Egressy (Galambos) Béni (1814–1851): 322
Erdős Mihály (?–?): 111, 177 [2006: 24. genfi zsoltár],
Erkel Ferenc (1810–1893): 321
Gerech Antal (?–?): 27
Goudimel, A.[recte: Claud(in)] (kb1505–1572): 176 (124), 195 (75 – ~ Kolozs),
Gruber, Franz (1787–1863): 307
Händel, Georg Friedrich (1685–1759) után: 71
Hassler, Hans Leo (1564–1612): 159 [O Haupt Blut und Wunden],
Haydn, Joseph (1732–1809) után: 51
Haydn, Michael (1737–1806): 47
Hews, G. (?–?) 35
Hoffbauer (?–?): 24
Howard, Samuel (?–?): 69
Iszlai Márton (1851–1914): 10, 48, 86, 95, 96, 106, 131, 147, 179, 181, 279, 308, 315
Katholikus Egyházi Énektár [= Tárkányi – Zsasskovszky, Eger 1855]: 116 [2006: Ø], 162 [2006: Ø],
Kálmán Farkas (1838–1906): 112
Kecskés Ernő (?–?): 33, 153
Kiss Mihály (?–?): 6
[Kolozsvári és debreceni énekeskönyvek (1744, 1778), Pécselyi Király Imre éneke, *Krisztus urunknak*, ♫ RMDT II. 319]: 145 (1924 és 2006 Ø)
Kozma Miklós (?–?): 132 [1924: 33], 153 [1924: Tárkányi–Zsasskovszky!]
Kuruc dal: 242 [♫ Te vagy a legény, tyukodi pajtás]
Luther, Martin (1483–1546): 213 [*Ein feste Burg*]
Luttenberger → Tihanyi Ágost
Main, P. Hubert (1839–1925): 85
[Mária-ének?] *Omni die dic Mariae*:152 [2006: →162],
Malan, C. (1787–1846): 31
Mason, Lowel (1792–1872): 57
Mátéfi Ferenc (?–?): 263
Monk, William Henry (1819–1900): 98
Nagy Árpád (?–?): 310
Névtelenek: 8, 16, 41, 52, 75, 76 [*Örvend mi szívünk*, ♫ RMD I. 98], 116, 146, 161, 162, 182, 244, 256, 264, 193 [*Ne szállj perbe*, ♫ RMDT I. 232]
Pálffy Ákos (?–?): 77, 114 [1924: *Bizonytalan voltát* ♫ RMDT II. 313], 123 [1924: ♫ 47. genfi zsoltár]
Péterffi Gyula (?–?): 238, 240
Régeni Áron (?–?): 66, 67, 68, 110, 118, 140, 224, 226, 243, 246 [2006: más ének, ♫ 138. genfi zsoltár], 250, 251,
Régi korál: 4, 74
Régi litánia: 138
Régi egyházi ének: 46, 50 (1607),[35] 52, 59, 103, 108, 109, 115 [→ Nagybáncsai Mátyás, ♫ RMDT I. 196], 141, 156 [→ *Jer, mindnyájan örüljünk*, ♫ RDMDT I. 129], 170,

183, 193 [→ *Ne szállj perbe* ♫ RMDT I. 232], 207 [1924: ♫ 137. genfi zsoltár], 210, 211 [→ *Ó, áldandó Szentháromság* ♫ RMDT II. 349], 220, 225 [→ Székel Balázs*: Semmit ne bánkódjál* ♫ RMDT I. 15], 237 [→ *Dicsőült helyeken* ♫ RMDT II. 171], 252 [♫ → Tihanyi (Luttenberger) Ágost], 283, 284, 288, 289, 290, 291 [→ Sztárai Miklós: *Már elmégyek az örömben*, ♫ RMDT II. 293, 301], 292, 294, 297
Régi unitárius egyházi ének: 80, 82
Régi virágének: 75 [♫ RMDT I. 95 – Skarica Máté éneke]
[Reinagle, Alexander Robert (1799–1877)]: 135
Salvation Army Music: 135 [1924: Pálffi Márton énekversével, 2006: névtelen új], 146, 256 [2006:Ø], 264 [2006:Ø],
Schnorr, H. (?–?) után: 77
Sebes Pál (?–?): 58
Sullivan, Arthur Seymour (1842–1900): 65 [2006: → 257], 257
Szász unitárius graduál (1622, Kolozsvár): 144
Szegedi Gergely (kb1500–1566): 22 [téves, attribució, a ♫ szerzője → Szügyi József!]
[Székel Balázs (15??–15??)]: 225
Sziciliai népdal [hajósének?]: 8
[Szügyi József (1857–1928)]: 22
Tárkányi – Zsasskovszky → Zsasskovszky
[Tihanyi (Luttenberger) Ágost (1846–1899)] (1890): 252
Tinódi Sebestyén (1510?–1556): 205
Török J. (?–?): 136
Ütő Lajos (?–?): 12, 16,
Vajda Antal (?–?): 312
Vebner, S. (?–?): 97
Zsasskovszky Endre (1824–1882) – Zsasskovszky Ferenc (1819–1887) – Tárkányi Béla József (1821–1886): *Katholikus Egyházi Énektár,* Eger 1855: 12, 14, 44 [→ Bozóki Mihály 1797], 126, 153 [2006: Kozma Miklós], 167

JEGYZETEK

1 Alaptalan viszont ugyanott kifejtett vélekedése, hogy unitárius az 1566-os váradi énekeskönyv: „*Varadon. Nyomtatot Raphael Hoffhalter, Anno D. M.D.LXVj.* Ezt az énekeskönyvet tartom én a magyar unitáriusok legelső templomi énekeskönyvének. Ha Hoffhalter nem unitárius, hanem kálvinista könyvet nyomtatott volna, akkor János Zsigmond bizonyosan nem hívja magához s nem segélyezi munkájában!" Vö. A legrégibb unitárius templomi énekeskönyvek (1566–1607). In: *Egyetemes Philologiai Közlöny* 37 (1913), 171–172. – Ezt a kérdést nem tárgyalja külön Schulek Tibor az RMNy 222 hasonmás kiadásának (BHA IX.) kísérő tanulmányában. – **2** RMNy 983. – **3** RMNy 1541. – **4** RMK I. 1503. – **5** „A máig fenmaradt hagyomány is Thoroczkai Máté püspököt tartja az unitárius énekeskönyv egyik kiadójának, s még az időpontot is megjelöli, a melyben az ő kiadása napvilágot látott. Ez időpont, a ma is élő hagyomány szerint, Bocskay idejében, 1605–1607. körül kereshető." A legrégibb unitárius énekeskönyvekről. = *MKSz* III. (1895), 325. – **6** A genfi zsoltárok elterjedése hazánkban. In: *Kálvin időszerűsége.* Budapest, 2009. – **7** *Énekeskönyv. Istent dicsőítő magasztalások és esedezések az unitáriusok használatára*. Kolozsvárt,

1837. – **8** In: *Unitarius Közlöny* VIII (1895) 18. – **9** RMKT XVII/4. – Lásd még Balázs Mihály *Az erdélyi antitrinitarizmus az 1560-as évek végén*. Bp. 1988. Uő: *Teológia és irodalom…* Bp. 1998. (Humanizmus és reformáció.) Rennerné Várhidi Klára: A kolozsvári unitárius kollégium naplójának vokális zenei adatai a 17. században. In: *Zenetudományi Dolgozatok* 1985, 83–94. Juhász András: *Ökumenikus törekvések az erdélyi református egyház XVI. és XVII. századi történetében*. Kolozsvár, 1994. – A 17. századi énekeskönyvekhez lásd még H. Hubert Gabriella: *A régi magyar gyülekezeti ének*. Universitas Kiadó, Budapest 2004. (Historia Litteraria 17. – Evangélikus Gyűjteményi Kiadványok 2.) – **10** Az unitáriusok énekes-könyveiről. In: *Keresztyén Magvető* 6 (1871) 93–126. – **11** Vö. Bódiss Tamás: „Szent Írásból szedegetett rövid Éneketskék". Egy XVIII. Századi unitárius énekeskönyv antifónái és zsoltárai. [Irodalomtörténeti konferencián (Csurgó, 2007. május 24–26.) elhangzott előadás szerkesztett változata.] In: *Magyar Egyházzene* XV (2007/2008) 39–46. – **12** *Szent Dávid királynak és prófétának válogatott zsoltárai. A franczia dallamok és versek szerint magyar versekre fordította Szenci Molnár Albert*. **– 13** *Istent tiszteljétek*. – **14** *Az idő sebes szárnyakkal*. – **15** *Szent öröm érzések*. – **16** *Gyászba borult a természet* – **17** *Áldott Isten életemnek; Békességnek fejedelme; Dícsérünk téged Úr Jézus; Gondviselő szent Istenünk; Hála, hála nagy nevednek; Halomra gyűlt vétkeimnek; Határt rendelt az Úr Isten; Ó Isten, ki a törődött; Szent Istenem, tekints reám; Te vagy, Isten, a szeretet; Téged várlak én Istenem*. – **18** *Isten szent házába bémegyek* (= 43:4 genfi zsoltár, módosítva). – **19** *Úr Isten! kész az én szívem*. (=108:1 genfi zsoltár) Invocatio, bemenetelkor. – **20** *Örök Isten, kinek esztendők*. – **21** *Áldott az Úr, ó, légyen áldott*. – **22** *Jöjjetek keresztyének; Téged Isten dícsérünk*. **– 23** *Dicsőség néked, egy Isten*. **– 24** *Súlyos csapás szállott*. **– 25** *Áldott Isten, napjainknak; Az éjjelnek sötétsége; Ó, egyetlen egy Istenség*. **– 26** *Az esztendők eljőnek s enyésznek*. **– 27** *Kegyes és szívemelő*. **– 28** *E szent napon örvendezzünk*. **– 29** *Jézus, hitünk kősziklája*. **– 30** Vö. Fekete Csaba: Két ismeretlen unitárius énekeskönyv és háttere. In: *Keresztény Magvető* 115 (2009) 588–603. **– 31** Rövid nekrológját közölte Márkos Albert, in: Keresztény Magvető 68 (1936) 168–170. **– 32** Kezdő énekek: 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 10 11, 12, 13, 14, 16, 17, 18,,19, 21, 22; Közénekek: 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 35, 36, 34, 38, 39, 40, 41; Vasárnapi énekek: 55; Töredelmes esedezések: 112, 120; Karácsonykor: 155, 172; Úrvacsorai énekek: 174, 175; Zsoltárok: 183, 197; Konfirmációra: 221, 222; Télen: 242; 247, 248, 249, Vigasztaló énekek: 253, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278; Halottas háznál: 287; Sírnál: 295, 296; Köz- és záróénekek templomban és sírnál: 297, 298, 299, 301, 302, 303; Új énekek: 306, 308, 310, 311, 318. **– 33** Jelölése tévesen *XLII*. **– 34** RMNy 1225 – itt is megköszönöm az Országos Széchényi Könyvtár munkatársainak tájékoztatását. **– 35** Azaz a legkorábbi nyomtatott unitárius énekeskönyv, amelyet ma 1602–1615 közti időre keltezünk, RMNy 983; ebben azonban dallamok nem voltak.

DR. FEKETE KÁROLY

Igehirdetésünk felelőssége az anyanyelvért

Nyelvi identitásunk szempontjából máig jelentőssé teszi az egyház szócső voltát az, hogy az embereket körülvevő „legtöbbet beszélők" – tanárok, politikusok jogászok és színészek – mellett ott találjuk a lelkészt is.[1] Az igehirdetés sokak számára még mindig az a beszéd műfaj, amellyel templomokban vagy a rádió hullámain keresztül hétről hétre számottevő tömegek találkoznak. Ezért érdemes felidézni a történeti alapokat, a vázlatos bibliai és teológiai alapelveket, valamint szót ejteni röviden a szakrális nyelv erejéről és a jelen anyanyelvvédő egyházi szóhasználatáról.

Történeti alapok

Péntek János kolozsvári professzor szerint „a szakrális nyelvben és a nyelv szakrális funkciójában az egyetemesség és az elkülönülés igénye és lehetősége egyaránt tükröződik… Hol az egyetemességre törekvő integrációs kísérletekhez szolgáltat érveket, hol a regionális, nemzeti és etnikai közösségek hagyományait és nyelveit támogatja az »egészséges pluralizmus« elismerésével… Az anyanyelv szakrális funkciója a reformációban vált teljessé, és az elkülönülés igényét is a reformáció váltotta valóra."[2]

Luther 1523-ban *A gyülekezeti istentisztelet rendjéről* címmel született iratától, illetve az 1525-ben megjelent *Deutsche Messe* bevezetőjében közölt gondolataitól kezdve reformációs örökséggé vált a protestáns istentiszteleti életben a latin nyelvet felváltó anyanyelviség.

Kálvin szerint is az istentiszteleti történés megértésének kulcsa az anyanyelvűség, és nála is magától értetődő a nemzeti nyelven folyó istentisztelet. Az ún. *Biblia pauperum* helyett[3] az anyanyelvű igehirdetés válhat a bibliaismeret forrásává. Kálvin több helyen az 1Kor 14,16-ra hivatkozva fejtette ki, hogy a megértett igére jöhet a népnyelvű válasz a közös imádságban és a gyülekezet közös éneklésében: „mindenütt a nép köznyelvén kell elmondani a nyilvános könyörgéseket, hogy azokat az egész gyülekezet közönségesen megérthesse, mert hiszen az egész gyülekezet épülését kell szolgálniuk, erre pedig meg nem értett hangokból egyáltalán semmi haszon sem származik".[4] „Mivel az Isten dicsőségének a testünk minden tagjában is ki kell valahogy tündökölnie, illő, hogy elsősorban éppen a nyelvünk foglalatoskodjék és buzgólkodjék ebben a szolgálatban, akár ének, akár beszéd által, hiszen a nyelvünk különösképpen arra teremtetett, hogy az Isten dicséretét szólja és hirdesse."[5] „Az imádságok csakis a nép által ismert és használt nyelven mondhatók, és ahogy az Apostol mondja, a gyülekezet nem mondhat Ámen az imára, mely idegen nyelven hangzott el. Minekutána pedig azt mindenki nevében mondjuk, mindenki résztvevője az imádságnak. Ennek megfelelően nagy méltánytalanságnak mondhatjuk azt, hogy templomainkba a latin nyelvet vezették be, holott azt jobbára nem értik az emberek."[6]

Az 1566-ban keletkezett *II. Helvét Hitvallás* szintén világosan fogalmaz: „Minden pedig ékesen és szép rendben folyjék az egyházban, egyszóval minden a hívek épülésére történjék. *(Idegen nyelveket ne használjunk az összejöveteleken.)* Némuljon el tehát minden idegen nyelv a szent összejöveteleken. Mindent az illető nép nyelvén kell előadni, hogy azt az azon a helyen lakó emberek a gyülekezetben meg tudják érteni" *(II. Helvét Hitvallás XXII. fejezet).*

Ez az alapelv erős gyökeret vert a magyar protestantizmusban, olyannyira, hogy öntudatosulásának hatalmas fegyverévé vált, amellyel jelentősen hozzájárult a magyar irodalmi nyelv kialakulásához. A 16. század 30-as, 40-es éveitől az erazmisták, Komjáti Benedek, Pesti Gábor és Sylvester János járnak elöl ebben, hogy aztán a reformáció terjedésével még inkább erősödjön Heltai Gáspár és Bornemissza Péter prózájában, Tinódi és a széphistóriák epikájában, és kicsúcsosodjon Balassi életművében.[7]

Sylvester János 1541-es *Újszövetség*-fordításának verses bevezetője büszkén szembesít a felemelő ténnyel:

„Azki zsidóul és görögül, és vígre diákul
Szól vala rígen, szól néked az itt magyarul:
Minden nípnek az ű nyelvin, hogy minden az Isten
Törvínyinn íljen, minden imádja nevit."

De sokat beszélhetnénk Károly Gáspár bibliafordításának és Szenci Molnár Albert zsoltárköltészetének hatásmechanizmusáról is, és arról a magyar nyelvvel kapcsolatos kötelességtudásról, amely magyar nyelvtan írására ösztönözte Szenci Molnárt, illetve arra késztette Geleji Katona István erdélyi püspököt, hogy prédikációs kötetéhez függessze a maga *Magyar Grammatikácská*ját. Ilyen mérföldkövek között váltak a magyar protestáns prédikátorok elméletben és gyakorlatban a magyar szó szépmíveseivé.

Vázlatos bibliai és teológiai alapelv-szilánkok

Jean Pierre, aki nem volt teológus, gyönyörűen mondta: „A Szó, amely Isten, redőiben őrzi az emberi nem történetét az első naptól fogva, s minden nép történetét annak nyelvében, olyan bizonyossággal s oly cáfolhatatlanul, hogy zavarba ejti a járatlanokat és tudósokat egyaránt." A magyar nyelvfejlődés teológiailag felmérhetetlen jelentőségű ajándéka, hogy mi magyarul különbséget tudunk tenni az Isten igéje és az emberi szó között. A legendás hírű Csikesz Sándor teológiai professzor szerint: „Ige, mert ihlet a köntöse, ígéret a sugárzása, igazság a lábnyoma, innep a reád mosolygása, idvesség az ölelése, igézet a hatalma."[8] A Biblia magasra emeli az emberi szót, mert az emberek közötti kapcsolattartás eszköze mellett ezzel fejezi ki Istennek is érzelmeit, gondolatait.

A nyelv az Isten és ember közötti párbeszéd eszköze. Megoldani a némák nyelvét messiási cselekedet (Ézs 35,6; Mk 7,33–37), amely lehetővé teszi Isten dicsőítését (Lk 1,64). A nyelv által jöhet halál is, élet is (Péld 18,21). A romlott nyelvtől ered a hazugság, csalás, kétszínűség, megszólás, rágalmazás, pletyka. Megszemélyesítve is előfordul: kígyó, éles borotva, sebző nyíl stb. De le lehet írni az igazi nyelv pozitívumait is: tiszta ezüst, Isten igazságosságát ünnepli, és neki zeng, vallást tesz az ő egyetemes hatalmáról (Ézs 45,24).

A nyelv bűneinek nagyságát, életveszélyességét jelzi, hogy Isten a Tízparancsolatból kettőt szentel a szóval, beszéddel elkövethető bűn és rágalmazás ellen: a harmadikkal a saját, a kilencedikkel az ember nevének becsületét veszi védelmébe. Az ember hatalmának lehetősége és korlátja egyformán jelentkezik a nyelvvel kapcsolatban. Az ember megszelídíti az állatokat, de a saját nyelvén nem tud uralkodni, vagyis nincs önmaga felett hatalma. A beszéd leértékelése minden kor keresztyéneit fenyegeti. Krisztus ügyét nem a szóáradat, hanem az engedelmesség viszi előbbre. Ami az „igen-igen", „nem-nem" határán túl van, az tulajdonképpen mindig az ördögé (Mt 5,37; Mk 1,34b.44). Az ember nyelve a Gonosz eszközévé lett, s ez a nyelv önmaga megváltására képtelen. Külső erő kell hozzá! De ami nekünk lehetetlen, az Istennek lehetséges (Lk 18,27). Ő teheti képessé a megromlott beszédet arra, hogy szólja az ő nagyságos dolgait. Mi csak akkor tudjuk ezt tenni, ha Isten szeretetének tüze megtisztítja szívünket, szánkat (Ézs 6,1–7). Erre a bibliai igazságra érzett rá Pilinszky János, amikor így írt: „Ahol visszaélnek a szeretettel,

vagy ahol megszűnik a szeretet, ott nyilvánvalóan elhal a beszéd eredendő értelme is, és visszájára fordul művészete. Ahol a beszéd a tagadást, az elkülönülést, az elidegenedést szolgálja – előbb vagy utóbb maga is elhal, elnémul, s ha tovább él is, ez az élet aligha lesz több rákos burjánzásnál. A szeretet elhalása minden nyelvromlás igazi gyökere, s az így támadt betegséget nem gyógyíthatja semmiféle tudós kezelés, nyelvészkedő gond, szerkezeti elemzés. Mindez azt is jelenti azonban, hogy a beszéd véghetetlenül több is, mint a szigorúan filológiai értelemben vett nyelvi kifejezésformák. A világ is »beszél«, csak meg kell hallanunk a szavát. Sőt: ezzel kezdődik minden beszéd. Hallgatással. Meghallgatással. Tehát újra csak: nyitottsággal, vagyis szeretettel."[9]

Az egyházi szóhasználat anyanyelvvédő funkciója a fentiekből következően egyáltalán nem formális, nem csupán tradicionális hazafias kötelesség vagy a szemforgató kegyesség esztétikai kulisszája, hanem bibliai elvárás. A bűnre hajlásunk óta összezavarodott az ember Atya-nyelve, amelynek eredménye a tökéletes nyelvkáosz. Ez csak úgy áll helyre, ha minden anyanyelvet megszentel és áthat az Anyaszentegyház Urának, Jézus Krisztusnak a szeretetnyelve. Az egyház üzenete a nyelvvédők felé az, hogy lehet az eredeti rendeltetés szerint élni a nyelvvel, ha a tiszta forrás kérdése megoldódik. Isten igéjének kell a forrásnak lennie. És itt kell óriási hangsúlyt tennünk a Károlyi Gáspár bibliafordításának és Szenci Molnár Albert zsoltárköltészetének hatásmechanizmusára, amely bizonyítja a tiszta forrás nyelvvédő és nyelvápoló erejét. Az Atya kommunikációs eszköze, aki által szól hozzánk, a Fiú. Ő mutatja meg, hogy emberi forgolódásainkban, beszédünkben, nyelvhasználatunkban mi a norma, a mérce. Ez a teológiai alapelv teszi a reformáció felfogása szerint népet megtartó erővé a nyelvet. Ezért kell szólnunk harmadik felvetésként: a szakrális nyelv erejéről.

A szakrális nyelv erejéről

Az egyházak közös jellemzője, hogy az istentiszteleten megszólaló szolgálattevő a saját liturgikus szövegeiben és igehirdetésében is az anyanyelv emelkedett, veretes és választékos formáját igyekszik használni. Ezzel az igényességgel – főként a kisebbségben élők körében – széles körben képviseli a kívánatos szintű anyanyelvi mércét. Éppen ezért a lelkipásztor liturgiai és szószéki megszólalása óriási felelősséget jelent, mert kortársai számára nyelvi szempontból az ő megszólalása igazodási pont és minta is másoknak.

„Az istentisztelet, az anyanyelvű liturgia az anyanyelv használatának ünnepi alkalma, nemcsak hitükben erősíti a gyülekezet tagjait, hanem nyelvi tudatukban, nyelvi hűségükben is. Bátorítja a beszélőket a nyelv állandó használatára, erősíti az alárendelt státusú anyanyelv presztízsét. Az anyanyelven történő vallásgyakorlás az anyanyelvi kultúrát is gyarapítja. A szakrális életben ez állandóan bővül, megerősítést nyer. De nem korlátozódik kizárólag a vallásos ismeretszerzésre. Az egyház szélesebb értelemben is mindenütt ellát kulturális és oktató tevékenységet."[10]

A nyelvi térvesztés erdélyi tapasztalata azt mutatja, hogy az egyháznak nemcsak lelki otthonnak kell lennie, hanem nyelvi otthonnak is. Anyaszentegyház és anyanyelv sorsmegtartó jelentőségű végváraink. Vetési László szórványlelkész megfigyelése szerint ugyanis az istentiszteleten elhangzó szakrális nyelv a legbenső kör, amelynek nyelvet megtartó ereje van. „Sajnálattal kell tudomásul vennünk, hogy a többségi, hatalmi

kultúrának nem kell a kisebbségi, az alávetett kultúra és nyelv, nincs sem jelképes, sem használati értéke, csak van, mint ami még van a többség figyelmén, megbecsülésén kívül, távol minden egészet meghatározótól. Így kerül a kisközösség és a hozzá tartozó egyén is etnikai és nyelvi hátrányos helyzetbe fölösleges értékeivel. A térvesztés elsőként a munkahelyet, a közvetlen társadalmi és mozgásteret érinti, majd leszűkít a mindennapi kommunikáció területéről a szomszédság, barátság, műrokonság zónáira. Ezután következik a család, a vegyes házasság révén pedig eléri a családot és az egyén legintimebb szféráit. A legvégére a vallásos, a kultikus szféra marad a hitgyakorlás nyelvével, mely legtöbbször még az anyanyelvhez kötődik."[11] Az Istennel való beszélgetés, igehallgatásban és az arra felelő prózai vagy énekelt imádságban a nyelv végső menedéke az identitás feladása előtt. Hányszor elhangzott már a magyar nyelvtől elszigetelten élő emigránsoktól, hogy „imádkozni és álmodni csak magyarul tudok".

A szellemi igényességben[12] fogant igehirdetés gondolkodni is tanítja a hallgatót. Miközben az igehirdetés magával viszi a hallgatót a textus rejtelmeibe, aközben a hallgató végigjár egy gondolati pályát is. Nem a teológiai szakkifejezések ismételgetése biztosítja az igehirdetés szellemi igényességét, nem is a tartalmi és szóhasználati komplikáltság, hanem a gondolkodtatástól lesz sajátos élménnyé. Ezt erősíti meg egy mai, nem teológus igehallgató véleménye: „Az igehirdetésnek nemcsak bizonyos igényeket kellene kielégítenie, hanem bizonyos más igényeket ébresztenie is; illetve tudatosan nevelnie is kellene a hallgatóságot, többek között azzal, hogy milyen igényeket hajlandó és milyeneket nem hajlandó kielégíteni."[13]

„A nyelv és a hit mint két legfontosabb identitástényező összekapcsolódása jelentős mértékben megnöveli az anyanyelv belső, szimbolikus és kulturális értékét. Szorosabbá válik a kapocs, erősebb lesz a hűség és a ragaszkodás, ha a beszélő érzi, esetleg tudja is, hogy ez az a két kötelék, amely nemcsak mai közösségével, hanem elődeivel is összeköti. Ez a kapocs érzelmi, műveltségi és szimbolikus egyszerre."[14]

Anyanyelvvédő egyházi szóhasználat ma

Ebből a jelenre nézve az következik, hogy az egyháznak ezzel a belső töltéssel kell megszólalnia. Akkor van joga beleszólni emberek életébe, társadalmi mozgásokba, etikai dilemmákba, ha szavainak forrása, megszólalásának indítéka, beszédének aranyfedezete az Isten igéje. Ehhez pedig méltó köntöst, tisztes kifejezési formát kell találnia. Egészen konkrétan: szóáradatban gyökeres szavakat. Felvállalni a bibliai nyelv mélységét, de elhagyni az avítt, érthetetlen, ún. „kánaáni nyelvet". Sziruposan, ízléstelenül becsomagolt kenetteljesség helyett az emelkedett komolyság és őszinteség hangja a méltó. A szószéki lebeszélés bonyolult szóhüvelyezése helyett az egyszerű képszerűségre kell törekednie. Alfred Dedo Müller, német gyakorlati teológus, aki a lingvisztika homiletikai impulzusaira figyelmeztetett,[15] így ír erről: „Az egyház tudatában van annak a helyzetnek, hogy neki, az ige egyházának üzenetét egy olyan világban és egy olyan világ eszközeivel kell hirdetnie, amely az ő tradicionális beszédmódját nem érti többé, és nem is kész elfogadni. A világ mássá lett – szociális viszonyaiban, pedagógiai alaptételeiben és módszereiben, lelki szükségeiben – tehát nyelvében is."[16]

Mivel pedig a nyelv struktúrájának változásai a gondolkodási formák változásaira

vezethetők vissza, ezért az ige tolmácsolása ma nem egyszerűen szótárkérdés, hanem a gondolkodási formák megismerésének a kérdése.[17]

A fentiek megvalósítása teheti az igehirdető szavát nagy lelki gátlások, görcsök feloldójává. A feladat nem kisebb, mint legalább három gondolati beidegződést, három gondolati formát megváltozáshoz segíteni.

Az első feladat az, hogy a szolgalelkűségből felszabadítson minket az Istenhez tartozás tudata. Mennyi szolgaélmény, félelem, megaláztatás él a szívekben, amelyek megkötözik a reménységet! Kiskorúságból szabadulni nem tudó ifjak, magukat hatalmak játékszereként számon tartó idősebbek közös belső életérzése ez a belső szolgalelkűség. Elvágott kapcsolatszálak Istennel, összetoldozhatatlan emberi életszövetek szűkítik be életünket. A szolgaélményt felválthatja a fiúság élménye. Ezzel a fiúságélménnyel meghatározó belső átalakulások járnak. A krisztusi szabadság által van kiegyenesedés a megtöretés és gúzsbakötés után, felemelt fő a megaláztatás után, öntudatra ébredés a korlátozottság után. Ez hozza el a szereposztásos és szerepfosztásos idők után a szerepre találás korszakát. Helyzetünk normalizálódását az fogja meghozni, amikor a magyar református keresztyén emberben felváltja a szolgalelkűséget a gyermeki öntudat, az Isten családjába tartozás tudatossága. Ez hozza el az evangéliumi emberi jog életbe lépését.

A második feladat sem kicsi: némaságban lévőket kiáltásra ösztönözni. Istentelen korszakok szomorú kísérőjelenségei az elnémuló nemzetek, az ajkakra forrt imák, a kiégett mozgalmi dalok, népdalról-zsoltárról leszoktatott emberek. Az élet önként vállalt némaságát csak a mindennapok csetepatéi és csatazajai törik meg. Sokszor megnémulnak még a legkülönbek is! Mennyire ismerjük a következő kategóriákat: felakasztott szabadságharcosok, megölt ifjak, száműzött vezérek, indexre tett teológusok-tudósok-írók-gondolkodók, elnémított lelkipásztorok, állásuktól megfosztott értelmiségiek, megfélemlített tömegek. A változatos elnémulások és elnémíttatások mentén meg lehetne írni akár a mi népünk történetét is… Isten le tudja venni a szájzárakat, amelyek lelki görcsöktől, csalódásoktól, szégyellősségből, tévtanoktól záródtak ránk, mint nem sejtett, jól álcázott csapdák. Isten Lelke ismét képessé tehet a tanúságra. Megadja azt az alaphangot, amely szeretetteljesen tud élni az igazi gondolat- és szólásszabadság jogával.

A harmadik feladat: rá kell mutatni az örökségre! Gazdag örökségünk van, mint magyar református keresztyéneknek! Isten elveszi a szemünkről a hályogot, hogy lássuk 1100 évünk megszaporításra, szétosztásra érdemes örökségét. Rácsodálkozhatunk, hogy mindenek ellenére gazdagok vagyunk, mert a reformáció forrásai ma is kínálják, hogy modern válaszokra, megoldásokra jussunk. Csak ne szégyelld, csak ne akard elfordítani a fejed! Lehet, hogy megtépázott és megkopott a mi örökségünk, de jó tudni: erre az örökségre az illik, hogy nem az minősíti, hogy mennyi idős, hogy határok által felszabdaltatott, és semmi esetre sem az szabja meg az értékét, hogy pénzben kifejezve mennyibe kerül. Ezt az örökséget az minősíti, hogy a Szentháromság Istennek van köze hozzá, Aki még a kicsiny és terhes örökséget is áldássá teszi. Ez emlékeztet bennünket arra, hogy mi Isten örökségének várományosai vagyunk, bizonyosak lehetünk kettős állampolgárságunk felől, mert van földi és van mennyei polgárjogunk: örökösei vagyunk Istennek és örököstársai Krisztusnak, ha vele együtt szenvedünk, hogy vele együtt meg is dicsőüljünk. Az evangéliumi emberi jog és a gondolat- és szólásszabadsághoz való jog akkor lesz teljessé, ha érezzük az isteni örökösödési jog szükségét is.

Ha erre a gondolkodásbeli változásra el tud segíteni a keresztyén szó, az igehirdetés ereje ma, akkor mindenképpen jelentős dolgot tett az egyház az anyanyelv identitást őrző, védő és tápláló megőrzéséért.

JEGYZETEK

1 Kolozsvári Grandpierre Emil: *Négy-öt magyar összehajol...* Budapest. Gyorsuló idő sorozat. 1976, 35. – **2** Péntek János: *A nyelv ritkuló légköre.* Szociolingvisztikai dolgozatok. Komp-Press. Korunk Baráti Társaság. Kolozsvár. 2001, 184. – **3** Kálvin: *Institutio* (1559) I.11.5–7. – **4** Kálvin: *Institutio* (1536) III. fejezet Az imádságról. Fordította: Victor János 107–108. Ugyanez a gondolat található az 1559-es *Institutio*-ban is: III.20.33. – **5** Kálvin János: *Institutio* (1536) III. fejezet. Az imádságról. Fordította: Victor János 107. – **6** *Kálvin János 1543-ban megjelent Genfi Zsoltárkönyvének előszava*. In: Psalterium Ungaricum. Szenci Molnár Albert zsoltárfordításai a genfi zsoltárok dallamaira. Közreadja: Bólya József. MRE Zsinata. Budapest 2003. 6. – **7** Tarnóc Márton: *Erdély művelődése Bethlen Gábor és a két Rákóczi György korában*. Budapest. Gondolat. 1978, 60. – **8** *Csikesz Sándor Emlékkönyvek 1. kötet.* Csikesz Sándor prédikációi. Szerkesztette: Módis László. Debrecen. 1940, 13. – **9** Pilinszky János: *Szög és olaj.* Vigilia-könyvek. Budapest. 1982, 223. – **10** Péntek János: *A nyelv ritkuló légköre.* Szociolingvisztikai dolgozatok. Komp-Press. Korunk Baráti Társaság. Kolozsvár. 2001, 190–191. – **11** Vetési László: *Az egyház – nyelvi és lelki otthon*, in: Ördög Gyárfás Lajos (szerk.): Egyház és anyanyelv, kiadja az Anyanyelvápolók Erdélyi Szövetsége, Sepsiszentgyörgy, 1994, 15. – **12** A téma kifejtését elvégezte ld. Szabó Lajos: *A szellemi igényesség fenntartása az igehirdetésben*. In: Tanítványok. Tanítványai köszöntik a 85 éves Prőhle Károly professzort… Szerk: Fabiny Tamás. Evangélikus Teológiai Akadémia. Budapest 1996, 40–49. – **13** Bibó István: *Igehirdetés az igehallgató fülével.* THÉMA 1999/2–3. 23. – **14** Péntek János: *„Csak sírni tudok magyarul…”* – Korunk (3. évf.) 1999/10. október. – **15** A „homiletikai lingvisztika” jogos kritikáját ld. Boross Géza: *A prédikáció dinamikája*. Budapest, 1970, 118kk. – **16** A. D. Müller: *Die Sprache als Problem der praktischen Theologie*. Berlin 1959. 86. – **17** G. Voigt: *Die Sprache der Predigt*. Berlin 1961. 222.

DR. LITERÁTY ZOLTÁN

Mit jelent a narratív igehirdetés?

Valaki egyszer magánvéleményben így fogalmazott: a narratív igehirdetés esetében nem lehet megkülönböztetni a mesét a prédikációtól. Máskor egy diák fogalmazta meg így a véleményét: „El kell dönteni, hogy mit akarunk, prédikálni vagy Walt Disney mesedélutánt tartani.” Ha a narrációra, mint valóságtól elrugaszkodott fikcióra, önfeledt és öncélú szórakozásra gondolnék, akár Arany Jánostól is vehetném az idézetet: „Nem mese az gyermek...”

Leegyszerűsítve tehát: a sztori nem prédikáció, a prédikáció nem sztori. Magyarul fogalmazva: az igehirdetés nem mese, a mese nem igehirdetés.

De mégis lehet-e narratív igehirdetésről beszélni, beszélgetni?

Jelen tanulmányomban nem célom a mese kontra prédikáció vitába beszállni. Nem kívánom a narratív igehirdetést és a tételes prédikációt szembeállítani egymással. Nem

kívánom az előbbit felülértékelni az utóbbi rovására. Úgy gondolom, mindkettő nagyon értékes és célravezető a maga nemében és saját céljainak megfelelően.

Célom tehát „az egyik jobb, mint a másik" győzködés helyett a narratív igehirdetés bemutatása, mégpedig saját rendszerén belül. A sorrendet előbb

1. a rendszer, mint narratív fordulat (narratív szemlélet), majd
2. a narratív teológia felvázolásával kezdem, ezt pedig követi
3. a narratív homiletika bemutatása.

Mindennek alapja elsősorban az a filozófiai háttér, amely a történésszerű, eseményszerű létmegértés keretén belül akarja a saját életjelenségeit értelmezni és értékelni. (A narratív teológiát és homiletikát is csupán ebben a rendszerben lehet helyesen megközelíteni.)

A történésszerű létmegértés nem új jelenség kultúránkban, bár a megfogalmazás Ricoeurtól származik. Pl. az Ószövetség népének létértelmezését meghatározta a történet- és történelemszemlélete. Hogy ne idegen szerzőket hozzak példaként, egy magyar teológus idézetét hadd hozzam itt! Pákozdy írja, hogy Izráel Istene a történet Istene. Az Ószövetség népe egyértelműen saját történeteiben fogalmazta meg Isten ismeretét. Isten szabadító Isten. Ez a szabadító tett pedig történetben él. Ez a történésszerű narratív gondolkodás ugyanúgy jelen van az Újszövetségben is. Nem csupán az evangéliumok elbeszéléseiben, Jézus gyönyörű dramaturgiájú példázataiban, de a levelekben ugyanúgy. Az előbbiek közös mezője az eseményszerű létértelmezés. Ahol Isten jelen van, ott történik valami. A történetek pedig idővel szövegként állnak előttünk, melyek Isten hatalmas dolgait örökítik meg számunkra az évezredek múltjából.

Az eseményszerű létértelmezés tehát alapjaiban meghatározta a Biblia szemléletét, legalábbis a keresztyén üzenet hellenizálódását megelőző időszakban. Korunkban újra felfedezett területté vált a Biblia és a teológia narratív módon történő megközelítése, amely új távaltokat nyitott nem csupán a rendszeres teológia és a bibliai teológia, hanem a gyakorlati teológia számára is.

Narratív fordulat

Mindennapi életünk, kultúránk, történelmünk, a magunkról való gondolkodás, az önreflexió alapvetően elbeszélő jellegű, azaz narratív. Az ember a narratívában képezi le saját világát, saját életét és saját identitását is. A múltunkra való visszatekintés, a jelen és a jövőkép(ek) értelmezése, az időiség struktúrája egyértelműen történésszerű létmegértéshez vezet el minket.

Ám a narratív gondolkodás manapság már túlnőtt az egyszerű történetek értelmezésén és rendszerezésén, a tudományokra nagy hatást gyakorló, 70-es években történt folyamatot ma előszeretettel nevezik narratív fordulatnak. Ez azt foglalja magában, hogy a narratíva jóval általánosabb kategória, mintsem mesék és elbeszélések vizsgálata. A strukturális szövegelemzéshez képest más típusú diszciplinákban is megtalálható. Főleg a társadalomtudományokra (történettudomány, filozófia, szociológia, politológia, pszichológia, s újabban a teológia is) jellemző, hogy tárgyuk sajátossága azok narratív jellege. Ez azt jelenti, hogy a különböző tudományágakban egyaránt hasonló mozzanatok jelentkeznek tárgyuk jellegét és saját diszkurzív stratégiáját illetően. Ezek a közös mozzana-

tok, párhuzamos szabályszerűségek alkotják aztán a narrativitás tudományos rendszerét, amely a teológiai vizsgálódásban is alkalmazható.

Keszeg Vilmos szerint a különböző eszmeiségű antropológiák az embert ezeddig sokféleképpen különböztették meg. Volt már homo faber, azaz mesterember, aki technikai eszközöket készített, hogy azokkal a természetet meghódítsa. Nemrég Hans Jonas német filozófus azt állította, hogy a homo fabert megelőzte a homo pictor, a képeket festő ember, aki a biztonságos barlangok mélyén a falra rajzolta (kivetítette) félelmeit, pl. azokat az állatokat, amelyek az életét veszélyeztették. A homo pictor a képi utánzat mágikus erejével akarta őket ártalmatlanná tenni. Kép, technika.

2002-ben Keszeg Vilmos néprajzkutató a *homo narrans* elnevezést hozta be a közös gondolkodásba.[1] Ami az embert kezdettől fogva minden más élőlénytől megkülönbözteti, az a mesélés. Az ember nemcsak azért beszél, hogy közöljön valamit, vagy hogy utasítson, hanem azért is, hogy történeteket mondjon el. „Mindennek, ami körülöttünk van, története is van – írja Keszeg Vilmos –, a dolgoknak éppen úgy, mint az embereknek. Minden a története által válik a kultúra részévé. A történet olyan eszköz, amely közvetít a történelem és a személyes világ között, (…) koherenciát teremt az emberek köré (…). A narratívum mint intézmény fölötte áll az embernek, összefüggővé teszi életpályáját, jelentéseket tulajdonít cselekvéseinek. A homo narrans azonban nemcsak jellemez, értelmez vagy szórakoztat a történeteivel, hanem ezt kiterjeszti egész életére. Az élet nem más, mint események sorozata, mely egyfajta „narratív identitást" kölcsönöz neki. Tengelyi László fogalma ez a szóösszetétel: narratív identitás. „[Ö]nmagunk maradhatunk anélkül is, hogy ugyanazok maradnánk, mint akik voltunk; az önazonosság (ipseité) nem kívánja meg azt, ...hogy lényünknek legyen valamiféle magva, amely minden változás közepette megőrződik, nem vonásaink állandósága, jellemünk szilárdsága, és nem is meggyőződéseink változatlansága teszi, hogy önmagunk maradunk, hanem hogy minden átalakulás, amelyen életünk során keresztülmegyünk, egyetlen egységes történet keretei között elbeszélhető. Ezt jelenti az a kijelentés, hogy az ipszeitás nem más, mint narratív identitás."[2]

Az amerikai narratív diskurzusban Walter Fisher vezette be a narratív paradigma fogalmát.[3] Szerinte az értelmünkre ható kommunikáció valamennyi formáját olyan történetként kell felfogni, amelyet a történelem, a kultúra és a jellem alakít. Fisher célja az volt, hogy a didaktikus vagy leíró kommunikáció mellett alapvető létjogosultsága a narratív kommunikációnak van. Az ő antropológiai modellje Keszegével egyezik meg, azaz „az emberek történetmesélő lények" – mondja ő –, leginkább ez határozza meg az emberi érintkezés lényegét. Szerinte mi, emberek „véget nem érő történetek, konfliktusok, jellemek, kezdetek, közepek és végek soraként éljük és értelmezzük az életet."[4] Ez pedig elegendő ok arra, hogy az emberi kommunikáció valamennyi formáját történetként értelmezhetjük. A narratív paradigma fogalma a 70-es évek tudományszemléletére adott válasz. Azaz Thomas Kuhn[5] szerint egy tudomány szilárd építményét az általánosan elfogadott paradigmák jelzik. A kommunikációkutatók olyan egyetemes paradigmára törekedtek, amely tökéletesen lefedi a kommunikációs viselkedést, azaz jó alapot biztosít a kommunikációelméletek számára. Így javasolja többek között azt, hogy a narratív paradigmát ne speciális retorikaként közelítsük meg, hanem egy olyan alapzatként, amelyre az egész retorika felépíthető.[6] Az előbb idézett főműve bibliai

idézettel kezdődik. „Kezdetben volt az Ige (Logos).” Ahogy írja, a görög logos szó egyszerre jelentett történetet, érvet, értekezést, elvet, koncepciót, gondolatot, azaz a kommunikáció valamennyi formáját. Szerinte ebben az időben a képzelet és a gondolat még nem különült el egymástól. A filozófusoknál figyelhető meg az a speciális használat, ahol a logos jelentése a gondolat, az állítás felé mozdul el. Ennek következménye, hogy a képzelet, az esztétika, a művészet másodrendűvé válik. A történetek nem illettek a tiszta logikához, hiszen csak az érzelmekre tudtak hatni, inkább a rászedés, mintsem a nemes meggyőzés eszközei lettek.

Ez a küzdelem a tiszta logika és az érzelmi ráhatás, a racionalitás és az emóciók között nem csak az ókort, de egész kultúránkat azóta is folyamatosan jellemzi. A tanulmány bevezetésében említett vita ugyanerről a feszültségről szól.

A következőkben azt vizsgálom meg folytatva az előző gondolatmenetet, hogy a narráció hogyan és hol kapott helyet a klasszikus retorikában mint kommunikációelméletben.

Narratíva a klasszikus retorikában

Arisztotelész Retorikájában azt olvassuk, hogy a narratio a beszédműnek az a része, amelynek helye a tractatio (feldolgozás) első szakaszában, az inventióban (feltalálásban) van. A bevezetést a beszéd tárgyának meghatározása, azaz a narráció követi.[7] „A beszéd több pontján szükség van elbeszélésre, az elején olykor nincsen. A tanácsadó beszédben ritkán fordul elő elbeszélés, mert eljövendő dolgokról senki sem számolhat be; de ha mégis van elbeszélés, múltbeli dolgokról szól, hogy felidézvén azokat, okosabban tanácskozzanak a jövőről.”[8] Hogy a narráció nem csupán a bevezetés után használható Arisztotelész szerint, hanem a beszéd többi részén, illetve a beszédfajok mindegyikében is bevethető, azt az előbbiekben említett narratív paradigma alapján javasolhatja. Nem pusztán pragmatikai okokból (informálás, megértés), hanem antropológiai megfontolásból. Azaz az élet eseményei, történései, mozzanatai, hozzákapcsolódó személyek és jellemek, az egész külső környezet egy nagy személyes történetként kerül rögzítésre és feldolgozásra (interpretálásra).

Alapvetően a narráció mégis a beszéd, mégpedig a bevezetés után következő azon része, ahol az eset valós vagy valószínű részletei kerülnek bemutatásra. Azaz a beszélő az összegyűjtött anyagot itt alakítja át témává. Itt látszik meg, hogy melyik részlet kap nagyobb hangsúlyt, amely részletek majd a bizonyítás során érik el végleges céljukat. Quintilianus figyelemeztet, hogy a narrációban még nem bizonyíthatunk, mivel itt még a hallgató nincs felkészítve rá. Itt éppen a felkészítés történik. Az elbeszélés tehát ebben a rendszerben maga a tényfeltárás, a személyek, helyek, idő, okozatok stb. megnevezése. Ugyanakkor az elbeszélés az ügy egyfajta definíciója is, azaz az érvelés forrása.

Több fajta elbeszélést különböztetünk meg.

– Prodiégésis – azaz rövid elbeszélés (tömör, lényegre törő, céltudatos).

– Hypodiégésis – bővített elbeszélés (a valószínűség megerősítésére alkalmas, részletesen beszél első hallásra talán lényegtelen dolgokról is, ám ezek a bizonyításban nagy szerepet kapnak).

– Antidiégésis – ellenvéleményt, cáfolatot megfogalmazó elbeszélés.

– Kitérő példázatos elbeszélés – a témát egy analógiával vagy egy példázattal ismerteti.

Az elbeszélések elengedhetetlen része a belső rend. Ez kétfajta lehet: természetes és mesterséges. Az előbbit a kronológia, a tér, az ok-okozat stb. szervezi, míg az utóbbit maga a beszélő szervezi az ügynek és a témának megfelelően.

Az elbeszélés antik kritériumai közé tartozott a rövidség, a világosság és a valószínűség (ld. Cornificius). Ezek biztosították a befogadhatóságot, érthetőséget és a belehelyezkedés lehetőségét.

A klasszikusok a valóban megtörtént vagy a valószínű dolgok előadását egyértelműen a meggyőzés, a törvényszéki beszédben pedig a bizonyítás szolgálatába állították. Ez a narrációnak egyfajta eszközjelleget tulajdonít, amely a beszéden belül speciális céllal van felruházva. Ebben az értelemben a görög-római retorika a meggyőzést/bizonyítást tartotta elsődlegesnek, míg a többi beszédrész ennek rendelte alá. A prédikációhagyomány ún. illusztratív elmélete így könnyen érthető módon a klasszikus retorikai rendszerből merített. A gondolatot, a tartalmat megvilágítja egy analógia, egy kép, egy példa vagy egy történet. Ahogy C. H. Spurgeon, a 19. század nagy hatású igehirdetője írta, az illusztráció olyan, mint egy ablak, fényt vet a tárgyra, levegőt enged a levegőtlen szobába.[9] A narratológia 20. század végi értelmezéséhez képest tehát az antik retorika teljesen eltérő módon tekintett az elbeszélés funkciójára.

A narráció bibliai (keleti-sémi) megközelítése szintén különbözött az antik retorika fogalmaitól, s bizonyos értelemben közel áll a mai narratív elméletekhez. Például Nátán próféta nem jogi úton (törvényszéki beszédben) bizonyítja Dávid király bűnösségét, hanem egy példázat elmesélésével. A király önmaga felett mond ítéletet. A meggyőzés eléri célját, Dávid bűnbánatot tart, és elfogadja büntetését.

Érdekes kutatásnak tartom George Kennedy 1998-ban kiadott összehasonlító retorikáját.[10] Kutatásának célja, hogy a görög-római kultúrán kívül eső társadalmakban, azaz ott, ahol nincs pontos megfelelője annak, amit mi retorikának nevezünk, hogyan vitatták meg egymással az emberek a problémáikat. Több olyan kultúrát is megnevez, ahol a vitatkozó felek számára a bíró egy közmondással vagy egy rövid történettel válaszol. A vitapartnereknek a hallott történetből kell levonni a megfelelő következtetéseket.

Ám ez a fajta ismeretszerzés nem idegen az európai gondolkodástól sem, azaz az analógiás érvelést alkalmazó retorikai hagyomány végigkíséri a kommunikáció történetét. (Pl. amikor a szónok állítását egy anekdotával vagy egy történettel támasztja alá.) Ezeket a történeteket exemplumnak hívjuk, azaz Arisztotelész szerint ez az ún. retorikai indukció: a példa. A középkorban különösen kedvelt volt a példa használata. Egy különös korai irodalmi mű, amelyet általában a modern európai regény kezdetének tekintenek, teljesen az exemplumokra épül. Ramon Llull katalán filozófus és író 1288–89-ben írt Félix avagy a csodák könyve című regényére gondolok. Félixet elküldi az apja, hogy menjen el a nagyvilágba, és próbálja kideríteni, hogy kora kereszténysége miért távolodott el az apostolok és a vértanúk hitétől és világától. Félix rendszerezetten dolgozza fel a rábízott feladatot. Hierarchikus sorrendben olvashatunk Istenről, az angyalokról, az égről, a növényekről egészen a pokolig. Félix érdeklődik, beszélget, kutat. Ám nincsenek definíciók. A kérdésekre („Ki Isten?”, „Kik az angyalok?”) egy vagy több történetet mesélnek el neki. A regény vége beszédes. Félix most már mindent tud. Egy kolostorban

él, ahol a barátok mély tisztelete övezi. Amikor meghal, a temetésén a pap elmeséli a többieknek Félix életét. Az egyik szerzetesre ez nagy hatást gyakorol. Megjegyzi az összes történetet, és a felettesei engedélyével ő is útra kell, hogy „második Félix"-ként járja a világot. És így tovább. Újabb és újabb Félixek támadnak, akik az igazságot, ismereteket, törvényszerűségeket keresnek a világban, s ezeket meg is találják a történetek összetett és nagy szövevényében.

Ha a retorika narratív lehetőségeit vesszük szemügyre egyházi kereten belül, hétköznapi jelenség szintjén is látszik, hogy a személyes és hiteles hittörténetek nagyobb meggyőzőképességgel rendelkeznek a direkt kommunikációhoz képest. Ezt azok a kommunikációs kísérletek is bizonyítják, amelyek szerint a kognitív és affektív szféra befolyásolásában a kapcsolati tényező (pl. a respektált beszélő, barát, gyülekezeti tag stb.) legalább 70%-os aránnyal bír.

Narratív teológia

Ebben a részben nem a teológia és történeti, filológiai segédtudományainak meszszire visszanyúló kapcsolatáról, hanem arról a kezdeményezésről szeretnék röviden írni, amelyet a teológusok fogalmaztak meg a 20. század utolsó negyedében. A legjelesebb képviselők közé tartoznak a Yale egyetem kutatói: George Lindbeck, Hans Frei, Ronald Thiemann, vagy a legfontosabb írásokat publikáló Johan B. Metz, Harald Wienrich, Paul Ricoeur Európából.

A teológiai irányzat eredete nem köthető egy emberhez vagy iskolához, de abban egyetértés mutatkozik, hogy Erich Auerbach korszakalkotó művéhez[11] kapcsolják a kezdeteket. Azaz ő nyitotta meg az utat a bibliai elbeszéléskutatás teológiai alkalmazására. A legtöbben a narratív teológiát egészen Barthig vezetik vissza, aki új tekintéllyel ruházta fel a Szentírást, mint Isten történetét. Richard Niebuhr szerint Isten a történelemben jelenti ki magát (egyiptomi és babiloni szabadulás, Jézus szabadítása), s emiatt a kijelentés legjobb kifejező formája az elbeszélés,[12] mivel a felvilágosodás szelleme nem kedvezett a történetszerű igazságismeretek kifejezésének. Az első jelentős munka Hans Frei tollából látott napvilágot 1974-ben,[13] amelyik kemény kritikával illeti a felvilágosodás gondolkodását tartalomról és formáról. Szerinte ez a kor leszűkítette a teológiát általános racionális elméletekké, s ez szükségszerűen elvezetett az elbeszélő könyvek leértékelődéséhez, illetve a történelemnek nincs szerepe a teológiában, csakis a racionálisan felépített alapelvek bizonyítása és csiszolása a feladata. Ide sorolható Bultmann mítosztalanítása is, aki szerint az időtlen Jézus lényege kiemelhető az őt elénk tároló elbeszélésekből. Ha meghatározzuk Jézus időtlen jelentőségét, akkor az elbeszélések elvesztik értelmüket, azaz a tartalom az elsődleges, a kijelentés formája pedig legjobb esetben is másodlagos.

Egy másik írásra[14] is utalok, amely érdekes módon nem a bibliai elbeszélésformát teszi meg érvelése alapjául. Johan B. Metz teológiailag indokolja az elbeszélő tradíció szükségét, azaz az elbeszélő emlékezet fontosságát. Metz a hangsúlyt a hitvallásbéli tapasztalatokra helyezi, amelyek közlésére sem a rítus, sem a dogma nem volt képes alkalmas formát biztosítani. Egyedül a történetszerű elbeszélés az a megnyilatkozás, amiben a világteremtés, a feltámadás, a szenvedés-, megváltás- és üdvtörténet közölhető.

Ricouer szerint az eseményszerű létmegértés és önértelmezés biztosítja a narratív

teológia és bibliakutatás alapjait. Azaz a Szentírásra vonatkoztatva, látni kell, hogy a Bibliában leírtak nagy része „elbeszélt hitvallás”-ként jelenik meg. Különböző hittartalmak, mint pl. a teremtéstörténet, az özönvíz, a szabadulás, a törvényadás, a fogság, az evangélium, a megváltás stb. az emberi tapasztalat területén eseményszerű, történetszerű közlésekben ölt formát. Az üdvtörténet nyelve tehát nem argumentatív, hanem narratív. A szenvedéstörténetet sem lehet csak argumentatív módon magyarázni: ez alapvetően memoratív-narratív teológia. Az emlékezéselbeszélés tehát viszonylagossá teszi az argumentativ teológiát, s ez a történet és a magyarázat viszonyának újragondolását sürgeti. Nem tartható az álláspont, amely szerint az evangéliumra a mesélés, a teológiára pedig az érvelés feladata hárul.

Pedig ahogy az elején utaltam rá, a Logos kezdetben formáját tekintve is Logos volt, azaz minden kifejezési formára szabad volt, többek között a történetszerű, eseményszerű elbeszélésekre is. A felvilágosodás által hozott megközelítés és a narratív megközelítés vonalán keletkező feszültség viszont már jóval korábban jelentkezett a teológia fejlődésében. Mégpedig a keleti-sémi Történet hellenizálódása kapcsán. Ui. a keresztyénség jellege a hellenizálódás folyamatában alapvetően megváltozott. Nem a Logos narrativizálódott, hanem fordítva, a narráció tűnt el a logikafogalmi rendszer sűrűjében. A bibliai történetekben még viszont érdekes módon a folyamat visszafelé hatott, azaz nem a történet vált fogalomszerű absztrakt tartalommá, hanem a Logos vált történetszerűvé.

Visszatérve Metz cikkéhez, a ránk ruházott közvetítés felelőssége alatt három dolog bízatott igazán ránk, ha nem szeretnénk az anakronizmus vagy a felületes modernkedés csapdájába esni. E három dolgot a rendszeres teológia területéről kölcsönzi: emlékezés, elbeszélés, szolidaritás. Emlékezünk szabadságunkra, saját Istennel való történetünkre, mint Isten tettére. Ez az emlékezés elsősorban memoria passionis, szenvedésre emlékezés. Emlékezni azokra, akiket a történelem eszközül feláldozott a fejlődés oltárán. Ez az emlékezés megvéd bennünket attól is, hogy elfogadjuk: mások szenvedésére szükség van a mi előrehaladásunk érdekében. Az elbeszélés tehát azokról szól, akik szenvednek, szenvedtek. Az elbeszélő velük vállal szolidaritást.[15] Azért vállal szolidaritást, mert a megszabadulás, a szabadság reményében mesél az elnyomottaknak, elfeledetteknek. Ebben az értelemben ez a teológia politikai teológia. Alapja az első keresztyének hitgyakorlata, akik egymásnak mesélték el Jézus szenvedéseit, halálát és feltámadását, s ezen az emlékezésen, történeten és szolidaritáson keresztül értelmezték a saját helyzetüket is. Metz szerint tehát az elmesélt történet minden esetben értelmezett történet is, azaz az narráció és az argumentáció egybetartoznak.[16]

Milyen hatással van a narratív teológia a narratív homiletikára?

Ez a narratív teológiában zajló feszültségforrás hasonló módon hat ki a homiletikában zajló párbeszédre is. Elsődleges kérdésként jelentkezik a tartalom és a forma elválaszthatósága vagy elválaszthatatlansága. A narratív megközelítés szerint a tartalom nem desztillálható a formától.

Ahogy a Bibliában a történetek nem illusztrációk egy gondolathoz, hanem kifejezési formák, úgy a prédikációban is a történeteknek nagyobb a relevanciájuk, mint másodlagos reflektorfények. Vályi Nagy Ágnes szerint egy narráció akkor nem válhat ideolo-

gikussá, ha több, mint a mondanivalók illusztrációja. Amennyiben egy narráció csupán illusztráció, akkor nehéz megszabadítani az allegorizáló megközelítéstől. Az allegória helyett viszont a metafora képes biztosítani azt az önmagán túlmutató tevékenységet, ami a forma relevanciáját is megőrzi.[17]

A narratív teológia hatása a narratív homiletikára sokszor félreértett. Amikor azt hisszük, hogy beszélünk valamiről vagy valakiről, akkor narratív módon prédikálunk. Éppen ellenkezőleg. A leírás nem feltétlenül jelent narrációt. Az argumentáció előszeretettel használja pl. a leírás eszközét (ld. klasszikus retorika). A narratív homiletika (ahogy a narratív teológia is) történésben gondolkodik. Amennyiben a prédikációban az Isten nem csupán egy leírás tárgya, jobb esetben személye lesz, hanem „történni" kezd, azaz történetté válik, akkor kezdünk el beszélni narratív prédikációról. A narratív prédikáció azt mutatja be, ami Isten jelenlétében megtörténik. Éppen ezért a narratív prédikáció formája rendkívül sokszínű. Nem vethető össze például a tételes (tematikus) beszéd Arisztotelésznél már jelenlévő csaknem két és fél ezer éves múltjával. A narratív igehirdetés hangsúlya tehát nem a didaktikán, hanem a történeten magán, illetve a történethez való viszonyuláson van, azaz a történet milyen történést indít el bennünk. Megnyílunk vagy elzárkózunk, megbátorodunk vagy elbátortalanodunk, vigasztalást kapunk vagy elcsüggedünk... A hitünk nem fogalmakban, hanem eseményekben, mégpedig átélt élményekben artikulálódik a saját magunk számára.

A narratív igehirdetés bátorító és vigasztaló jellegét abból a kiindulópontból meríti, hogy ha Isten képes volt ezekre a nagy tettekre valamikor régen, akkor ma is képes azokat véghezvinni, mégpedig a hallgató életében. A hit (a maga teljességében, értelmi, érzelmi és akarati szférájában) tehát aktivizálódik, nem pedig elsorvad a narratív igehirdetés hallgatása közben.

A következőkben a narratív igehirdetés két modelljét villantom fel. A narratív igehirdetéssel szemben történő elzárkózás vagy vitakényszer részint érthető, hiszen amennyire kizárólagos és általános igénnyel lép fel az érvelő prédikáció, éppen úgy a narratív igehirdetést képviselő teológusok is sokszor átesnek a ló túloldalára azzal a túlzással, hogy mivel a Bibliában minden narráció, úgy az igehirdetés sem lehet más, csakis narratív. Ez a fajta megközelítés távol áll tőlem. Csupán annyit kívánok képviselni, hogy van létjogosultsága a műfaj szerinti igehirdetési formának, azaz narratív alapigéről nem csak lehet, de hasznos is narratív módon prédikálni. Ez sokszor nem is formai változásokat igényel, hanem csak egyszerűen szemléletbelit. Éppen ezért következő ismertetésem talán meghaladja a „dióhéj" mértékét.

Új Homiletika

A „New Homiletic"-nek elnevezett irányzat Amerikában fejlődött ki és élte virágkorát a 20. század utolsó negyedében, azaz időben pont egybeesett a narratív eszmélődéssel, sok impulzust kölcsönözve tőle. Általában nehéz megérteni azt a folyamatot, amiben az Új Homiletika azzá vált, ami lett, mert míg Európában az igeteológia homiletikája dogmatikai alapon mereven elzárkózott a kísérleti gyakorlattól, addig Amerikában kezdetektől úgy kezelte a szintén honos igeteológiai irány, hogy a prédikáció dogmatikai és definitív meghatározása nem ad kellő választ a gyakorlat által felvetett kérdésekre. Így a

kísérletezés területe természetes módon volt adott. Ez egy nagyon nagy különbség a 70-es évek Amerikája és Európája között.

A prédikáció hogyanja így egyre nagyobb hangsúlyt kapott a tengerentúlon, de ugyanakkor nem különült el a prédikáció tartalmi mélységeit kutató homiletikai irányoktól. A prédikáció formájáról való eszmecserében többek között Grady Davis analógiája jelentett áttörést, amelyben egy élő organizmushoz, a fához hasonlította a prédikáció kifejlődésének folyamatát.[18] A tartalom és forma elválaszthatatlan egysége ezekben az élő természeti képekre alkalmazott analógiákban kezdett legelőször megmutatkozni, és lett meghatározó gondolkodássá a korabeli homiletikai diskurzusban. Ui. ami él, az csak abban a formában képes életre kelni, amiben kifejlődik.

A *New Homiletic* abban az értelemben új, hogy a tradicionális és kérügmatikus igehirdetéssel szemben a nyelvesemény fundamentumaira, valamint módszertanilag az induktív irányra alapoz. A *New Homiletic* filozófiai alapjait az új hermeneutikában találta meg. Az új hermeneutika azt hirdette, hogy a „hermeneutikai kör" segítségével az egyén és a szöveg együtt kel életre. Ez azt jelenti, hogy a magyarázó nem csupán újra kifejti a szöveget a címzetteknek, hanem új módon mondja el, alkalmazkodva az új szituációhoz, mert a szöveg nyelve néha elhomályosíthatja a szöveg jelentését. A szöveget nem körülírni kell a jelen számára, hanem a szöveget és a jelent is interpretálni kell, mégpedig ezt a két horizontot – amennyire csak lehet – egyesítve.[19] Fuchs ezt nevezte nyelveseménynek.

A nyelvesemény (vagy beszédaktus elmélet) eredményei tehát már nemcsak elméleti, hanem gyakorlati szinten is jelentkeztek a homiletikában. Így a legtöbb homiletikus a prédikáció „lakmuszpapírjává" tette azt, hogy „Mi történik a prédikációban?". Itt elsősorban nem az igazság közlésének megtörténése lett az alapvető (elvi) kérdés, hanem gyakorlati szempontból az, hogy mi történik abban a közel fél órában, amikor a prédikátor beszél a hallgatókhoz. A cél az volt, hogy a hallgató is aktív részesévé váljon ennek a nyelveseménynek, azaz saját maga szerezzen tapasztalatokat és ismereteket az igehirdetés eseményében. Az igehirdetés az Isten jelenlétében, valóságában végbemenő esemény által válik eseménnyé *(event)*. Ennek az eseménynek a legfontosabb kritériuma a tartalmi és formai egység megbonthatatlansága. Mint ahogy az életben minden tartalom csak a saját formájában ragadható meg, úgy a teológia és hit területén még az absztraktumok is függenek kifejezésük formai sajátosságaitól.

Az új homiletika másik tartóoszlopa a tartalom és forma egysége mellett az, hogy a prédikáció időben lezajló esemény, azaz a történelem részeként csakis folyamatként lehet szemlélni. Nem lehet kiragadni és elvont fogalomként kezelni, csakis megtapasztalt időként lehet rá tekinteni. Így aztán a tapasztalás és az élmény kérdése meghatározó részévé válik az új homiletikáról való párbeszédnek.

Az új homiletika módszertana az indukcióra alapult. Nem általános, hanem konkrét hitigazságokat igyekezett megosztani a hallgatókkal, akik azután megalkothatták saját általános igazságukat. Ha az igehirdetés jól fejlődött ki és elérte célját, akkor a hallgató által levont általános következtetés és a Biblia általános igazsága megegyezett. Ezt a módszert az esztétikai alapon vizsgált valóság és a nyelv egysége képes biztosítani, azaz a nyelv itt már nem meglévő igazságok (a valóság) instrumentuma, hanem a valóság a nyelv produktuma. Így tehát a valósághoz hűen ragaszkodó prédikáció csakis nyelvi formán keresztül képes a valóságot megragadni és azt eseménnyé tenni.

Fred B. Craddock – a sztori helye és szerepe

Nem csak az amerikai területen mérföldkőnek számító könyvet publikál 1971-ben As one without authority (Mint akinek nincs hatalma) címmel. A cím félreérthetetlenül a Mt 7,28–29-re vonatkozik. „Amikor Jézus befejezte ezeket a beszédeket, a sokaság álmélkodott tanításán, mert úgy tanította őket, mint akinek hatalma van, és nem úgy, mint az írástudóik." A „hatalom nélküli" prédikátoroknak címzi elsősorban művét, melyben elvi és módszertani változtatásokat javasol.

Craddock homiletikájának elvi alapjait többek között Heidegger, Austin, Ebeling és Walter Ong, amerikai jezsuita nyelvészprofesszor és filozófus adják. Heidegger Hörderlin és a poétika lényege[20] című tanulmányára alapozva állítja, hogy az emberi létezés nem más, mint „párbeszéd" *(conversation)*.[21, 22] Az igehirdető egyszerre hallgató és beszélő. Az igehirdető Craddock rendszerében párbeszédben van a hallgatókkal. Hallgatja őket és beszél hozzájuk. Ez a fajta igehirdetői etosz eltér a korábban hangsúlyozott igehirdetői személyiségképtől, amelyben a prédikátor isteni hatalommal felvértezve okítja a hallgatókat Isten dolgairól. Ez a fajta szemlélet Craddock szerint hibás, változtatni kell rajta.

Hat érvet hoz fel a változtatás mellett.

1. Az egyik az amerikai keresztyénség korabeli helyzete, pontosabban a *Social Gospel Movement* által hirdetett elvek hiányosságai. Amíg Európában vérre menő viták zajlottak egy-egy teológiai igazság megvédése vagy megcáfolása érdekében, addig Amerikában a 19. század végén és a 20. század első felében az említett mozgalom mottója: tettek és nem szavak.[23] A keresztyén etikát a társadalmi térben kívánták beteljesíteni, mely önmagában fontos dolog, de ez ugyanakkor a szavak, a beszéd maximális leértékelődéséhez, sokak általi lenézéséhez vezetett. Ehhez társult az az általános társadalmi tapasztalat, hogy a szavak teljes mértékben elvesztették az erejüket. Ez természetesen a homiletikai gondolkodásra is hatást gyakorolt. „A homiletika kiindulópontja napjainkra eltolódott. A prédikáció struktúrájáról, egységéről, folyamatáról, textusáról folytatott megfigyelések csak egy alapvető felfedezés után jöhetnek szóba, mégpedig: mik a szavak és mit csinálnak. (…) Ez mutatja meg nekünk a problémák véghetetlen sorát, de ugyanakkor ez a felfedezés kínál számunkra számtalan megoldási lehetőséget a prédikálás megújítására."[24]

2. Ebelingre hivatkozva[25] a megújítás másik okát a tradicionális vallásos beszédben látja Craddock. Sajnálattal állapítja meg, hogy „az egyházban a szavak nem mennek nyugdíjba".[26] Sok helyen nem csupán archaizált, hanem egyáltalán nem használt szavak jelentik az egyházat egy mai ember számára. A teológia tudományos nyelve ugyan biztonságot nyújt a prédikátornak, de Ebeling szavával élve így „gettónyelvvé" válik.

3. A harmadik és talán a legfontosabb tapasztalat, amely Craddock szerint változtatásra kényszerít, a „televízió hatása". A vizualitás szerinte krízist eredményezett a szem és a fül funkciója között. Az oralitás szerepe és helye a televízió hatására nagyon megváltozott, vagyis az emberek hallása és beszéde is a képi világhoz kötődik erőteljesebben. A 60-as években sokan gondolták úgy, hogy az igehirdetés kommunikációs eredménye attól függ, hogy képes-e úgy beszélni, ahogyan az emberek „ma látnak".[27] Craddock ezzel szemben az oralitás szerepét kívánja visszaállítani, hiszen a szavak üressége nem a szavak lényege. A szavak üressége csak rossz használatuk miatt tapasztalható.

4. A negyedik érv a temporalitás érve, azaz a biztonságos várak elhagyása és újra a sátorban való lakás ideiglenessége a prédikátor szempontjából. Az egyháznak a térből az időbe kell kilépnie újra, ezzel is felvállalva az időbeliség és az ideiglenesség állapotát.

5. Az ötödik érv a változás mellett a már említett kapcsolati viszonyok megváltozása az igehirdető és az igehallgató között. A korábbi felállás egy igei hatalommal rendelkező igehirdetőt és egy tanításra váró hallgatóságot igényelt. Sok esetben ez a passzív igehallgatás kényelmes, de nem célravezető. Craddock szerint a demokrácia a szószéket is elérte, vagyis az embereknek igényük van arra, hogy az őket érintő kérdésekben aktívan részt vegyenek, és ebben az igehirdetés sem lehet kivétel. Itt jut szerephez a dialógus, a párbeszéd fontossága.

6. Végezetül pedig a hatodik ok a kommunikáció kérdése. Beszélni talán nem nehéz – véli Craddock –, de valamit közvetíteni már sokkal nehezebb. A kommunikáció mindig is küzd a hatásosság kérdésével, és mivel az igehirdetésnek része a kommunikáció, ezért ezt újra és újra végig kell gondolni.

Craddock módszertani javaslata szembefordul az addig megszokott és évszázadok óta használt metódussal. Ő a deduktív, levezető, megmagyarázó módszer helyett az induktív utat javasolja az igehirdetés folyamatában. A deduktív módszer még Arisztotelész tanítása nyomán főtételre és pontokba szedett magyarázatra tagolt retorikai elrendezés szerint formálja a prédikációt. A pontokon belül alpontok jelentkeznek stb. A prédikáció végén jut el az egyedi esetekig az applikációban, ahol legtöbbször morális tanítással egybekötve fejezi azt be. „Bárki, aki hatásosan szeretne prédikálni, figyelembe veszi a prédikálás módszerét. Tart-e valahová a prédikációja, és ha igen, akkor honnan hová szeretne eljutni. Ez a folyamat (mozgás – movement) alapvető fontosságú, nemcsak amiatt, hogy »valahova« eljusson az igehirdető miközben beszél, hanem azért is, mert ennek a folyamatnak magának kell tapasztalattá válnia ott, ahol az igéről van szó. Tulajdonképpen kétféle irány van, ahogyan egy gondolat mozoghat előre: deduktív és induktív. Leegyszerűsítve, a deduktív folyamat az általános igazságtól halad az egyedi applikáció vagy tapasztalat irányában, míg az induktív fordítva. A homiletikában a dedukció azt jelenti, hogy megalkotsz egy tételt, pontokra és altételekre osztod, magyarázod és illusztrálod ezeket a pontokat, végül applikálod őket a hallgató egyedi helyzetére nézve. Mindenki felismeri, hogy ez a folyamat a tradicionális prédikálási gyakorlatot jellemzi. Ez a gyakorlat nem otthonos az amerikai földön, hanem Arisztotelésszel egyidős. (…) Más szóval, ha a konklúzió megelőzi saját maga kifejlődését, az a legtermészetellenesebb fajtája a kommunikációnak, kivéve ha az igehirdető saját autoritásával élve passzív hallgatókat igényel a folyamathoz."[28]

Ám a 20. század második felének embere nem pontokban és nem általános nagy igazságokban gondolkodik, mondja ő. Már a legelemibb szinten zajló oktatási módszer is mind az indukcióra épül fel, írja Craddock 1971-ben, ezért egy igehirdetést bárki anakronisztikusnak érezhet.[29] Az igehirdetésnek is át kell térnie az induktív útra. Ennek lényege, hogy az egyedi esetektől kell elindulni, hiszen az egyedi hallgatóknak egyedi eseteik vannak, és az általános igazsághoz kell megérkezni. „Az indukcióban a gondolat az egyedi tapasztalat felől, melyek ismerősen csengenek a hallgató fülében, az általános igazság konklúziója felé halad."[30]

Craddock az egyedi esetek megnevezése által azt kívánja elérni, hogy a hallgatók

azonosulni tudjanak a prédikációban hallott esetekkel, hittapasztalatokkal. 1978-ban publikálta a szintén 1978-ban előadott Lyman Beecher Lectures anyagát az Overhearing the Gospel című könyvében. Ebben a művében Kierkegaard indirekt kommunikációjára alapozva[31] vázolja fel az evangélium hirdetésének lehetőségeit. „(SK) (sic!) megértette, hogy az emberek inkább élnek képekben, mint gondolatokban, valamint azt is, hogy a belső változás akkor történik meg, amikor ezek a képek egymással kicserélődve vagy módosulva nagyon mély szimbolikus tartalmat hordoznak. (…) SK a nyelv határainál lépkedett, (…) és új élményeket gerjesztett ezáltal."[32] Az információ nem hiányzik tehát, állapítja meg Craddock, de annál inkább hiányzik a story. Az evangélium eseménye átélésének egyetlen módja a sztori. Az elsődleges lehetőség, hogy a hallgatók hallgatódzni kezdjenek az evangélium felé. A narratívák képesek egyedül reprodukálni és rekreálni az eseményeket, és egyedül ez az újratapasztalás a narratívák elmesélésének érzelmi és imaginatív forrása. Ebben a hallgatódzásban két elem van jelen: a távolság és a participáció. A távolság szabadságot biztosít arra, hogy a hallgató megőrizhesse objektivitását, míg a participáció arra nyújt lehetőséget, hogy a hallgató áthidalja ezt a távolságot és azonosulhasson az üzenettel.

Ez az azonosulás teszi lehetővé, hogy a hallgató a maga tapasztalatain keresztül tevékeny módon részt vegyen az igehirdetésben. A prédikáció szavai eseményként kell hogy megjelenjenek a hallgató életében és gondolkodásában, azaz a hallgató ezáltal válik résztvevőjévé az igehirdetés eseményének. A következtetések levonását pedig meg kell hagyni a hallgatóságnak, hogy ők maguk alkossák meg a végső konklúziót, a hallgatónak magának kell eljutnia egyik pontról a másikra. Craddock ezt egy túra képével mutatja be, ahol a lelkésznek a hegycsúcs megmászására egyhetes előnye van a hallgatókkal szemben. Sokszor már az igehirdetés bevezetése is konklúziókat tartalmaz, hiszen a megelőző napokban az igehirdető már rengeteget készült rá mentálisan és tudományosan. Ilyen esetben az igehirdető elmondja a hallgatóknak, hogy milyen is volt ez a fantasztikus út fel a csúcsra. A hallgatóknak azonban nem az igehirdető tapasztalatára van szükségük, hanem sajátjaik megélésére. Ezért az igehirdetésnek egy útnak kell lennie, amelyen mindenki együtt kapaszkodik fel a hegy csúcsára, és mindenki maga gyűjt tapasztalatokat az útról, és alkot a végén saját konklúziót. Craddock itt érzi fontosnak az igehirdető demokratikus viszonyulását a hallgatóihoz, aki felnőtt, érett emberként kezeli az igehallgatót, és megbízik benne annyira, hogy rá meri hagyni saját következtetésének megalkotását.

Az induktív prédikálás legfontosabb alapja az Újszövetségben található, mégpedig Jézus személyében, aki önmaga Isten induktív bemutatkozása az ember felé. Jézus például soha nem mondta, hogy aki látta az Atyát, az lát engem, hanem így olvassuk: „Aki engem lát, látja az Atyát" (Jn 14,9). „Az inkarnáció önmagában induktív."[33] Jézus tanításai mind-mind élettörténeteken, analógiákon alapulnak, még a legmélyebb teológiai üzeneteket is egyedi esetekbe csomagolva mondja el, hogy mindenki számára érthető és befogadható legyen.

Craddock esetében inkább az egymástól független és elszigetelt sztorik halmozásáról beszélhetünk, amelyek mind-mind participációt biztosítanak a hallgatónak. Ebben az értelemben a narratív jelleg különálló sztorikban valósul meg, azaz az indukció egyedi eseteiben, ezért találóbb rá a sztori prédikáció elnevezés. Viszont az Új Homiletikán

belül a sztori és narratív prédikáció különbözik egymástól. Az ún. narratív igehirdetés fogalma Lowry nevéhez kapcsolódik, akit a következőkben mutatok be.

Plot = Eseménysorozat, jelenetfűzés,
történések rendje, cselekmény – Eugene Lowry

Lowry neve egyértelműen a narratív igehirdetés fogalmával vált eggyé az elmúlt évtizedekben. Ő az igazi prédikációt hatása után ítélte meg és nevezte el transzformációs (átformáló) prédikációnak. A transzformációs prédikáció célja, hogy a hallgató gondolkodása a prédikációban megtapasztalható események, élmények (érzelmek átélése, megélése) előidézése által változzon. „Amíg a tradicionális prédikáció a gondolatok átadására koncentrált, a kérügmatikus prédikáció a közvetítésre fókuszált. A meggyőző technikák éppen ezért nem voltak fontosak a kérügmatikus prédikációban, a hűséges tanúságtétel viszont annál inkább. A nyelv itt egy bukott tényező, melyet Isten használhat csak fel jól. A transzformációs prédikáció jelenik meg ezek mellett, amelyet mások új homiletikának neveztek el. A legtöbbet használt fogalmak az új homiletikában az esemény *(event)* és a találkozás *(encounter).* (…) A nyelv performatív ereje, mely képes az ember gondolkodását formálni vagy egy új irányba elindítani, központi elem ebben a homiletikában. Az olyan változók, mint metafora, tervezett mozgás, indukció, élmény és képzelet legtöbbször ehhez az új homiletikához tartoznak. A kulcs az előidézés *(evocation)*."[34]

Lowry is, ahogy a *New Homiletic* többi képviselője, rendkívül fontosnak tartotta a prédikáció formai kérdéseit. Műveiben legtöbbször Henry Grady Davis: Design for preaching (1958) című könyvét idézi. Az optimális formát a nyelv segítségével, a dramaturgia eszközeivel kívánja megtalálni. Lowry elmélete is az új hermeneutika talajából nőtt ki, ugyanis homiletikájának legfontosabb eleme az időben végbemenő nyelvi eseménynek az alkotó, fejlesztő ereje. „A kérdés az idő – a temporalitásával, a narrativitásával és természetesen a történeti lét faktacitásával."[35] Ugyanis a prédikációra nem úgy tekint, mint egy elvont, időtől független fogalmi létezőre, hanem úgy, mint egy, az időben lejátszódó drámára. A prédikáció nála már keresi azokat a megszokott templomitól eltérő esztétikai formákat, melyek segítségére lehetnek az üzenet eseményszerű megjelenítésében. Éppen ezért az ő homiletikai modellje a színházi performance-hoz áll közel, vagy ha irodalomi művekre gondolunk, akkor a rövidebb, de nagy hatású, jó dramaturgiájú olvasmányokra kell gondolnunk, mint például a novellákra. „A prédikáció nem egy dogmatikai előadás. Az egy időben lejátszódó esemény *(event-in-time),* egy narratív művészi forma, mely alakjában inkább hasonlít egy színházi darabhoz vagy egy novellához, mintsem egy könyvhöz."[36] Lowry szerint a prédikátor egy művész, a prédikáció pedig műalkotás, narratív művészi forma.[37]

Lowry szerint a legjobb prédikáció mindig olyan, mint egy történet elmesélése. Az evangélium a Jézusról szóló történet, tulajdonképpen A történet *(The Story).* Ezt elmondani, megformálni, megmunkálni kell, nem pedig megszerkeszteni. A sztori lényege, hogy mindenki a saját sztorijából megérkezzen „A" történetbe. Mindenki a saját élettörténetéből kiindulva, vagyis egy kívülről befelé tartó mozgás révén a Jézus-történet részesévé váljon. Ez pedig „A" történet megosztásában, kommunikálásában van benne,

mégpedig oly módon, hogy a kommunikációs (nyelv)esemény hatására a hallgató előhívja saját korábbi tapasztalatait, majd elhagyja saját sztoriját, és egy új történet, a Jézustörténet szereplőjévé válik.

A prédikáció Lowry gondolkodásában nem egy logikai építmény, hanem egy időben lejátszódó esemény, amely a prédikátor és a gyülekezet között zajló kommunikáció eseménye. A prédikációt szerinte nem konstruálni kell *(construct),* hanem alakítani (fejleszteni – *develop*). Az előbbi egy építkezés képét villantja fel, ahol dolgokról van szó, míg az utóbbi egy virág virágba borulásának folyamatára emlékeztet, ahol tulajdonképpen a kifejlődő élet képe jelenik meg.

„A történet halad. Van egy megtervezett mozgása (cselekménysora – *plot*)."[38] A *„plot"* egy cselekményeket tartalmazó megtervezett mozgásfolyamat, melynek fejlődése és folytonossága van. Elég nehéz visszaadni magyar nyelven ennek az angol szónak az itteni jelentését. Lowry egy olyan komplex, megtervezett mozgásfolyamatra gondol, amelyben minden esemény és cselekmény kölcsönhatásban áll egymással. Fontos, hogy ezek az elemek mindig szerepelnek ebben a bizonyos megtervezett mozgásban (*plot*-ban). Ennek két kulcsszava a tervezettség és a folyamat, ezért magyarul tervezett mozgás(folyamat)nak fordítom. A narratív prédikáció tervezettségét a sorrend *(sequence)* biztosítja, ahol a cselekmények meghatározott sorban követik egymást, ami a mozgás, a folyamat elevenségét biztosítja.[39]

Így tehát a narratív prédikáció a cselekmény, esemény *(plot)* forma által lesz narratív prédikációvá. Ebben különbözik a sztoriprédikációtól, amely egy történetet vagy történeteket mesél el, a narratív prédikáció pedig tervezett mozgásfolyamaton *(plot)* halad végig. Ennek a tervezett mozgásnak pedig mindig konkrét állomásai vannak. Egy konfliktussal vagy egy egyensúly megbillenésével kezdődik, ami feszültséget gerjeszt. Ez a feszültség fokozódik és végletesen elmélyül, amit egy éles irányváltás követ, és végül a megoldáshoz vagy a végkifejlethez jut el a folyamat.[40] Természetesen a tékozló fiú történetében például a *story* és a *plot* egybeesik, hiszen egy olyan tökéletesen kifejlesztett drámai történetről van szó, amelyben jelen van a diszkrepancia, az azt követő lehetetlen helyzet, az éles irányváltás és a végén a megoldás. Ez tehát egyszerre egy történet és egy tervezett mozgásfolyamat. Viszont jó tudni, hogy a sztoriprédikáció mint műfaji elnevezés különbözik a narratív prédikációtól.

A következőkben azt vizsgálom meg, hogyan következnek a *plot* különböző eseményei egymás után. A prédikáció elvezet a „viszketéstől" a „vakarásig",[41] mondja Lowry. „A prédikáció elmondása mindig a viszketéssel kezdődik és a megvakarás irányába halad, azaz az ember problémás helyzetétől az evangéliumi megoldás irányába."[42] A probléma és a megoldás között lévő előrehaladás alakítja ki a narratív prédikáció formáját. Legtöbbször azonban nem is a megoldás ténye a kérdéses, hanem a megoldás hogyanja, azaz maga a megtett út. Itt Lowry két dramaturgiát hasonlít össze. Az egyikben zajlanak az események, és elképzelés sincs arról, mi lesz a megoldás a végén. Ez a tipikus mozifilm dramaturgia. A másikban, például egy tévésorozat dramaturgiájában[43] tudjuk, hogy lesz megoldás, de nem tudjuk, hogyan jut el a megoldásig. Azaz a „hogyan" izgalmas ebben az esetben. Lowry szerint a prédikációk ez utóbbi megtervezett dramaturgia alapján haladnak előre, ahol a hallgatóság vasárnaponként tudja, hogy Krisztus a Megváltó. De a felvetett konkrét kérdésre hogyan kapnak választ, ez a „hogyan" a kulcs, a figyelem meg-

tartásának a kulcsa.[44] Tehát a „hogyan", azaz maga a folyamat a lényeges. Ez a folyamat öt eseményen halad végig.[45]

1. Az egyensúly felborítása, feszült helyzet *(„upsz").*
2. Az eltérés analízise, elmélyítése *(„uff").*
3. A megoldás felvillantása *(„aha").*
4. Az evangélium megtapasztalása *(„vaó").*
5. A konzekvenciák levonása *(„jee").*

A legfontosabb a prédikációban a kiindulópont meghatározása, amellyel az igehirdető bevonja a hallgatót, hogy részese legyen a prédikációnak. A kiindulópont mindig a megszokottól való eltérés érzékeltetése, azaz a megszokott élet egyensúlyi helyzetét kell kibillenteni, konfliktust vagy feszültséget kell generálni, hogy a hallgató érdeklődést tanúsítson. Kurt Lewint idézi Lowry, aki szerint az egyensúly az ember életében mindig különböző feszültségek kiegyenlített állapota. Amennyiben ezt meg kívánja valaki billenteni, vagy a feszültséget kell növelni az egyik oldalon, vagy csökkenteni a feszültséget a statikus és a kívánt állapot között.[46] Ha ez sikerül, akkor a hallgató megoldás után fog kérdezni, és a prédikáció ekkor éri el a célját. Ahhoz, hogy ez a megbillenés megtörténjen, be lehet mutatni az igerészben található diszkrepanciát. Ennek a résznek nem kell hosszúnak lennie, de annál inkább meg kell ragadnia a hallgatót, mert ha ez itt nem történik meg, akkor kimarad a prédikáció folyamatából.

A prédikáció mozgásának második állomása a probléma elmélyítése. Lowry szerint a dolgok nagy sokasága ok-okozati összefüggésben áll egymással, így itt helye van a deduktív következtető formának is. Ennek a résznek a célja az, hogy a lehető legmélyebbre szálljon alá a probléma elemzésében. Itt lehet élni a lélektani elemzésekkel is, így ez a rész szokott a prédikációban a leghosszabb lenni.

A harmadik állomásnál még nem a megoldás következik, hanem csak annak felvillantása. Míg az előző két állomáson azt erősíti meg a prédikáció, hogy valahol hiány van, ez az állomás felvillantja azt, hogy ezt a hiányt be lehet tölteni, de nem a megoldást kínálja azonnal a problémára.

A prédikáció mozgásának negyedik állomása az evangélium megtapasztalása. Mivel a valóságosan megtapasztalt evangélium feje tetejére állítja a hallgató életét, ezért nem jöhet szóba a liberális teológia által képviselt kontinuitás ember és evangélium között. „Ezért induktív módon kezdek, majd továbbvezetem a szálat a megoldás irányába, ahol megmutatom, hogy az ember itt teljességgel tehetetlen, majd az evangélium mindent a feje tetejére állít, végül az evangéliumot deduktívan proklamálom."[47]

Végezetül pedig egy hatásos lezárásra van szükség, mondja Lowry. A megoldás felvillantása még nem oldotta meg a feszültséget vagy a konfliktust, ennek itt van a helye, a prédikáció eseményének a végén. A prédikáció tehát akkor tölti be szerepét, ha a megbillentett egyensúlyt egy másik keretben az evangélium segítségével visszaállítja.

Így Lowry más profán művészeteket választ a retorikai műalkotás helyett, mégpedig a megjelenítő színművészet dinamikáját, a dramaturgiát. A drámai forma egyértelműen pszichológiai alapokon, affektusokkal kívánja elérni és mentális (hitbeli) változásra bírni a hallgatót (ld. feszültség keltése, feloldása). Így Lowrynál a prédikáció nem pusztán nyelvesemény, hanem egyszerre pszichológiai esemény is.

Befejezés

Az előbbiekben bemutatott két modell azt mutatja meg számunkra, hogy mit értsünk elsősorban „sztoriprédikáció", illetve „narratív prédikáció" név alatt. Ugyanakkor azt is látni kell, hogy mindkettő, az elnevezéseken túl, narratív jelleggel rendelkezik, azaz a narrativitás elvi kérdései mindkét módszernél alkalmazhatóak.

A narratív igehirdetés létkérdése, hogy történik-e az, ami hangzik. Azaz nem a mese módszere, nem az elbeszélés ismertetőjegyei, hanem az esemény tesz egy prédikációt narratív prédikációvá. Ahogy Craddock írja, a narratív igehirdetés egyik nagy előnye, hogy szabadon biztosítja a participációt, de ugyanúgy a távolságtartást is. Ez nem csupán az igehallgatókra, hanem az igehirdetőkre is ugyanúgy vonatkozik. A magyar református igehirdetési gyakorlatban részt vevő igehirdetők és igehallgatók nagy részének a narratív igehirdetés elmélete és gyakorlata idegen és furcsa. Ezek teljes mértékben érthetőek, és az okokat nem is kell magyarázni. Azaz a távolságtartásra teljes szabadságuk van, ezt a narratív igehirdetés biztosítja.

Ugyanakkor ma már nem minden igehallgató szocializálódik templomfalak között. Amikor egy olyan nemzedék számára kell igét hirdetnünk, ahol a Lk 15-ben első olvasatra a saját életnarratívák alapján az atya negatív szereplő, mert kivételez és megkülönböztet a két testvér között, a tékozló fiú az elkényeztetett testvér, akinek mindent szabad, s végül az idősebb testvér a vállalható pozitív szereplő (megtörtént értelmezési esetet írok itt), talán nem árt egy mai, hasonló módon alaposan kimunkált „tékozló fiú"-történetet elmondani, hogy a valódi üzenet érthetővé és átélhetővé váljon.

JEGYZETEK

1 Homo narrans. Emberek, történetek és kontextusok. Kolozsvár. KOMP-PRESS. 2002. – **2** Tengelyi László: Élettörténet és sorsesemény, 17–18. p., Atlantisz, 1998. – **3** Fisher, Walter R.: Human Communication as Narration: Toward a Philosophy of Reason, Value, and Action, University of South Carolina Press, Columbia, 1987. – **4** Uo. 24. p. – **5** Thomas S. Kuhn: The structure of scientific revolutions, University of Chicago Press, 1970. – **6** Fisher, 194. p. – **7** A beszéd részei: bevezetés, narráció, (kitérés), tétel, bizonyítás, (cáfolás), befejezés. – **8** Arisztotelész: Rétorika, 1417b, Budapest, 1982. – **9** Spurgeon, Charles Haddon: The Art of Illustration, Pilgrim Press, 1986. – **10** Comparative rhetoric: an historical and cross-cultural introduction, Oxford University Press, 1998. – **11** Auerbach, Erich: Mimézis: A valóság ábrázolása az európai irodalomban, Gondolat, Budapest, 1985. Ebben a művében Auerbach pl. Homérosz Odüsszeiáját vetette össze a bibliai elbeszélésekkel, majd pedig lépten-nyomon kiemeli, hogy a bibliai elbeszélések történelmi, időbeli és tudati aspektusai sokkal mélyebbek. Szerinte a Szentírás elbeszéléseinek minősége sajátos és egyedülállóan realista. – **12** Niebuhr, Richard: The meaning of revelation, Westminister JKP, 2006. – **13** Frei, Hans W.: The eclipse of Biblical narrative: a study in eighteenth and nineteenth century hermeneutics, Yale University Press, 1980. – **14** Metz, Johan Baptist: Kleine Apologie des Erzählens, Concilium 9, (1973), 329–334. p. – **15** Nem véletlenül lett a narratív teológia a felszabadítás-teológia melegágya. – **16** Az integráló megközelítés véleményem szerint a legjobb közeledés, mert lehetőséget biztosít a vitára és a párbeszédre. – **17** Vályi Nagy Ágnes: Narratív teológia, narratív igehirdetés, 7. p., Théma 1999/2–3, 4–12- p. – **18** Davis, Grady Henry: Design for preaching, 15–16. p., Fortress Press, Philadelphia, 1958. – **19** Thiselton, Anthony C.: The New

Hermeneutic, in A Guide to Contemporary Hermeneutics: Major Trends in Biblical Interpretation, szerk. McKim, Donald K., Eerdmans, Grand Rapids, 1986. ld. még: Thiselton, Anthony C.: The two horizons, New Testament hermeneutics and philosophical description, 10–16. p., Eerdmans, Grand Rapids, 1980. – **20** Heidegger: Hörderlin and the essence of poetry, transl. Douglas Scott, in Heidegger Martin: Existence and Being, 291–315. p., Read Books, 2007. – **21** ld. i. m 301. p.: A Hörderlin idézet így hangzik: „Mióta párbeszéd vagyunk, és képesek vagyunk egymást meghallani." Mi – emberi lények – egy párbeszéd vagyunk. Az embernek a létezése a nyelvben van megalapozva, de ez csak a párbeszédben válik valósággá. – **22** Craddock, Fred B.: As One without authority, 31. p., Chalica Press, 2001. – **23** I. m. 6. p. – **24** I. m. 7. p. – **25** Isten és szó, a megfelelő idézeteket ld. föntebb. – **26** Craddock 2001, 8. p. – **27** I. m. 9. p. – **28** I. m. 45–46. p. – **29** I. m. 49. p. – **30** I. m. 47. p. – **31** Craddock Kierkegaardtól veszi kezdő mottóját: A keresztyének földjén nincs hiány az információban; másvalami hiányzik, mégpedig az, hogy az egyik ember képes legyen a másik felé direkt módon kommunikálni. – **32** Craddock, B. Fred: Overhearing the Gospel, preaching and teaching the faith to persons who have not heard it all, 97. p., Abingdon Press, 1978. – **33** Craddock 2001, 52. p. – **34** Lowry, Eugene L.: The Sermon, dancing the edge of mystery, 31. p., Abingdon, Nashville, 1997. – **35** I. m. 19. p. – **36** Lowry, Eugene L.: The homiletical plot, The sermon as narrative art form, xx.p.,Westminister John Knox Press, Louisville, 2001. – **37** I. m. 12. p. – **38** Roth, Robert: Story and reality, 23–24. p., W. B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1973. – **39** Lowry 1997, 24. p. – **40** I. m. 23. p. – **41** Lowry 1997, 19. p. – **42** Lowry 2001, 20. p. – **43** Egy korábbi detektívsorozatot említ meg Lowry, a jól ismert és a magyar adókon 2009-ben is sugárzott Columbo filmsorozatot, ahol a megszokott dramaturgia szerint mindenki tudhatja, hogy ki a gyilkos, de a titok az, hogyan jön rá a detektív erre. Egy másik hasonló dramaturgiájú kórházi sorozatot is említeni tudok 2009-ből, a dr. House filmsorozatot, ahol a betegség adott, de a folyamat, ahogy az orvos a betegséget diagnosztizálja, maga a titok. – **44** Lowry 2001 24. p. – **45** Lowry ötlépcsős drámai modelljét egyfajta tanuláspszichológiai modell után alkotta meg, ahol szintén öt lépés követi egymást: motivációs szakasz, a probléma behatárolása, próba/szerencse, megoldási javaslat, a megoldás megerősítése. – **46** I. m. 84. p. – **47** I. m. 79. p.

DR. CSOHÁNY JÁNOS

Leo Thun egyházpolitikája

Leo Graf von Thun-Hohenstein[1] (1811–1888) cseh nemzetiségű arisztokrata 1849 nyarának végén kapta a bécsi kormányban az akkor alakított kultuszminiszteri tárcát. A minisztérium neve *Vallásügyi és Oktatási Minisztérium (Ministerium Cultus- und Unterrichts)* volt. Az 1848 novembere óta működő Félix von Schwarzenberg herceg miniszterelnök vezette kormány gyökeresen új birodalmi politikát követett. A fiatal I. Ferenc József által Olmüzben, 1849. március 4-én kiadott birodalmi alkotmány szellemében egységes összbirodalmat kívánt kialakítani, Magyarország alkotmányát, területi integritását eltörölték, és beosztották az örökös tartományok közé. Világos után tényleges katonai diktatúrát építettek ki a koronatartományokra szabdalt Magyarországon. 1851. december 31-én a császár egy pátenssel eltörölte az 1849. március 4-ei alkotmányt, és abszolutizmust vezetett be az egységesnek deklarált birodalomban. Ezt nevezik az osztrák történészek *Neoabsolutismus*-nak, a magyar történeti hagyomány egyszerűen abszolutizmusnak vagy önkényuralomnak szereti nevezni, hiszen Magyarországra nézve semmi

új vonás sem volt az abszolutizmusban, aminek berendezkedésében már 1849. augusztus 13-a után élt. Az összbirodalmi eszmének és szervezetnek megfelelően kellett az oktatási rendszert és az egyházak helyzetét szabályoznia a kormánynak. Az oktatásüggyel mi most nem foglalkozunk, bár az is érzékenyen érintette a magyarországi egyházak jogi és anyagi helyzetét. Az egyházpolitika területén is a magyarországi protestánsokra vonatkozó elképzeléseket, terveket és intézkedéseket tekintjük át annyiban, amennyiben abból Leo Thun egyházpolitikáját megismerhetjük.[2] Magáról az 1859. szeptember 1-jén keltezett, valójában szeptember 11-én kibocsátott protestáns pátensről és annak sorsáról más előadások szólnak.

1848. október 12-én a minisztertanácsban gróf Stadion belügyminiszter a protestánsok helyzetéről terjesztett elő beszámolót, december 24-én visszatért e témára, és hangsúlyozta, hogy a császár elé kellene terjeszteni a protestánsok ügyét, és a Magyarországra vonatkozóan kiadásra kerülő törvény meghatározott paragrafusaiba róluk intézkedni kellene. A minisztertanács egyetértett a belügyminiszterrel, ennek ellenére nem terjesztették a császár elé.[3] 1849. január elején gróf Dessewfy Emil Windischgraetzhez, január 18-i kelettel Pozsonyban keltezve gróf Andrássy György báró Hübnerhez intézett memorandumban egymástól függetlenül a kialakult helyzetet elemezve, a jövőbeli teendőkről azt fejtegették, hogy a protestánsok felelősek elsősorban a történtekért, különösen a kálvinisták, akik a huszárok közt többségben vannak. A protestáns egyházakat szoros állami ellenőrzés alá kell vonni.[4] Ján Kollár (1793–1852) volt pesti (Kohlmarkt, ma Deák téri) szlovák evangélikus lelkész, aki már 1848 márciusában Bécsbe menekült, ahol 1849. április 29-én a bécsi egyetemen a szláv régészet és őstörténet professzorává nevezték ki, beadvánnyal fordult a belügyminiszterhez, és szakszerűen kifejtette, hogyan kell átszervezni a magyarországi protestáns egyházakat. Szerinte az örökös tartományok állami konzisztóriumi jellegű egyházigazgatási rendszerét kell kiterjeszteni a magyarországi protestáns egyházakra is, és ezt az egyházalkotmányt az uralkodó kötelezően rendelje el és kényszerítse rá – korabeli kedvenc szóhasználattal –, oktrojálja rá az egész birodalom valamennyi protestáns egyházára, hogy azok egyetlen birodalmi protestáns egyházat alkossanak (eine *„protestantische Gesamtkirche Österreichs… ist rathsam”*[5]).

1849 áprilisában menekült Besztercebányáról Bécsbe Ján Kollár elv- és személyes barátja, Karol Kuzmány (1806–1866), ottani szlovák evangélikus lelkész, volt esperes. Kuzmány tehetséges és jól képzett teológus, sikeres szlovák költő, aki 1836–38-ban egy szlovák irodalmi lapot *(Hronka)* is szerkesztett, mindezen felül Kollárhoz hasonlóan lelkes szlovák nacionalista volt.[6] Mindketten kitűntek az 1840-es években zajló, és a magyarországi evangélikus és református egyház egyesítését célzó, ún. uniós mozgalmak heves ellenzése terén. A gróf Zay Károly (1797–1871) evangélikus egyházi főfelügyelő által kezdeményezett és a szintén evangélikus vallású Kossuth által is erősen támogatott egyházi unióban a szlovák evangélikus lelkészek egy része nem látott mást, mint a majdnem kizárólag magyar nemzetiségű reformátusokkal egyesülve az evangélikus szlovákok elmagyarosítására tett kísérletet. A Magyar Királyságban (Erdély, Horvátország és a Határőrvidék nélkül) élt 1 655 600 református, 827 800 evangélikus. Az evangélikusokból mintegy 450 000 szlovák, megközelítőleg 200 000 német és 180 000 magyar anyanyelvű volt. Az egyház közép és felső vezetésében a világi egyháztagság, azaz a magyar nemesség volt a meghatározó elem. A lelkészek minden nemzetiségben az illető nemzetiségből

valók voltak, akik a saját és híveik anyanyelvén végezték az egyházi szolgálatot, ezen a nyelven folyt az adminisztráció, mindössze az anyakönyvek vezetése történt 1843 óta országgyűlési törvény rendelkezése következtében magyarul, ami sérelmes volt a nemzetiségek számára.[7] Az anyanyelvi középfokú oktatás, tanítóképzés biztosítva volt azután is, hogy a közép- és felsőoktatásban megszűnt a latin tanítási nyelv. A felsőoktatásban viszont jelen volt a német nyelvű oktatás.

Az uniós mozgalmakban kétségtelenül volt magyarosítási szándék, nem szabad azonban elfeledni, hogy ez a két egyház évszázadokon keresztül szoros együttműködésben élt, hiszen a katolikus uralkodóház rekatolizáló törekvései hosszú ideig állami politikai szinten voltak, amiket rendeletek, törvények támogattak. Az evangélikus és református egyházra azonos állami törvények vonatkoztak, egyházalkotmányuk gyakorlatilag megegyezett, a teológiai áramlatok is hasonlóan hatottak mindkét egyházra, tehát ezek a kifejezetten egyházi szempontok sem voltak elhanyagolhatók. A szlovák nacionalisták viszont csupán a magyarosítás veszélyétől tartottak. Ebben őket a pánszlávizmus erősítette, aminek volt az orosz cári kormányzat által támogatott titkos vonala, és volt egy ausztroszláv szárnya, amely Ausztria keretén belül óhajtotta a birodalomban élő szlávokat egyesíteni, el odáig, hogy a magyar államiság keretéből is kivonja és közvetlenül Bécs fennhatósága alá rendelje területüket. Ehhez az irányzathoz tartozott Kollár, Kuzmány, Ludovit Stúr (1815–1856), Michal Miloslav Hodza (1811–1872), Josef Miloslav Hurban (l817–1888), az utóbbi két evangélikus lelkész létére nem csupán szóban és írásban küzdött az unió és a „magyarizmus" ellen, hanem 1848–49-ben szabadcsapatot szervezve fegyveresen is.[8]

Kuzmány is hivatalt vállalt a felvidék megszállása után a cs. kir. polgári közigazgatásban, 1849 márciusában pedig hódoló küldöttséget vezetett a császárhoz, megköszönte az olmüzi alkotmányt, és kérte, hogy a szlovákok lakta területeket vegye ki a császár Magyarország területéből és csatolja közvetlenül a birodalomhoz mint koronatartományt. Ezért tartotta tanácsosnak 1849 áprilisában, amikor a magyar honvédség felszabadította a Felvidéket, hogy Bécsbe meneküljön.[9] Valójában tehát egyházi köntösbe öltöztetett nemzetiségi küzdelemről volt szó. Arról viszont a szlovák nemzeti érzéstől vezérelt evangélikus lelkészek is elfeledkeztek, hogy a magyarságnak is meg kellett vívnia a jozefinizmus idején (1780–1790) és majd 1849 után a maga nyelvhasználati küzdelmét, mert rá a német nyelvet akarta az osztrák összbirodalmi eszme rákényszeríteni. Ami a pánszlávizmust illeti, azon a téren is megvolt a valóságos veszély, ami Magyarország integritását fenyegette. Azt sem voltak hajlandók tudomásul venni a szlovák hazafiak, hogy a magyar felfogás a politikai nemzet kategóriájában gondolkodott, amely szerint a közös hazához való hűség a haza más anyanyelvű tagjaira is önmaguktól kötelező kellene hogy legyen.[10] A korábbi századok *hungarus* tudatát várták a haza minden állampolgárától a magyar elit tagjai, ami nem volt azonos azzal, hogy a más nyelvűek adják fel anyanyelvüket. A kuruc szabadságharcokban a szlovákok a magyarokkal együtt küzdöttek, s 1848–49-ben tízezret meghaladó számban harcoltak szlovák honvédek.

Karol Kuzmány 1849. június 24-i kelettel a birodalmi belügyminisztériumhoz memorandumot nyújtott be,[11] amelyben a magyarországi protestáns egyházszervezetet úgy ábrázolta, mint ami a lázadás melegágya, ezért is megszüntetendő és a birodalom összes protestánsa egy birodalmi protestáns egyházba egyesítendő, aminek legfőbb vezetője a

birodalmi főkonzisztórium legyen, amelynek tagjait az uralkodó nevezze ki és fizesse. Az egyház hierarchikus-episzkopális, azaz lelkészek, és szuperintendensek által vezetett legyen, a szuperintendenseket az állam fizesse, hogy azok egyházuk tagjaitól anyagilag is függetlenek legyenek, és képviselni tudják az állami elvárásokból rájuk háruló feladatokat. Ezt adják ki egy ideiglenes rendeletben, és kb. három év múlva bizalmi emberek tanácsát kikérve, az uralkodó engedélyezzen zsinatot, ami elfogadja – legfeljebb lényegtelen módosításokkal – a már érvényben lévő egyházalkotmányt. Ugyanezt megküldte 1849. július 6-i dátummal az evangélikus vallású, erdélyi szász származású Geringer bárónak[12] (1806–1889), Magyarország politikai kormányzójának (Landes-Comissair in Ungarn). 1850-ből található a Thun-Hohenstein Nachlaß iratai között Kuzmánynak szintén egy hasonló beadványa.[13] Ezzel el is jutottunk ahhoz a ponthoz, ahol látjuk a Leo Thun protestáns egyházpolitikájának forrását. Közben 1849. október 8-án beiktatták Kuzmányt a bécsi Protestáns Teológiai Tanintézet frissen létesített gyakorlati teológiai tanszékére, az ő kötelessége lett az egyházjog előadása is.[14]

Kollár és Kuzmány nemzetiségi politikájuk érdekében összbirodalmi politikai hasznot ígértek a bécsi kormánynak, e politikai haszon érdekében fogadta el a kormány javaslataikat és készíttette el Thun velük vagy már Kuzmánnyal a rövid úton, láthatóan még 1850-ben császári paranccsal bevezetni kívánt egyházalkotmányt.[15] 1850 januárjában nem várt módon értesült erről Georg Bauhofer (1806–1864) budai német evangélikus lelkész az evangélikus Mária Dorottya főhercegnő, József nádor felesége volt udvari lelkésze. Hamarosan, 1850. február 10-én megjelent a református vallású Julius von Haynau báró, Magyarország katonai kormányzójának a magyarországi protestáns egyházak átszervezéséről szóló ideiglenes rendelete. A rendelet Kollár és Kuzmány közreműködésével készült, mert az eddig vázolt javaslatait találjuk meg benne, egyelőre Magyarországra nézve.[16] A protestáns egyházak világi tisztségeit megszüntette, gyűlést tartani az illetékes katonai hatóság engedélyével lehetett. A szuperintendenciák határait a jövőben a katonai kerületekéhez fogják majd igazítani, ugyanakkor sor fog kerülni a szuperintendensek és adminisztrátorok állami dotálására. Szuperintendensi adminisztrátorok említésére azért került sor, mert akkorra már három evangélikus szuperintendenst elmozdítottak, illetve letartóztattak, később a negyediket is, és helyükre az állam nevezett ki általa fizetett adminisztrátorokat.

Bauhofer értesülését tehát megerősítette a Haynau által kiadott rendelet, és a lelkészek kérvényt fogalmaztak a Metternich parancsára Bécsben élő Mária Dorottya özvegy nádornéhoz, amelyben arra kérték, hogy a Haynau rendeletének visszavonását érje el az uralkodónál.[17] 1850 júniusában az evangélikus vallású Mária Dorottya a kérést teljesítette és Ferenc József leállíttatta Thunnal a már kinyomtatott egyházalkotmány-tervezet kiadását.[18] A birodalmi protestáns egyház kinevezendő szuperintendensei, a tervezet formális megtárgyalására összehívandó bizalmi férfiak névsora és a birodalmi főkonzisztórium névsora nagyjából szintén összeállt.[19] Amennyire a magyarországi és erdélyi protestánsok nagy része tiltakozott a birodalmi protestáns egyház terve ellen, annyira örültek annak az örökös tartományok protestánsai, mert akkor egy nagy lélekszámú egyház keretébe tartozásuk, az annak élén álló császári-királyi főkonzisztóriummal nagyobb védelmet adott volna nekik a katolikus egyház rovásukra elkövetett túlkapásai ellen.

1850 őszén a kultuszminisztériumban (állam)titkárként alkalmazta Thun Josef

Andreas Zimmermann (1810–1897) nagyszebeni jogakadémiai professzort,[20] aki ettől kezdve a protestáns egyházalkotmány kidolgozásának, bevezetése módjának megtalálása terhét nagy részben átvette Kuzmánytól. A munkálatokról rendszeresen tájékoztatta Thun a császárt, aki véleményezte a munkálatot, és akkor folytatta a tervezetet Zimmermann. Így azt is mondhatjuk, hogy Ferenc József egyházpolitikájának is nevezhetjük a Thunét. 1852. december 14-én terjesztette a minisztertanács, majd annak jóváhagyása után a császár elé Thun a tervezetet. Az uralkodó kikérte a birodalmi tanács véleményét, ami elutasító volt. Az agg Metternich is ellenezte. 1854-ben döntött úgy a császár, hogy egyelőre ne birodalmi protestáns egyházalkotmányt készítsenek, hanem csupán Magyarország számára.[21] Ez a lassúság szinte érthetetlen, de nem a cs. kir adminisztráció tehetetlenségéről volt szó, hanem szerintem várták az idő múlását, hogy a magyarországi egyházi autonómiához ragaszkodók, az ún. autonomisták belefáradjanak az ellenállásba, felhagyjanak a minisztériumok, sőt a császár küldöttségjárásokkal történő zaklatásával és egyéb ellenállási kísérletezéseikkel, és a végén elfogadják az oktrojált egyházalkotmányt. De várták a Szentszékkel készülő konkordátum aláírását is, hiszen akkor a pápa és a katolikus egyház hathatósabb támogatásával még jobban az erő helyzetéből tárgyalhattak volna a protestáns egyházalkotmányról.

1855 nyarán Bécsben magyarországi „bizalmi férfiakkal" tárgyalták végig egy hónapon át a most már csupán a magyarországi két protestáns egyház számára készített alkotmánytervezetet.[22] Azzal egy időben zárult a konkordátum megkötésének ügye, az aláírást viszont a császár születésnapjára halasztották. Zimmermann tervezete az 1835. évi porosz alsó-rajnavidéki és vesztfáliai református konzisztoriális egyházalkotmány mellett az 1791. évi budai és pesti zsinatok végzéseit is némileg figyelembe vette. A protestáns autonómiát azonban így is mélyen sértette pusztán az a tény, hogy az uralkodó akar egyházalkotmányt adni a magyarországi protestáns egyházaknak, továbbá a világiakat a vezetésben háttérbe szorítja, valamint a főkonzisztóriumnak az a jellege, hogy nem csupán kormányzati felügyeleti szerv, hanem egyúttal az egyház belső igazgatásának, bíráskodásának legfőbb szerve is lett volna.

1856-ban az egyházkerületekhez küldte meg a kultuszminisztérium az egyházalkotmány-tervezetet – korabeli szóhasználattal – az Entwurfot, hogy azok nyilatkozzanak. Az egyházkerületi közgyűlések megtárgyalták és elutasították azt. E megtárgyalást a sajtóban is engedélyezte a cenzúra. A kerületi közgyűlések ragaszkodtak ahhoz, hogy autonóm zsinatokon alkothassák meg egyházalkotmányukat, amit az uralkodó csupán jóváhagy.[23]

Még három év telt el addig, amíg a minisztertanács, majd a birodalmi tanácsa véleményezte a némileg átdolgozott egyházalkotmány-tervezetet. A zsinat tartását csupán az oktrojált egyházalkotmány alapján átszervezett egyházak tarthatnak, a végső kibocsátása előtt elhagyták az egyházalkotmányból a két egyház élére tervezet külön-külön főkonzisztóriumot, és helyettük kultuszminisztériumi osztály gyakorolta volna a főfelügyeleti jogot. Az eredeti terv szerint az egyházközségeknek kellett volna legelőször átszerveződniük, aztán az egyházmegyéknek, végül a kerületeknek.[24] A kibocsátott pátenses egyházalkotmányban viszont az egyházkerületeken kellett az átszervezést kezdeni. Az 1859 tavaszától dúló osztrák–francia–olasz háború egy győztes csatája után javasolták a pátens kibocsátását, azonban sorra vereséget szenvedtek az osztrák csapatok.[25] A

vesztes háborúból Ferenc József viszonylag kedvező békével hozta ki a birodalmat, így külpolitikailag megerősödve, belpolitikai ereje tudatában írta alá és adta ki a protestáns pátens néven elhíresült egyházalkotmányt a császár.[26] Alexander Bach (1813–1893) belügyminiszter, a rendszer névadója megbukott, nem így Leo Thun, aki átvészelte a magyarországi pátensküzdelmet, annak kudarcát,[27] és más területen vezette be a pátenses egyházalkotmányt, így például a birodalom ciszlajtániai területén, ahol viszont örömmel fogadták azt a protestánsok.

JEGYZETEK

1 A német nyelvű szakirodalomban írják nevét Leo Graf Thun-Hohensteinnak is, de Leo Thunnak is, a magyar szakirodalomban korábban Thun Leóként szerepelt többnyire, a jelenlegi külföldi névhasználathoz alkalmazkodva írjuk Leo Thunnak. – **2** Néhány feldolgozás, ami e témához tájékoztatást ad és régi, valamint új irodalmat: Révész Imre (ifj.): Fejezetek a Bach-korszak egyházpolitikájából. Bp. 1957. (Értekezések a Történeti Tudományok Köréből. Új Sorozat 2–3.) (Továbbiakban: Révész: Fejezetek); Gottas, Friedrich: Die Frage der Protestanten in Ungarn in der Aera des Neoabsolutismus. Das ungarische Protestantenpatent vom l. September 1859. München, 1965. Vlg. Oldenbourg. (Továbbiakban Gottas: 1965); Csohány János: A magyarországi protestánsok abszolutizmuskori bécsi kormányiratok tükrében. Bp. 1979. (Theologiai Tanulmányok. Új folyam. 8.) (Továbbiakban Csohány: 1979); Csohány János: A Habsburg-önkényuralom változásai. Confessio 1979. 3. sz. 65–77; Szatmári Judit: A református egyház az önkényuralom éveiben 1850–1860. Bölcsészdoktori értekezés. ELTE Bp. 2001. Kézirat. – **3** Csohány: 1979, 41. – **4** Wertheimer Ede: Újabb adatok a magyar ókonzervatívok történetéhez. Századok 1915. évf., innen vette át Andics Erzsébet: A nagybirtokos arisztokrácia ellenforradalmi szerepe 1848–49-ben. 2. köt. Bp. 1952. 194. sz. 266–275. és 239. sz. 353–363; Vö. Csohány: 1979. 40–41. – **5** Karl W. Schwarz: Ján Kollárs Denkschrift zur ungarischen Kirchenfrage (1849). Österreichische Osthefte 1979. 21. évf. 105kk; Uő: Eine „protestantische Gesamtkirche Österreichs… ist rathsam" – Ján Kollár als kirchenpolitischer Vordenker. Referat in Bratislava im Rahmen der Konferenz „Die slawische Idee und Ján Kollár – Genese des Nationalismus in Mitteleuropa. 1994. 09. 19–21; Kollár emlékiratai megjelentek Karásek, J. (Hg.): Kollárova dobrozdáni a nástin zivotopisny z roku 1849, v Praze, 1903. ami a magyar szakirodalomban teljesen ismeretlen volt, Révész: Fejezetek sem ismerte. K. W. Schwarz: Kollárs Denkschrift c. tanulmányát recenzeálta Csohány János: Kuzmány Károly két osztrák egyházjogtörténeti tanulmányban. In: Csohány János: Egyháztörténeti írások. Debrecen, 1994. 99–100. (A Debreceni Református Teológiai Akadémia Egyháztörténeti Tanszékének Tanulmányi Füzetei 29). – **6** Karl W. Schwarz: Wien und das slowakische Luthertum im 19. Jahrhundert. Karl Kumány – ein Lehrer der Kirche. In: Lutherische Kirche in der Welt. Jahrbuchs des Martin-Luther-Bundes 1993. 40. (Továbbiakban Schwarz: Karl Kuzmány); Uő. „Meine Popularitaet (…) dürfte auch der Anstalt zu Gute kommen." Zum 200. Geburtstag des lutherischen Kirchenrechtslehrers Karl Kuzmány. In: Wiener Jahrbuch für Theologie Bd. 6. 2006, 337–352. (Továbbiakban Schwarz: Zum 200. Geburtstag… Karl Kuzmánys). – **7** Bőséges irodalma van a magyarországi protestáns unió mozgalmának, de szerintem téves csupán politikai mozgalomnak és a magyarosítás törekvésének beállítani, amint alább kifejtem. Vö. Kertész Botond: Protestáns uniókísérlet Magyarországon az 1840-es években. Protestáns Szemle 1997, 4. sz. 256–281; Csohány János: A Leuenbergi Konkordia előfutárai Magyarországon. A magyarországi reformátusok és evangélikusok kéri és nagygeresdi egyezménye 1830-ban és 1833-ban. Theologiai Szemle 1984, 5. sz. 306–309; Ua. németül Vorlaufer der Leuenberger Konkordie in Ungarn. In: Der deutsche Protestantismus und die Kirchen Südosteuropas im 16. und 19. Jahrhundert. Hg.: A. M.

Ritter. Heidelberg, 1985, 110–119; Karl W. Schwarz: A magyarországi protestantizmus helyzete és fejlődése a 19. században. A magyarok és a szlovákok közötti egyházi konfliktus különösen a neoabszolutizmus korában. Theologiai Szemle 1997. 5. sz. 281–282; A statisztikai adatokra ld. Gottas: 1965. 46.– **8** Schwarz: Karl Kuzmány. 162–163. Bő adatokat tartalmaz Ján Kollárról és az említett szlovák személyiségek tevékenységéről is. – **9** Uo. 163; Schwarz: Zum 200. Geburtstag … Karl Kuzmánys. – **10** Ludwig von Gogolák: Beitraege zur Geschichte des slowakischen Volkes II. Die slowakische nationale Frage in der Reformepoche Ungarns (1790-1848). München, 1969. 25. Idézi : Karl W. Schwarz: A magyarországi protestantizmus helyzete és fejlődése a 19. században. Theologiai Szemle 1997. 5. 282. (Továbbiakban: Schwarz: Theologiai Szemle 1997). – **11** Karl W. Schwarz: Karol Kuzmánys Memoranden zur kirchlichen Verfassungsgeschichte (1850) und zur aktuellen Lage der Lutherischen Kirche (1849). Edition und Analyse. Presov, 2000. In: Acta Collegii Evangelici Presoviensis VII. Miscellanea anno 1999, 97–109. (Továbbiakban: Schwarz: Karol Kuzmánys Memoranden. 1999). Eredeti az Österreichisches Verwaltungsarchiv, Wien, Nachlaß Helfert, Konvolut 5. alapján közölve. Másolata található a Magyar Országos Levéltárban, Budapesten, az Abszolutizmuskori Levéltár. D 55. Res. Ger. Nr. 522/1849. jelzeten. – **12** Uo. 109–114. Eredeti a Magyar Országos Levéltárban, Budapesten, az Abszolutizmuskori Levéltár Res. Geringer. D 55. Nr. 522/1849. jelzeten. – **13** Kuzmány, Karl: Historische Darstellung der Verfassungs-Veraenderungen der evangelischen Kirche im Kaiserstaate Österreich nach den verschiedenen Laendern und beiden Confessionen (1850). Thun-Hohenstein Nachlaß D. 92 Haus-Hof- und Staatsarchiv, Wien. E címmel és jelzettel hivatkozás Csohány: 1979, 166. p. 14. jegyzetben. Teljes szövege Schwarz: Karol Kuzmánys Memoranden. 1999. 90-97. Eredetije a Haus-Hof und Staatsarchiv, Wien Nachlaß Leo Thun-Hohenstein. A 3 XXI. D 92 jelzetű mikrofilm alapján közölve. – **14** Schwarz: Karl Kuzmány. 164. – **15** Uo.: 165. – **16** Uo.: 165; Schwarz: Theologiai Szemle 1997, 283; Haynau rendeletét közli Landesgesetzblatt für Ungarn 1850, 5. sz. 29kk. Magyar szövege egyebek között a Magyar Hírlap 1850. február 17. számában; Bauhofer, Georg: Geschichte der evangelischen Kirche in Ungarn von Anfang der Reformation bis 1850 mit Rücksicht auf Siebenbürgen. Mit einer Einleitung von Merlé d Aubigné. Berlin, 1854., (Továbbiakban: Bauhofer: Geschichte). Más helyek mellett ld. még Kuzmány, Karl: Urkundenbuch zum österreichisch-evangelischen Kirchenrecht. Wien, 1856, 350kk. – **17** Schwarz: Theologiai Szemle 1997, 284; A kérvény szövege megtalálható egyebek közt Bauhofer: Geschichte. 638–643, további fejlemények a 654. paginái. – **18** Csohány: 1979, 52–55. és 167–168. p. 21–16. jegyzet; Bauhofer: Geschichte folytatása németül cím nélkül kéziratban, mivel nem került kiadásra. Az 1849–1859 közti időszakról szól. Karner Károly gépirásos másolata maradt meg, az eredeti elveszett. Terjedelme 139 pagina. Evangélikus Teológiai Könyvtár, Budapest; Bauhofer: Geschichte. 638–654; A Kuzmány–Kollár–Thun által 1850 januárjára elkészített és kiadás előtt álló egyházalkotmány címe: Provisorisches Gesetz über die Ordnung und Verwaltung der Kirchen- und Schulangelegenheiten der evangelischen Glaubensgenossen in Österreich. Bauhoferhez lehet, hogy kivonata jutott el. Schwarz: Theologiai Szemle. 1997, 284., 287. 55. jegyzete szerint megvan az evangélikus Országos Levéltárban, Budapesten, Bauhofer hagyaték IIIa 9,16. Oktroy. Kirchenverfassung. A XXI. fasc. melléklete. – **19** Csohány: 1979, 200–201. Függelék 2. „Verzeichnis der zur Berathung über die Kirchenordnug für die beiden protestantischen Confessionen einzuberufenden Persönlichkeiten".1850. Thun-Hohenstein Nachlaß. D 98. Mikrofilmarchiv im Haus-Hof- und Staatsarchiv, Wien, 202–203. Függelék 3. „Vorschlag zur Besetzung der Stellen eines evangelischen Reichkirchenrathes". 1850. Thun-Hohenstein Nachlaß. D 97. Mikrofilamrchiv im Haus-Hof- und Staatsarchiw, Wien;Vö. Csohány: 1979. 49–52. – **20** Zimmermann, Franz: Das Ministerium Thun für die Evangelischen im Gesamtstaat Österreich 1849–1860. Wien, 1926; Zimmermann, Josef Andreas: Die Leiturkunden für Neuordnung der evangelischen Kirche im Gesamtstaat Österreich. Im Jahre 1852 verfasst von J. A. Zimmermann. Hg. mit Einleitung von Franz Zimmermann. Hermannstadt, 1925. – **21** Csohány: 1979, 62–71. – **22** Csohány: 1979, 72–82.

– **23** Uo. 83–92. – **24** Uo. 92–111; Schwarz: Theologiai Szemle. 1997, 283–284. – **25** Albrecht főherceg Bécsből 1859. junius 25-én kelt és az itáliai harctéren lévő császárhoz intézett levelében írta, hogy a protestánsok számára egy győztes csata után kedvező alkalom lesz az új egyházalkotmány kibocsátása kötelező érvényű császári-királyi nyíltparanccsal, azaz pátenssel. Nem tudhatta Albrecht a levél keltezése napján, hogy Solferinonál éppen azon a napon szenvedi el a császár hadserege a háborút eldöntő vereséget. Csohány: 1979, lll. és 180. pagina 63. jegyzet. – **26** Csohány:1979, 112–115. – **27** Uo. 116–146; Schwarz: Theologiai Szemle. 1997, 284–285.

DR. KISS ENDRE JÓZSEF

Sárospatak missziója: a cseh-morvaországi kapcsolatok

A valamennyi történeti és művelődéstörténeti párhuzam felsorolása is meghaladja ennek az előadásnak a kereteit, ezért csupán az egyháztörténeti kapcsolatokból válogatunk. A magyar és a cseh keresztyénség találkozását Libicenszky Vojtzek gróf alakja testesítheti meg. Hazájában hatalmi harcok áldozatává válik a nemzetsége, s bár ő – Adalbert néven – Rómát megjárt prágai püspök, belefáradva abba, hogy nem sikerül erkölcsi rendet teremtenie a maga hazájában, visszautasítja az egyházi méltóságot, s a külországi misszió szolgálatát választja. Így jut a Magyar Királyságba, ahol – több magyar főnemessel együtt – Géza fejedelem fiának, Vajknak szolgáltatja ki a keresztség szentségét 994-ben, akit ezt követően majd I. István királyunkként tisztelünk. Lengyelországi évei után a még pogány germán törzseknél hal mártírhalált, és a római egyház szentté avatja.

A tárgyalt terület – Cseh- és Morvaország – a 11. században lengyel, a 10. és 13. században magyar fennhatóság alatt áll. A következőkben a történelem úgy adta, hogy néha egymás ellen, néha egy oldalon hadakoztunk a Cseh Királysággal, időnként pedig perszonálunió vagy birodalmi sorsközösség kapcsolta össze népeinket.

A 15. századi, előreformátori mozgalom Wiclif Jánostól utat talál Közép-Európába, és már nemcsak az egyház gyakorlatát, hanem alaptanításait is bírálja a Szentírás alapján. A szószólója, Husz János a máglyán végzi, de a kivégzése hazájában több évtizedes háborút robbant ki, és előkészíti a reformáció erőteljes térhódítását. Az egymással birkózó huszita irányzatok között születik meg az Istenre hagyatkozó, teokratikus társadalmi berendezkedés eszméje, ahol nem ismernek sem uralkodókat, sem alattvalókat, sem királyt, sem adószedőt, hanem mindannyian egyformán testvérek. A század második felében evangéliumi egyházzá szerveződnek a Cseh Testvérek *(fratres et sorores, Jednota Bratska, Brüdergemeinde),* de áldozatává is válnak az egyes irányzatok küzdelmeinek. A megsemmisített táboriták maradékaként, önmagukat *Unitas Fratrum*-nak nevező közösségek kénytelenek a győzedelmeskedő kelyhesek prédikátoraival beérni, de igyekeznek olyanokat választani, akik az ő evangéliumi igényeikhez alkalmazkodnak.[1]

A huszitizmus hatására a Magyar Királyságban az 1420-as évektől terjed a *„cseh istentisztelet”,* titkos összejöveteleken két szín alatt áldoznak, magyar és német nemesek egyaránt válnak huszita felekezetűekké, s az egyházat, s vele együtt a fennálló hatalmat bíráló eszmék ideológiát adnak az egymást követő parasztfelkeléseknek.

A számunkra legmaradandóbb emléke ennek a korszaknak a század derekán Tamás és Bálint világi papok által készített Huszita Biblia, a három kódextöredékben fennmaradt, első magyar – feltételezetten teljes – bibliafordítás a kéziratos könyv korszakából.

Többszöri üldözési hullám és feltámadás a Cseh Testvérek sorsa a reformáció századában, melynek során a husziták radikálisabb – táborita – irányzatának maradékaként, az 1535., 1575. évi cseh-morva atyafiak hitvallásainak örököseként – Luther és Kálvin között – érik meg a következő századfordulót.

Érdekes a levélváltásuk a debreceni *„magyar Kálvinnal”.* Erre – az 1564–1565-ös években – azután kerül sor, hogy az 1520-as években Lutherrel, az 1540-es években Kálvinnal folytattak dialógust. A legfontosabb reformátori alapelvekben egyetértő Atyafiak ragaszkodtak mind Luthertől, mind Kálvintól való különállásuk megfogalmazásához, de ennek elismertetésével nem jártak sikerrel a nagy reformátoroknál, utóbb pedig Méliusz Juhász Péternél sem.[2]

A századfordulón a Testvérek egyházának egyik vezetője, Gallina Debrecenben és Kassán tanul. Magyar kapcsolatokkal rendelkezik ugyancsak Jenla Miklós és Valesius János (Jan Vales). Az utóbbi már a szórványokban élő egyháza száműzött püspökének nevezi magát. 1608 és 1620 között a testvéregyház visszanyeri önállóságát. Egyik lelkészük a jövendöléseiről elhíresült Drábik Miklós, a legnevesebb közöttük a Testvérek Egyházának utolsó püspöke, Comenius Ámós János, a *„népek tanítója”,* aki egy fél évtizeden át munkatársa a pataki Kollégium újjászervezésének.

Korabeli magyar–cseh-morva kapcsolatokat keresve találhatunk a témánkhoz anyagot Miskolczi Csulyak István, Szenci Molnár Albert, Szepsi Csombor Márton szellemi hagyatékában – hogy csupán a legismertebbeket említsük.

Az európai hitújítás ügye a Kárpát-medencében sokat köszönhet a Bécset megszorongató és a protestáns vallásszabadságot kiharcoló Bocskai István, a szabadságküzdelmet európai szinten folytató Bethlen Gábor és a nemzeti királyságért zászlót bontó I. Rákóczi György erdélyi református fejedelmeknek. Nagy várakozással tekintenek rájuk a cseh-morva protestánsok, de az európai felekezeti térképet alaposan átrajzoló ellenreformáció túlereje a fehérhegyi csatával (1620) szertefoszlatja reményeiket. Az önálló cseh államiság megszűnik, és területe ettől fogva örökös tartománynak minősül.

Az ellenreformációnak egy 97%-ban protestáns népességet[3] kellett ismét katolikussá tenni, az akaratuk ellenére. Ezt csak meglehetősen drasztikus eszközökkel lehetett elérni: mindenekelőtt betiltották a protestáns egyház lelkipásztorainak a szolgálatát. Az őket mégis támogatókat, felkeresőket szigorúan büntették. A lelkipásztorokat végül kiutasították az országból. A világi támogatóikat – a protestáns cseh-morva rendeket – még ha behódoltak is a hatalomnak, *„a császár és a haza ellenségeinek”* nyilvánították: a rekatolizálásra nemet mondó cseh főnemeseket végeztek ki. A protestáns egyházi javakat és épületeket a jezsuiták és szerzetesrendek kapták meg. Az előbbiek a katonaságot mozgósíthatták a lakosság rendszabályozásához: poroszlók hurcolhatták misére a polgárokat, akaszthattak olvasót a nyakukba, korbáccsal kényszeríthették a képek előtti térdeplésre. 60 000 bibliát és énekeskönyvet elégettek, 4000 *„eretnek”* könyvet koboztak el a lakosságtól. Minden vallási gyakorlat, mely nem római katolikus volt, államellenes bűncselekménynek számított. A felkelésbe torkolló kétségbeesést súlyos megtorlás követte. Még 1750-ben is égettek meg máglyán *„eretnekeket”.* Protestáns nem viselhetett

közhivatalt, nem lehetett magántulajdona, nem gyakorolhatta mesterségét, nem járhatott át Magyarországra istentiszteletre, s ha még ezután is a protestáns felekezete mellett döntött, választásra ítélték a hite és hazája között: a hitvallónak el kellett hagynia az országot. Több tízezer lélek vette az irányt Hollandia, Poroszország, Lengyelország és Magyarország felé.[4] A Magyarországra több hullámban érkező menekülteket országosan befogadta a magyar protestáns köznép és a nemesség, konkrétan pl. a Bethlen, Nádasdy, Nyáry, Vízkelety, Szunyogh, Thurzó családok.[5] I. Rákóczi György a morva határ mentén fekvő, de másutt elterülő birtokain – Puchovón és Lednicen – népes közösségeket telepített le, melyek református gyülekezetként gyakorolták a továbbiakban a hitüket.[6] Mások elsősorban a Felvidéken – Szakolca, Szenyice, Losonc –, a Tiszáninneni Református Egyházkerület területén, Miskolc környékén, a Hernád mentén telepedtek meg, s protestáns gyülekezetként a református anyaszentegyház szervezetébe integrálódtak.

Az 1620-as években 200, az 1630-as években mindössze 100 lélek képviseli a Cseh Testvérek illegalitásban létező egyházát, amely gyakorlatilag felmorzsolódik a következő évtizedek alatt.

II. József Türelmi Rendelete 1781-ben elméletileg nem számol protestánsokkal Cseh-és Morvaországban, hiszen hivatalosan mindenki római katolikus. Amikor azonban kihirdetik, hogy a száműzöttek – az ötödik nemzedékben – hazatérhetnek; hogy 100 család, 500 protestáns lélek templomot építhet és a tartományi alattvalók közül lelkipásztort hívhat, ez viszonylagos, de nem mai értelemben vett vallásszabadságot jelent. Mert a magát protestánsnak jelentőnek többhetes tanításon kell részt vennie a római katolikus plébánián, az anyakönyveket továbbra is a római katolikus egyház vezeti, a protestánsok továbbra is tizedet fizetnek a római egyháznak, van, ahol őket kötelezik a római katolikus kántor eltartására,[7] csak az apa vallását követhetik fiúgyermekei, a többit római katolikusnak kötelező keresztelni, az istentiszteleti hely bejárata nem nyílhat közterületre, a szertartást harangszó és nyilvános ének nem kísérheti, s a hatalom szabja meg, hogy ki töltheti be a legfőbb egyházi vezető tisztét, és azt is, hogy a protestánsok vagy az evangélikus vagy a református felekezethez csatlakozhatnak. A cseh-morva protestánsok egyikhez sem csatlakoztak volna, mert cseh hitvallásúaknak (ócseheknek, huszitáknak) vagy Cseh Testvéreknek nyilvánították magukat, de ezt hivatalosan nem engedélyezték. Így 70–80 000-en vallották magukat protestánsoknak, ¾ részben reformátusnak, ¼ részben evangélikusnak.

Lélekszám tehát van, de nincsenek templomok, nincsenek parókiák, nincsenek iskolák, nincs szervezett gyülekezeti élet, nincsenek hitvallásos iratok, hitépítő könyvek és nincsenek lelkipásztorok. Az akkor még létező lengyel protestantizmus küzdhette volna le a nyelvi nehézségeket legkönnyebben és küldhetett volna munkásokat az Úr Istennek ebbe az aratásba, de nem volt abban a helyzetben, hogy megtegye, mert a saját gyülekezeteit sem tudta ellátni lelkipásztorokkal. Német lelkipásztorokat – akik egészen eltérő jogállásúak, hagyományúak voltak – a hatalom nem engedett itt szolgálatba állni. A felvidéki evangélikus lelkipásztorok közül egy-kettő jelentkezett szolgálattételre, de a korpuszos kereszttel, oltárral, gyertyákkal, papi ruhákkal megjelenő lelkészek szolgálatától a gyülekezetek eltekintettek, s hangot adtak annak az igényüknek, hogy inkább református lelkipásztorokat hívnak meg.[8] A világi patrónusok – a konopistyei, krsneci, landskroni, melnyiki, opotsinszky, pardubici, podjebrádi, prontovcsiki, randnyiki, richenburgi, róth-

recsicei uradalmak földbirtokosai, az arisztokrácia tagjai mint herceg Auersperg, herceg Paar Vencel, herceg Lobkovitz, s gróf Kinsky Fülöp, gróf Sporky Svartz, gróf Thun, gróf Zoller[9] – támogatták ezt az elképzelést és hallgattak Bécs javaslatára, mely szerint forduljanak a Magyar Református Egyházhoz, azon belül elsősorban a Tiszáninneni Egyházkerülethez, ahol feltételezhető, hogy vannak lelkipásztorok, vagy lelkészi szolgálatra készülők, akik – a származásuk vagy a lakóhelyük sajátosságainak köszönhetően eleve többnyelvűek – s a tót nyelv[10] birtokában könnyebben lesznek úrrá a kommunikációs nehézségeken.

Ezért Kinszky Fülöp gróf levélben kereste meg Szalay Sámuel tiszáninneni püspököt, hogy richenburgi uradalmának protestáns közössége számára református lelkipásztort és tanítót kérjen, felajánlva segítségét a lelkészi szolgálat feltételeinek megteremtésében és anyagi támogatásában.

Szalay püspök Bécset kérdezte a magyar lelkipásztorok cseh-morvaországi szolgálatának hivatalos részleteiről, és kimerítő tájékoztatást kapott Nagy Sámuel bécsi ágens útján, amit a Pozsonyi Helytartótanács leirata – mely nemcsak támogatta, hanem egyenesen utasította az egyházkerületet lelkipásztorok küldésére – megerősített. Ezt megosztotta a pataki Kollégium vezető tanáraival, és mivel tisztában volt azzal, hogy másutt is vannak cseh menekült telepesek, és cseh származású diákok Kecskeméten és Debrecenben egyaránt tanulnak, tolmácsolta a lelkipásztorok misszióba bocsátásának kérését a tiszántúli püspök szolgatársának, Szilágyi Sámuelnek.

Hernádkak – cseh menekültekből álló – református gyülekezete, a tiszakesziek és a Miskolc környékiek ugyancsak küldöttséget menesztettek Szalay püspökhöz, hogy szorgalmazza pásztorok kiküldését a pásztor nélküli nyájak mellé. Szalay Sámuel az egyházkerületi közgyűlés elé terjesztette a kérelmeket, és annak jóváhagyása után személyesen vette kezébe a szervezést: buzdította a pataki lelkészképző intézetet: mérjék fel, hogy vannak-e csehül vagy szlovákul beszélő hallgatók, és szorgalmazzák a végzős teológusok misszióban történő részvételét. A Cseh-Morvaországba küldendő prédikátorok ügyeinek intézésére külön kerületi bizottságot alapítottak, melynek tagjai: Baksay Zsigmond, Józsa László, Kazinczy Péter, Pálóczi György, Szalay Sámuel, Szathmáry Ábrahám, Tussay Márton.

Szalay ugyanakkor a cseh-morvaországiakkal is fölvette a kapcsolatot, hogy megállapodjanak a lelkipásztori szolgálat feltételeiben. Eszerint a gyülekezetek külön-külön útiköltséget, s meghívó levelet küldenek a tiszáninneni püspöki hivatalba, ebben vállalják átlagosan az évi 300 Ft-ban megállapított lelkészfizetés folyósítását, az egyházkerület pedig fedezi a misszióba indulók számára a papi ruha és papi palást vásárlását. A jelentkező végzős hallgatókat haladéktalanul lelkésszé szentelik, eltekintenek a rektorként iskolai tanítással töltendő – egyébként kötelező – évektől, vagy a külföldi egyetemjárástól és a 3 – vagy legalább 2 – éves misszióban töltött idő leteltével a hazatérők számára a kerület lelkészi állást biztosít.

A cseh-morva atyafiak kezdetben gondoltak arra, hogy elég volna, ha mindössze egy tucatnyi lelkipásztor vándorprédikátor gyanánt folyamatosan járja végig a gyülekezeteket, a missziónak ezt a formáját azonban a hatóság nem engedélyezte. Ettől kezdve minden gyülekezet igyekezett saját lelkipásztort hívni, s meghívó leveleiket a jelentkezések sorrendjében adták a misszióba indulóknak.

Előbb azonban Szalay püspöknek meg kellett küzdenie azzal a problémával, hogy egyáltalán legyenek indulók. A pataki Kollégium 1000 diákjából 12-en ismerték a tót nyelvet, de nem azon a szinten, hogy igét hirdethetnének rajta, s azok közül is csupán hárman jelentkeztek misszionáriusnak. Joggal gondolhatta a püspök, hogy a Tiszáninneni Egyházkerület egymaga nem fog tudni a sokasodó meghívásokra megfelelő számú lelkipásztort küldeni, és remélte, hogy számíthat a valamennyi hazai protestáns kollégiumban kedvezményesen tanuló, lelkipásztornak készülő, cseh menekült diákokra az ország egész területéről. A hazai egyházban nem voltak ekkor állástalan lelkipásztorok, hiszen a Türelmi Rendelet Magyarországon is azt jelentette, hogy kb. 300 gyülekezettel nőtt a református eklézsiák száma. A missziói kihívásra mégsem lehetett nemet mondani, és Sárospataknak ebben példát kellett mutatnia. Az egyházkerületi közgyűlés ezért így szólította meg a Kollégium tanárait:

„Igyekezzen a professoratus minden lehető jó móddal a tanuló ifjúságot meggyőzni, hogy a Csehországban való prédikátori hivatalnak felvállalása nem büntetés, hanem az Isten közönséges anyaszentegyházához tartozott kötelesség teljesítése. Melynek tiszta jutalmát ki-ki szíve benső megnyugvásában feltalálja. Reménységet nyújtván egyúttal afelől, hogy akik oda kívül ezen prédikátori hivatalt készséggel és közönséges megelégedéssel viselendik, visszajövetelökkel hazájokban mindenek előtt, különös tekintetet fognak érdemleni…”[11]

A lelkes jelentkezést akadályozták a Cseh-Morvaország felől érkező rossz hírek: egészségtelen levegőről, rossz táplálkozásról, nagy szegénységről. Elkelt tehát a buzdítás, amit a pataki Kollégiumban Szentgyörgyi István rektor vállalt magára. A kantiánus bölcsész és teológus a nagyharanggal hívatta egybe esti istentiszteletre a kollégiumi polgárokat, ami csak egzisztenciális fontosságú alkalmakon szólalt meg, s akkor az ige világánál – *„az aratnivaló sok, a munkás kevés”* (Lk 10,2) – nagy hatású, exhortációs beszédével a misszió vállalására buzdított. Ugyanakkor tájékoztatta a hallgatóságot a cseh-morva Testvérek kéréséről, a Helytartótanács, az egyházkerület, a bécsi ágens állásfoglalásáról, s a misszió vállalásának feltételeiről.

Másnap már jelentkezett az első missziót vállaló, s utána többen. Még ebben az évben – 1782-ben – az első csoportban 11-en indultak útnak Patakról. Egyikük édesapjának a levelében olvassuk:

„Legkedvesebb fiam! Értesítésedet, hogy mégy Csehországba, a mai postával kaptuk meg. Ahová az Isten kér téged, oda menj! Nem gördítek utad elé semmi akadályt. Nemakarok ellene szegülni Isten rendelésének, ámbár nekem és síró édesanyádnak távozásod nagyon fáj. De nagyon jól gondold meg, hogy mire vállalkoztál. Mert az Isten kegyelméből és a mi kedves királyunk jóvoltából a mi földünkön is szinte naponként új gyülekezetek keletkeznek.”[12]

„*Mielőtt útra keltünk volna* – számol be erről Szalatnay János feljegyzése –, *nagy számú, öregebb tanulók és mesterek gyűltek össze velünk egy teremben, s ott búcsút vévén tőlünk, sikert és áldást kívántak lelkészi hivatásunkra. Megindító volt és szívre ható, úgyhogy szemeim könnybe lábadtak, s megnedvesíték orcámat, s igen elszomorodtam, midőn meggondolám, hogy most a kedves iskolatársakat, az én szeretett hazámat, bará-*

taimat, s kedves édesanyámat, egy özvegyet, kinek egyetlen fia én valék, el kelle hagynom. De Istennek kegyelmével meggyőztem mindeneket, s nemsokára ismét jó kedvem volt. Miután Miskolcott felszenteltettünk, s a gyülekezetek elválasztottak bennünket, Krounára utaztunk, s itt maradtunk, míg az eklézsiák megbízásai elérkezének."[13]

A cseh nyelvet egyikük sem tudta, ezért elmentek a Felvidék tót településeire pár hónapra nyelvet tanulni, de nem jártak sok sikerrel. A gyülekezetek pedig sürgették, hogy a jelentkezők mielőbb foglalják el szolgálati helyeiket. A tudomány nyelve még a latin volt, amit a hivatal és az értelmiség mindenütt értett. A cseh-morva gyülekezetek azonban első sorban gazdálkodókból álltak, s a számukra anyanyelven kellett hirdetni az igét. Cseh nyelvkönyv, szótár nem állt a rendelkezésükre. Kiss Benjámin lelkipásztor pl. Bossinba került. Egy csűrben tartotta a beköszönő prédikációját cseh nyelven. Erre pedig úgy kerülhetett sor, hogy megírta az igehirdetést magyarul, azt lefordította latinra, s egy Prágából hozatott diák lefordította csehre, s az így elkészült szöveget ő megpróbálta megtanulni. A nyelvtani hiányosságok és a kiejtési nehézségek azonban a gyülekezetet nemegyszer mosolyra fakasztották.[14]

Szathmári-Paksi István tiszántúli főjegyző utrechti ösztöndíjasokat – Nagy István, Osgyáni Pál és Blazsek Mihály személyében – invitált arra, hogy azonnal szakítsák meg tanulmányaikat, hogy hazatérve lelkésszé szenteljék és misszióba küldjék őket. A címzettje elsősorban Blazsek Mihály volt, akiről tudta, hogy – bár Magyarországon született és magyarnak vallotta magát – szlovák származású, és jól megérteti magát a cseh-morva atyafiakkal. Mint Farel Kálvinhoz, amikor a genfi szolgálatra szólította, ő is istenes dörgedelmet intézett Blazsekhez: *„Sosem fog Isten előtt számot adni lelkéről, hacsak minél hamarabb vissza nem tér!"*[15] Blazsek engedett a felszólításnak,[16] és elsőnek ment Csehországba, ahonnan később Morvaországba térve, a szerveződő, önálló egyházkerület első püspöke lett.

Szalay Sámuel rövid, latin nyelvű munkában összefoglalta a kiküldött lelkipásztorok legfontosabb tudnivalóit és – első egyházi rendtartásként – a jogaikat és kötelességeiket.[17] Az 1820-as évek végéig Sárospatakról 54-en, Debrecenből 20-an, az egész országból, Erdélyt is beleértve, több mint 80-an – lelkipásztorok és tanítók vettek részt a cseh-morvaországi misszióban, melyet a Tiszáninneni Református Egyházkerület 1848-ig évente adományok gyűjtésével támogatott, amellett lehetővé tette – a többi református kollégiummal együtt –, hogy lelkészképző intézetében a cseh-morvaországi lelkésznövendékek térítésmentesen tanulhassanak. *„A cseh református parókiákon a XIX. század közepéig lehetett hallani a magyar beszédet."*[18] – mondja S. Szabó József.

Szikszai imádságos könyvét Blazsek Mihály fordította le, hitépítő könyveket adtak ki a gyülekezetalapítók közül: Fazekas György, Kovács Ferenc, Kun Sándor, Végh János.

Minden második lelkipásztor hazatért. 13-an meghaltak pár éven belül szolgálatuk teljesítése közben. Első közöttük éppen az, aki elsőnek jelentkezett a misszióba Patakon: Szalay József, aki a II. Helvét Hitvallást még lefordította gyülekezeti használatra. 4-en elvesztek a misszió számára: szenvedélybetegek lettek. Volt, aki nem találta a helyét: gyülekezetről gyülekezetre vándorolt, és mindannyiszor azzal indokolta a továbbállását, hogy az adott közösségben *„csak árminiánusok, deisták és fanatikusok vannak"*. Ketten kimentek, de visszatértek anélkül, hogy szolgálatba álltak volna. A végleg kint maradó

23-ból, akiknek a szolgálati idejüket ismerjük, 3-an több mint 50 évig, 4-en több mint 40 évig, 3-an több mint 30 évig, 8-an több mint 20 évig álltak szolgálatban. Ők, lassan elszakadva a gyökereiktől, derék cseh és morva polgárok lettek. A prágai református gyülekezet egyik alapítóját pl. éppen Kossuth Vilmos Frigyesnek hívták.

A kint maradtak leszármazottainak helyzetéről vall a már idézett Szalatnai János hasonló nevű lelkipásztor unokájának levélrészlete, amit angolból fordítottak magyarra:

„*Büszkeségemnek tartom, hogy magyar nagyszülőktől származom és meleg rokonérzelmekkel viseltetem elődeim hazája iránt. Mégis sajnálom, hogy mikor első alkalommal kell írnom magyarnak, nem tudok magyarul írni. Amikor fiatal voltam, nem volt alkalmam tanulni az önök nyelvét, s bár pár hete elkezdtem tanulni, még nem haladtam annyira, hogy írni tudnék, de még csak olvasni is ezen a nyelven. Meglehetősen nehéz egy nyelvet tanító nélkül tanulni, amit különben az angol nyelv tanulásánál is tapasztaltam. De mégis remélem, hogy meg tudom tanulni azt a nyelvet, amelyen őseim dicsérték az Urat, s megláthatom szülőföldjüket, melyet bizonyos fokig a magaménak is tekintek…*”[19]

Bari Mihály egy helyen szolgált 40 éven át: Hradistyén. Az évi javadalma: 158 arany Ft és 15 krajcár, 4 q búza, 11 q gabona, 52 l vaj. A csehül jól beszélő Schlachta Pálnak, aki az első morvaországi esperes lett, Kloboukon az évi javadalma: 188 arany, 34 q termény, 6 szekér fa és a stóla. Kovács Ferenc csehországi püspök bevezette, hogy a reformátusok személyenként 9 krajcárt adnak évente a lelkészük javadalmazására. Az ő évi pénzjövedelme 500 arany volt.

32-en – egy vagy több gyülekezetben – templomot építettek. Valamennyiüknek küzdeniük kellett a körülményekkel, de voltak 15-en, akik a földesúrtól, a jezsuitáktól, a római katolikus egyháztól vagy párttól, s a helyi hatóságoktól súlyos zaklatást, börtönt szenvedtek. Orosz Sámuelt pl. a községi bíró Vtelnovában éjjel kiűzte a faluból, arra való hivatkozással, hogy nem beszéli a cseh nyelvet. Katonai védelem mellett hozták vissza. II. József becsületére legyen mondva, hogy a nála jelentkező, misszióból előzött lelkipásztort nemcsak fogadta, hanem alaposan kikérdezte a körülményekről, és intézkedett, hogy rendezzék a helyzetét.

Tardy Mózes esperes-lelkipásztor (Libis) így emlékezik a kezdetekre a hívei között:

„*Egyik nehézség, úgymond, amely nem kevés erősködést és fáradalmat okozott, az volt, hogy olyan országból jöttünk hozzátok, mely sem nyelvben, sem szokásban, sem jogaival a tiétekkel nem egyez. Még csak itt kellett elsajátítanom azon nép nyelvét, melynek az evangéliumot hirdessem, s mindenek előtt a szokásokhoz, a nép jogaihoz kellett alkalmazkodnom. Aki nem tapasztalta, nem is hiheti, de ti legkevésbé tudhatjátok, mily nagy fáradságba került nekünk egy prédikációt készíteni oly nyelven, melyet nem tudtunk. Valóban ritkán történt, hogy 11 óra előtt nyugodni mehettem volna: magyarul gondolkodni, csehül írni, ez nem kevés munkámba került, részben mert minden segítség nélkül voltam, s nem volt oly könyvem, mely tanáccsal szolgálhatott volna; másrészt azért, mert a magyar nyelv a csehhel semmiképpen sem rokon. De nemcsak az által szenvedtem rövidséget, hogy a nyelvet nem bírtam, hanem az által is, hogy mi eddiglé szabadságban éltünk, úgyszólván minden törvény nélkül.*”[20]

A többségükben *„kezdő lelkipásztorok" „kezdő gyülekezetekbe"* kerültek, melyeknek nem voltak tisztségviselőik, szervezett közösségük. Nem voltak hozzászokva az egyház anyagi terheinek hordozásához: sokan évek múlva is abban a tudatban éltek, hogy lelkészük javadalmát a császár fizeti. A gyülekezet általában olyan felekezetű lett, amilyen felekezetű lelkipásztort kapott. Így lettek lutheránusból kálvinistává Lednice és Csesnilav gyülekezetei Farkas György és Vinczencz Mihály prédikátorsága alatt. Annál tiszteletre méltóbb a gyülekezetek részéről, hogy a legtöbbjük fél évtizeden belül fölépítette templomát vagy imaházát, azután pedig a lelkészlakást és az iskolát. Ehhez már nemcsak magyarországi, hanem a nyugati protestáns testvérek anyagi támogatását is elnyerték.

A hagyomány hiányosságait pótolta a lelki éhség: az önkényuralmi időkben római katolikus zarándoklatnak álcázva kerestek fel magyarországi református gyülekezeteket, hogy magukhoz vehessék az úrvacsorai jegyeket. Most előfordult, hogy egy vasárnap 5 istentiszteletet kellett tartani, hogy szolgáljanak mindegyiken az úri szent jegyeket magukhoz venni kívánóknak, s egymás után több vasárnap úrvacsorai istentiszteletre kellett sort keríteni. Általában a tiszáninneni liturgiát honosították meg.

Erdélyből nem csupán lelkipásztor érkezett a misszióba, hanem széki Teleki József ugocsai főispán biztosította a fedezetet Szikszai György imádságos könyvének kinyomtatásához, gróf Kendeffyné Bethlen Krisztina és gróf Bethlenné Kendeffy Rachel 3 morvaországi gyülekezetnek ezüst kelyheket és tálakat küldtek.

A Cseh Testvérek Evangéliumi Egyháza a magyar református lelkipásztorok szolgálatával megalapíthatta és megerősíthette egyházközségeit és a lélekszámát duplájára emelte. A 20. század elején 13 egyházmegyében 110 gyülekezetben már 120 lelkipásztor munkálkodik, akikre 265 000 lélek bízatott, s árvaházakat, öregotthonokat tartanak fenn.

Az első lelkipásztort Debrecen küldte, a legtöbbet Sárospatak adta, de tekintettel arra, hogy Pápa, Kecskemét, Erdély, s a református mellett az evangélikus egyház is bekapcsolódott a misszióba, azt mondhatjuk, hogy ez a szolgálat a magyar protestantizmus és azon belül elsőrenden a Magyar Református Egyház missziói szolgálata volt.

A Türelmi Rendelet centenáriumán a cseh Testvérek lelkipásztorai így emlékeznek:

„A cseh és morva egyházakban él még az a tudat, hogy lételét, lelki ébredését az egyház Urának kegyelmes gondviselése útján, magyar papok áldozatkészségének köszönheti… Istennek Lelke a magyarok által vitte véghez gyülekezeteink újjászületésének munkáját, hálaadással fogunk erről megemlékezni mindenha, s dicső példájukat követni kell. Az áldozatkész és buzgó magyar prédikátorok emléke, kiket Isten küldött a türelmi gyülekezetek rendezőiül és sáfárjaiul, kik a nappal hevét és terhét tűrve viselték a nyáj mellett, kik egyedül attól várták jutalmukat, ki az igaz Bíró – felejthetetlen és áldott leszen népünkben…"[21]

Az 1000 éves államiságát ünneplő Magyarországra a Cseh Testvérek köszöntő sorokat küldenek:

„A magyar evangéliumi reformált egyház történetkönyvében mindig arany betűkkel lesz feljegyezve amaz emlékezetre méltó esemény, midőn dicső emlékezetű II. József császár türelmi pátensének kibocsátása után a magyar hittestvérek, a Ti Atyáitok, az elhagyott cseh és morva evangéliumi reformált gyülekezeteknek pártját fogták,

amennyiben az 1782-/83-iki években lelkesült munkásokat küldtek ki, hogy ott a cseh és morva Sion elárvult mezőit újra benépesítsék. Így vonult Szalay Sámuel miskolci és Szilágyi Sámuel debreceni jámbor superintendensek által, valamint a sárospataki kollégium nemes lelkű rektora, Szentgyörgyi István által fellelkesítve sok ifjú magyar prédikátor, apostoli lelkesültségtől áthatva az új hazába."[22]

Szakmai publikációkból nincs hiány, amelyek a missziót feldolgozták, de az egyházi és világi nyilvánosság számára ez a terület fehér folt maradt, s talán ezért hiányzik a régebbi és újabb missziótörténetekből, erősítve azt az előítéletet, hogy a magyar reformátusságtól idegen volt a külmissziónak ez a fajtája.

Számunkra az egyik időszerű tanúsága: nekünk első sorban a Kárpát-medencében kell rendezni közös dolgainkat, mert csak az egész Kárpát-medencével együtt lehetünk európaiak. Szentpéteri Sámuel gömöri református esperes szavaival összegezve:

„Mi, magyarok, különösen az evangéliumi reformált keresztyének, hitbeli testvéreink és általában a csehekkel, a szlávokkal szemben, időről-időre nemesen jártunk el. Gondoljunk csak Gömörre, s ebben a hírhedt válságos órára, mikor az e vidéki szlávság két vezér emberének feje felett hajszálon függött a pallos. És az öregebb...átölelvén az ő sikeres szabadításáért fáradozott magyar református pap térdét, mintegy esküdve jajdult fel: Sohasem feledjük el! Mind elhagytak a tótok, a magyarok a mi legjobb barátaink! – ilyen pillanatokban az örök életű nemzet szólal meg és cselekszik. Testvérek vagyunk, legyünk! »Fiaim, szeressük egymást!« Ez a legnagyobb bölcsesség és a legjobb politika."[23]

JEGYZETEK

1 Szalatnai János: A csehországi protestáns eklézsiákra való rövid jegyzések = Dunántúli Protestáns Lap 1905. 354–8, 375–8, 392–5, 413–5, 427–430, 461–4. p. Borsos István közlése a pápai Tudományos Gyűjteményekben Tóth Ferenc iratai között talált eredetiből. – **2** Révész Imre: Méliusz Péter levélváltása a cseh-morva atyafiakkal = Theologiai Szemle 1938, 251–262. p. és Jegyzetek Méliusz Péter és a cseh-morva atyafiak levélváltásához = Theologiai Szemle 1939, 35–40. p. – **3** S. Szabó József: A cseh-morva református egyház = Protestáns Szemle 1910, 375–390. p. – **4** Kejr Vaclav: A Cseh-testvérek hervadhatatlan koronája = Református Egyház 1981, 26–27. p. – **5** Csomár Zoltán: Történelmi kapcsolatok a cseh és a magyar kálvinizmus között. = Református Egyház és Iskola. 1932/7, 8, 9, 10, 11, 12, 13. sz.– **6** Dienes Dénes: I. Rákóczi György és a cseh-morva atyafiak = www.patakarchiv.hu. 2009, 12.23.– **7** Segesváry Viktor: Blasek Mihály levelei Ráday Gedeonhoz = Református Egyház 1954/ 11. 8–17. p. – **8** Czegle Imre: A cseh-magyar református egyházi kapcsolat egy évtizede (1782–1792). Bp. 1981, 11. p. – **9** Szalatnai J. i. m. Uo. – **10** Ebben a korszakban „tót nyelv" alatt még nem a szlovákot, hanem valamennyi szláv nyelvet értik. – **11** A szerk. megjegyzése: „A bécsi helvét hitvallású evangélikus főegyháztanács üdvözlő irata a sárospataki főiskolához" c. írás közléséhez = Sárospataki Lapok 1882, 17–20. p. – **12** Végh Ferenc írja Szilasról fiának, Végh Jánosnak. In: Csomár Z. i. m. Uo. – **13** Venetianer Sándor: A cseh és morva evangéliumi hívek mint lettek nagyobbára helvét hitűekké. = Evangyéliomi Protestáns Lap 1878, 7–8. p. – **14** Kiss Benjámin = Sárospataki Református Lapok 1915, 198–199. p. – **15** Segesváry Lajos: Adalékok a magyar-cseh-morva misszió történetéhez = Theologiai Szemle 1935, 142. p. – **16** Ezt megerősítette Nagy Sámuel bécsi ágens megkeresése, aki szintén debreceni diák volt, s – Blazsekhez hasonlóan

– a Ráday családnál tanítóskodott. – **17** Szalay Sámuel: Reflexiones ad facilitandem functionem ecclesiasticam Verborum Divinorum Ministrorum ad Ecclesias in Regno Bohemia et Marchionatu Moravia Helvetici Confessioni addictorum administrandas recenter evocatorum accomodatae. 14 p. SRK TGY Levéltár. XX. 7415. – **18** S. Szabó J. i. m. 380. p. – **19** Tóth Endre: Adatok a cseh-morva reformátusokkal való kapcsolataink történetéhez = Református Egyház 1954, 3–14. p. –**20** Venetianer S. i. m. Uo. – **21** Tóth Endre: i. m. 8. p. Tardy Mózes emlékezése Venetianer S. beszámolója alapján az Evangyéliomi Protestáns Lapban. 1882. – **22** A cseh testvérek üdvözlő irata a tiszáninneni ev. ref. egyházkerülethez = Sárospataki Lapok 1896, 667–669. p. – **23** Szentpétery Sámuel: Egyháztörténeti jegyzeteimből = Protestáns Egyházi és Iskolai Lap 1887, 1397–1399. p.

DR. P. SZALAY EMŐKE

Egyházművészet a Zempléni Református Egyházmegyében

különös tekintettel a 16–18. századi ötvösmunkákra

Az egyházak tulajdonába évszázadok során számtalan műkincs került, amelyek kulturális múltunk emlékei, szinte az egész magyar művészet nyomon követhető ezeken a tárgyakon.

A magyarországi egyházak mindegyikének megvannak a jellegzetes tárgyai, amelyek egyházművészet címszó alatt váltak ismertté. Ezek a legtöbb esetben nem különleges tárgyak, hanem olyanok, amelyek magukon viselik az adott időszak uralkodó művészeti stílusának nyomait.

Az egyházművészet fogalmának meghatározása eredetileg tematikus osztályozást jelent, amely a mű tárgyára utal.[1] A szakrális művészetben közvetlenül a liturgiát szolgálják az úrasztala, az oltár felszerelései és mindazok a tárgyak, amelyek a szentségek kiszolgáltatásában szerepet kapnak. Ezek elsősorban ötvösművek és textíliák, amelyek az iparművészet fogalomkörébe tartoznak.

Az egyházművészetben különleges helyet foglal el a református egyház. A református templomokban őrzött iparművészeti tárgyakra az 1934-ben rendezett kiállítás hívta fel a figyelmet, tulajdonképpen ettől kezdve jelent meg a köztudatban a református egyházművészet fogalom, addig az a feltételezés uralkodott, hogy nem beszélhetünk református egyházművészetről.

A 16. században megszülető reformáció nálunk a reneszánsszal fonódott össze, a 16–17. században az ország három részre szakadásának időszakával, a török uralmának idejével esett egybe. Nálunk találkozott a Nyugat és Kelet művészete, az egyetemes európai szemlélet és formavilág a Kelet motívumkincsével. E találkozás során alakult ki a jellegzetes magyar reneszánsz, amelyet az udvarházak művészetének is neveznek. Ez a gazdag és színes világ a művészet minden ágában megjelent.[2]

A reformáció a szertartási tárgyak vonatkozásában is változásokat idézett elő. A 16. században a szerveződő református egyház a zsinati előírásokban az úrvacsoraosztás és keresztelés céljaira használt tárgyakra semmilyen formai vagy díszítésbeli előírást nem szabott meg. Ennek következtében a református templomokba az évszázadok

alatt minden olyan anyagú és formájú edény bekerülhetett, amelyet megfelelőnek éreztek ezekre a célokra.[3]

A református gyülekezetek gazdag és változatos tárgyi anyagának a fentiek adják a magyarázatát. A hívek évszázadokon keresztül olyan edényekkel, terítőkkel tisztelték meg egyházukat, templomukat, amelyeket szépnek, értékesnek és méltónak véltek. Így a kor szokásos abroszai, terítői díszítették az úrasztalát, asztalneműként használt poharakból, tányérokról szolgálták ki az úrvacsorát. A gyülekezetek a szent edényeket, terítőket évszázadokon át, sok viszontagság, háborús dúlások, pusztítások közepette megőrizték, és napjainkban is ragaszkodnak hozzájuk. Ezek a tárgyaik napjainkban is az egyházközségek féltve őrzött kincsei, amelyeket ma is használnak, ezért legnagyobb részt ismeretlenek a kutatás előtt. Ez is magyarázata lehet annak, hogy még ma is él a református egyház művészetellenességéről kialakult vélekedés.

Kutatásainkkal ezt a téves képzetet szeretnénk megváltoztatni. Ehhez az utóbbi másfél évtizedben megindult felmérő munkák nagy segítséget nyújtanak. Benda Kálmán, az Országos Református Tanács elnöke és Balassa Iván 1993-ban kezdeményezte, hogy kutatók kezdjenek a határontúli református egyházak emlékanyagának felméréséhez. A református gyülekezetek tárgyi emlékeinek felmérése 1995 őszén indult.

Elsőként a kárpátaljai református egyház templomainak, klenódiumainak, iratanyagának felmérésére került sor. 1995-ben kezdődött a munka a Zsinat pénzügyi támogatásával. A munka összefogója, Molnár Ambrus múzeumi kutatókat vont be a munkába. P. Szalay Emőke, a Déri Múzeum munkatársa, Felhősné Csiszár Sarolta, a Beregi Múzeum igazgatója, Nagy Varga Vera, a ceglédi Kossuth Múzeum néprajzkutatója alkotta a muzeológusi szakértői gárdát. Küllős Imre készítette a fényképeket.

A felmérés során a templomok, egyházi épületek összeírása mellett elkészítettük az egyházi felszerelési tárgyak, a klenódiumok – edények, terítők, harangok – muzeológiai felmérését, valamint az irattárak és könyvtárak fellelhető emlékeinek számbavételét. A Kárpátaljai Református Egyház több mint 100 gyülekezetét 1995–97-ben kerestük fel.

1998-ban P. Szalay Emőke vezetésével kezdődött a délvidéki magyar reformátusok emlékeinek feltárása, ezt már OTKA-támogatás tette lehetővé. Először a Drávaszögben és a szlavóniai magyar gyülekezetekben folytattuk a kutatást. A Mura vidéki szórványok és a felsőőri gyülekezet összeírása után 2001-ben a vajdasági magyar református egyházközségek következtek.[4]

2002-ben újabb OTKA-támogatást nyertünk a kutatás folytatására. Ennek révén elkezdhettük a felvidéki felmérést. Először az Ungi Egyházmegyét, majd a Zempléni Egyházmegye gyülekezeteit sikerült végigjárnunk 2006-ig.[5]

A kutatócsoport munkájába P. Szalay Emőke és Felhősné Csiszár Sarolta mellett időközben bekapcsolódott Balla Terézia, Hegedűs Gyöngyi, Sápy Szilvia és Szaszák Malvin, a fényképeket Winter Erzsi készítette.

2007–8-ban a Magyarországi Református Egyház Zsinatának és a Szlovákiai Református Keresztyén Egyháznak a támogatásával sikerült folytatni a felvidéki felmérést. 2008-ban újabb OTKA-támogatást sikerült elnyerni a további munkához.[6]

Az alábbiakban a Zempléni Egyházmegye 17–18. századi klenódiumait tekintjük át. A bemutatást az elmúlt századok egyik kiemelkedő művészi kézművességének, az öt-

vösség készítményei, az ezüstből készült úrasztali felszerelési tárgyak közül az úrasztali borospoharakkal kezdjük, amelyek nagy formai változatosságot mutatnak.

Mivel a zsinat előírta, hogy: „A pápista kelyheket, tányérokat elvetjük a babonás visszaélés miatt", ezért feltehetően új edényekre volt szükségük. A gyülekezetek a 17. században igyekeztek felszerelni egyházukat a szükséges úrasztali edényekkel, elsősorban borospoharakkal és kenyérosztó tányérokkal, amelyek anyaga lehetőség szerint nemesfém, ezüst volt. Ez a magyarázata annak, hogy a 17. századból jelentős számban maradtak fenn ezek a tárgyak a református egyházközségek tulajdonában, így találunk napjainkban is számos 16–17. századi asztali edényt.

1. kép
Tölcséres pohár, Bodrogszentes

2. kép
Karimás pohár, Kistoronya

Először a legkorábbinak tartható poharakat mutatjuk be. A Zempléni Egyházmegye úrasztali poharai között legkorábbiak még a gótikában gyökerező 16. századi *tölcséres poharak*. A szöllőskei pohár 1560-as évszáma alátámasztja feltételezésünket, mely szerint a 16. század közepén készülhetett (1. sz.).[7] A bodrogszerdahelyi egyház pohara kiemelkedően szép, kiérlelt példái ennek a formának. Tökéletes alakja alapján inkább a korai példányok közé sorolható, amit szélesen kihajló szája mutat (2. sz. 1. kép).[8] Ennek a viszonylag szerény formának továbbfejlesztett változatai a karimás poharak, amelyekre szintén találunk két példát az egyházmegyében. A zempléni gyülekezet poharát a talpán övezi széles karima (3. sz.).[9] Korát az aljába forrasztott 1539-es évszámú pénzérme alapján a 16. század második felére tehetjük. Legkésőbbinek a kistoronyai gyülekezet poharát sorolhatjuk, amelynek liliomos pártázatú, kötélsodrásos talpát körbefogó abroncsa és a szájának pereme mellett a derekát övező domború indadísz ékesíti (4. sz. 2. kép). Ennek a pohárnak a teste már inkább hengeres, nem a karcsú derekú, erősen kihajló szájú formát mutatja, ez utal arra, hogy a 17. században készülhetett.[10]

A 16. század végének és a 17. századnak legismertebb, legegyszerűbb típusa az ún. *cápás pohár*. A teljesen sima, kissé szélesedő oldalú perbenyiki pohár díszítményét a palástját a talp és a száj keskeny sima csíkját kivéve egymást érve poncolótűvel beütött sűrű pontok borítják, ez a megmunkálás rücskös felületet eredményez, amely a cápabőrre

emlékeztet, innen eredt az elnevezése. A pohár augsburgi hitelesítő jelzéssel ellátott, ami azt mutatja, hogy itteni ötvösmunka (5. sz.).[11]

Hasonló formájú a kisgéresi gyapjas pohár, amelynek felületét hasonlóan teljesen beborítja hullámvonalas minta, amely gyapjúra emlékeztet, ez adta *gyapjas pohár* elnevezését. DI jelzése alapján felvetődik, hogy esetleg debreceni ötvösmunka, ezt további kutatás támaszthatja alá (6. sz. 3. kép).[12]

A 17. század elején jelent meg az ún. *talpas pohár* forma, amely ebben a században a legkedveltebb, a legelterjedtebb asztali edény volt, nagy számban készítették az ötvösműhelyek. A Zempléni Egyházmegyében őrzött két pohár közül a kistárkányi tűnik a korábbinak. Jellegzetes verejtékcseppes és sarkára állított rombuszos díszítése a manierizmus kedvelt elemei. A debreceni ötvösök által gyakran alkalmazott motívumok ezek, amelyekkel díszített debreceni ötvösművek jelentős számban maradtak fenn a református gyülekezetekben (7. sz. 4. kép).[13] A eddig ismeretlen kistárkányi talpas pohár debreceni ötvös alkotása, amely így tovább bővíti a debreceni ötvösségről eddig ismert adatokat.

3. kép
Gyapjas pohár, Kisgéres

4. kép
Talpas pohár, Kistárkány

A másik talpas pohár az örösi gyülekezet tulajdona. Ezen az edényen a 17. század másik, az előbbi díszítőelemeknél valamivel később jelentkező ornamentuma látható, az ún. gyümölcscsomó, amely leveles fűzérről csüng le, levelek, és gyümölcsök pl. körte, füge alkotják. Ez a munka feltételezhetően Debrecenben készült, bár pontos meghatározása a további kutatás feladata (8. sz.).[14]

Az előbbiek egyszerűségével szemben a kehely tagoltabb formát mutat. Zemplén megyében a 15–16. században általános *gótikus kehely* nem maradt fenn. Az imregi gyülekezet díszes edénye feltételezhetően a 16. században készült, formájában megtaláljuk a jellegzetes gótikus elemeket. Ilyen a hatkaréjos talp, a nódusz lapított gömb, inkább korong formája a hat kiálló virágszerű motívummal, amelyek a korai, e korból származó kelyhek sarkára állított, sokszor befoglalt kövekkel vagy zománcozással díszített rotuluszaira emlékeztet. Ugyancsak késői készítésére utal a kupa formája, amely nem a

korábbi alacsony formát követi, hanem kissé nyújtottabb, ez bizonyítéka annak, hogy feltehetően a 17. század elején készülhetett, egyúttal mutatva azt, hogy bizonyos formák még a következő művészeti stílusok idején is élhetnek (9. sz. 5. kép).[15]

A 16–17. században kedvelt asztali díszedény volt az ún. *ikerpohár*, amely nevét arról kapta, hogy két teljesen egyforma kis poharat szájukkal egymásra illesztettek. Két ilyen edényt őriznek a zempléni gyülekezetek. A szerényebb példány a bodrogszentesi gyülekezeté, amely PM jelzése alapján ismét debreceni ötvösmunka, a 17. században élt két hasonló névbetűjű mester, Pesti Máté vagy Pesti Mihály műhelyéből került ki (10. sz.).[16] A vékei egyház hasonló pohara jelzés nélküli, így készítőjének, készítési helyének meghatározása még hátravan (11. sz. 6. kép).[17]

Hasonló formát mutat a nagytoronyi gyülekezet kis kelyhe, amelyen a már említett gyümölcscsomók mellett a 17. században ugyancsak kedvelt szalagdíszei jelennek meg. Bár névbetűket találunk az alján, jelenleg nem tudjuk feloldani a jelzéseket (12. sz.).[18]

5. kép
Kehely, Imreg

6. kép
Ikerpohár, Bodrogszentes

A változatos *kehely*formák közül elsőként a kistoronyai gyülekezet díszes edényét említjük. A gazdag domborított pikkelyes, hólyagos díszítményt jellegzetes reneszánsz minták teszik változatossá. A jelzéssel ellátott kehely Blasius Lutz nagyszebeni mester munkája, aki a 16–17. század fordulóján alkotott (13. sz.).[19] A kehely érzékelteti a nagyszebeni ötvösség magas művészi színvonalát. A városnak kapcsolata volt a Felvidékkel, hiszen a leghíresebb 17. századi nagyszebeni ötvös, Hann Sebestyén itt született.

A zempléni gyülekezet kelyhe jóval szerényebb munka. Talpának kúpos kialakítása a 17. század első felére mutat. Évszáma alapján 1714-ben adományozták. Példa arra, hogy amennyiben a tárgyon szereplő szövegben adományoztuk, adtuk kifejezés szerepel, ez nem az edény készítésének időpontját jelenti, csak az ajándékozás időpontját adja meg, maga a tárgy évtizedekkel korábban is készülhetett. Feltehetően erről van szó ebben az esetben is, ugyanis talpa erősen emlékeztet a debreceni mészáros céh 1636-ban készült kelyhére (14. sz.).[20] A tárgyon szereplő évszám a készítési időre vonatkozóan mennyire

nem adhat támpontot a fentebb említett kistárkányi talpaspohár szintén példa, ugyanis 1712 vésett évszám szerepel az oldalán, amelyhez képest a tárgy csaknem száz évvel korábban készült.

A kisbári egyház kelyhének díszét a szerény talp és kuppa mellett a nóduszt körülvevő öntött elemek adják. Az S alakú, szárnyas angyalfejekkel díszített elemek szépsége ellensúlyozza a már nyújtott vonalú kuppa egyszerűségét (15. sz.).[21] Ez a magas kuppa a 17. században már a református egyházban kedvelt alakváltozást érzékelteti. A bortartó rész nagyobbá vált, aminek feltételezhető oka az volt, hogy a katolikus misekelyhekkel szemben itt fontos volt a nagyobb befogadóképesség. Ez különösen a 18. században válik majd szembetűnővé, amikor a református egyházi kelyhek tekintélyes méretű kuppával rendelkeznek, míg a barokk misekelyhek változatlanul alacsony kuppájúak.

A garanyi gyülekezet kelyhe szintén kevés díszítéssel ellátott, ugyanakkor a kehely egyes részeinek tökéletes aránya kiforrott mesterségbeli tudást bizonyítanak. A sima talp és kuppa között itt is a nódusz díszítettsége ragadja meg a szemlélőt. A nódusz ún. balluszteres alakú, felületét kidomborodó cseppek törik meg, ez a változatosság a barokkra utal, amelynek jellegzetessége a formák mozgalmassá tétele (16. sz.).[22]

A bacskai kehely egyszerűsége már a klasszicizmusra utal. A talpról eltűnt a tagolás, a nódusz, amelynek az a funkciója, hogy biztosítsa a szilárd fogást, ez is mutatja, hogy az iparművészeti tárgyak eredendően használatra készülnek, teljesen sima. A szép formájú kuppa szélén a vésett felirat jelenti a díszítést. Felirata alapján 1785-ben ajándékozták. Ez az évszám közel lehet vagy esetleg azonos a készítés idejével, amint ez a formai megjelenésből megállapítható (17. sz. 7. kép).[23]

7. kép
Kehely, Bacska

A szürnyegi gyülekezet kelyhe már a klasszicizmus tipikus formáját képviseli. Itt is megfigyelhetjük a magas kuppát. A nódusz tárcsa alakú vésett levélsorral. Ugyancsak fekvő levélkoszorú díszíti a talp szélét, a kuppa alját, míg a szájperemen ugyancsak vésett akantuszlevélsor húzódik, amelyet mint jellegzetes antik díszítőelemet a klasszicizmus gyakran használt. A kehely jelzése alapján kassai ötvös, Szakmáry Dániel munkája (18. sz.).[24]

Az úrasztali poharak közül utolsóként a legdíszesebb edénnyel, a szomotori serleggel foglalkozunk. A serleg a jellegzetes harangvirág-serleg formáját mutatja, amely a 16. század végén alakult ki. A gazdag díszítésű edény talpán ún. forgácsdísz, ez az ötvöstechnikában alkalmazott díszítőelem, amely a gótikában jelenik meg, nevét a gyaluforgácsoktól nyerte (19. sz.).[25] A talpon, a kuppán és a fedélen egyaránt domborított hólyagok és cseppek sorakoznak, amelyek már a barokk jelei, hiszen mozgalmassá teszik az egész felületet, amely a fény-árnyék játék révén valósul meg. A serleg jelzés nélküli, de a hozzá tartozó kenyérosztó tányér jelzett, az ajándékozó ugyanaz, a felirat is teljesen megegyezik, így feltételezzük, hogy ez is Kecskeméti Ötvös Péter munkája, aki az egyik legjelentősebb ötvös volt Kassán a 17. században.

Az ugyancsak ötvösök által ezüstből készített kenyérosztó tányérok szintén a kor asztali edényeinek formáját követik.

A kistoronyaiak három gömb lábon álló edénye ugyanannak a nagyszebeni ötvösnek a munkája, akinek boroskelyhét is őrzi a gyülekezet, jelzése alapján Blasius Lutz munkája. A tányér jellegzetességét öble közepének bedomborodása jelenti. Ez a forma kedvelt volt a 17. század elejétől kezdve, a szatmárnémeti ötvöstől ismerünk két ilyen példányt, 1638-as évszáma alapján korábbiak (20. sz. 8. kép).[26] A teljesen sima kerek tányér díszítését a szépen metszett írás adja, amelynek mind elhelyezése, mind betűi gyakorlott kézre utalnak. Mivel a település temploma 1656-ban épült, bizonyára ezzel kapcsolatos az edények ajándékozása.

8. kép
Tál, Kistornya

A szomotori gyülekezet őriz két egymáshoz közeli évszámmal ellátott ezüst tálat. Az első tál felirata megegyezik a már bemutatott serlegre vésettel. A felirat tökéletes megformálásával azonos színvonalú a közepét díszítő olaszkoszorúba foglalt címerkép KP és KA névbetűkkel. Ezek az edényen találjuk a készítő mesterjegyét a PK jelzést, amely alapján Kecskeméti Ötvös Péterben azonosítottuk mesterét (21. sz.).[27]

A gyülekezet másik kenyérosztó tányérja négy évvel későbbi évszámmal ellátott. A forma mellett díszítése is hasonló, de mivel keskenyebb a karimája, arra nem fért el a hosszú felirat, így az előbbi két sorral szemben itt csak egynek volt helye, a továbbiakban az öblében lévő két címer oldalán folytatódik a szöveg (22. sz.).[28] Mivel az ajándékozók nevében változás történt, az azonos férjnevet különböző feleségnevek követnek, bizonyára az első feleség halála után a második feleséggel újabb tálat adományoztak.

A zempléni egyház keskeny karimájú tányérját ugyancsak a karima szélén körben elhelyezett felirat díszíti (23. sz.).[29]

Az utolsó két bemutatandó tányér a 18. századból származik. A nagytoronyai gyülekezet patenaszerű formáján a vízszintes széles karima vésett felirata örökíti meg az ajándékozást (24. sz.).[30]

A kistoronyi tányér is teljesen egyszerű, lapos karimáját nem zárja gyűrűs perem. Felirata egyszerű koszorúba foglalt (25. sz.).[31]

A Zempléni Egyházmegyében 17 db 17. századi, 2 db 18. századi ezüst kelyhet, poharat őriznek, a hat tányér közül 4 db 17. századi és 2 db 18. századi. Végigtekintve rajtuk megállapítható, hogy a már eddig megfogalmazott állításokat támasztják alá, vagyis a 17. században igyekeztek felszerelni a gyülekezetek templomaikat. A 18. században feltehetően ezért találkozunk kisebb számban történő adományozással.

Iparművészeti vonatkozásban, mint láthattuk, az elterjedt formák mindegyike megjelenik a klenódiumok között, tovább erősítve azt a véleményt, mely szerint a református egyházban a 16. századtól kezdve a legkedveltebb formákat találjuk.

Az edények készítési helyét tekintve a tudományos kutatás számára fontos, hogy több neves ötvösközpontból újabb edények kerültek elő, amelyek bővítik a rájuk vonatkozó ismeretanyagot. Így tovább erősödött az a vélemény, mely szerint Debrecen volt a verejtékes poharak fő készítési központja, illetve hogy ide is kiterjedt a céh vonzáskörzete, amely bizonyosan a városnak a református vallás vonatkozásában ekkor már meglévő jelentőségét mutatja. A még bizonytalan készítési helyű edényekről is kideríthetí a kutatás, hogy Debrecenben készültek. Figyelmet érdemlő, hogy Kassáról viszonylag kevés számú edény került ki, ugyanakkor kiemelkedő jelentőségű, hogy Kecskeméti Ötvös Péternek újabb művei váltak ismertté.

A 18. század során, ez a csendes ellenreformáció kora, kevesebb új ezüst edényt szereztek be a gyülekezetek. Ennek lehetett az is az oka, hogy ekkor már a templomok rendelkeztek a szükséges edényekkel.

A 19. században az egyházi edények között is megfigyelhetők a kézműipar háttérbe szorulásának, a gyáripar előretörésének jelei, ezek az ötvösművészet hanyatlásában is megmutatkoztak.

Reméljük, hogy szerény munkánk is hozzájárul ahhoz, hogy a református egyházművészet egyre inkább közismertté váljon és elfoglalja méltó helyét mind a tudományos kutatásban, mind a közvélekedésben. A magyar műkincsállomány kiemelkedő mennyiségű és minőségű része ez, egyre jobban kitűnik, hogy a művészettörténeti kutatások számára szinte felmérhetetlen kincseseket rejtenek a református templomok.

JEGYZETEK

1 Dávid Katalin: Magyar egyházi gyűjtemények kincsei. Budapest 1981. – **2** Ezt a kifejezést Voit Pál alkotta és a használta Régi magyar otthonok. Budapest 1936. c. munkájában. – **3** A debrecen-egervölgyi zsinat foglalkozott az úrasztali felszerelési tárgyakkal Az úrvacsora edényei fejezetben. Kiss Áron: A XVI. században tartott magyar református zsinatok végzései. Budapest 1881, 152. – **4** T 025499 sz. támogatás A határontúli református gyülekezetek tárgyi emlékeinek felmérése címmel. – **5** T 34 347 sz. OTKA-támogatás: A szlovákiai református egyház tárgyi emlékeinek felmérése. – **6** Jelenleg a T 78849. sz. pályázat keretében folytjuk a munkát A szlovákiai református egyház tárgyi emlékeinek felmérése címmel. – **7** Felirata: „S M 1560". Közölve: Magyar református egyházak javainak tára 11. Szlovákiai Református Keresztyén Egyház III. Zempléni Egyházmegye II. (Szerk.: P. Szalay Emőke Debrecen, 2007). 124. B. 2. kép 174. p. – **8** Közölve: Magyar református egyházak javainak tára 10. Szlovákiai Református Keresztyén Egyház II. Zempléni Egyházmegye I. (Szerk.: P. Szalay Emőke Debrecen, 2007). 64. B. 2. kép 200. – **9** Közölve: Magyar református egyházak javainak tára 11. Szlovákiai Református Keresztyén Egyház III. Zempléni Egyházmeg ye II. (Szerk.: P. Szalay Emőke Debrecen, 2007). 149. B. 1. kép 174. – **10** Közölve: Magyar református egyházak javainak tára 11. Szlovákiai Református Keresztyén Egyház III. Zempléni Egyházmegye II. (Szerk.: P. Szalay Emőke Debrecen, 2007). 172. B. 1. kép 200. – **11** Közölve: Magyar református egyházak javainak tára 11. Szlovákiai Református Keresztyén Egyház III. Zempléni Egyházmegye II. (Szerk.: P. Szalay Emőke Debrecen, 2007).90. B. 3. kép 174. – **12** Közölve: Magyar református egyházak javainak tára 10. Szlovákiai Református Keresztyén Egyház II. Zempléni Egyházmegye I. (Szerk.: P. Szalay Emőke Debrecen, 2007). 147. B. 3. kép 202. – **13** Felirata: „A kistárkányi eclesiájé 1712". Közölve: Magyar református egyházak javainak tára 10. Szlovákiai Református Keresztyén Egyház II. Zempléni Egyházmegye I. (Szerk.: P. Szalay Emőke Debrecen, 2007). 166. B. 4. kép 200. , Bővebben P. Szalay Emőke: Debreceni ötvösség. Debrecen, 2001. legutóbb P. Szalay Emőke: Újabb debreceni ötvösművek a Kárpát-medence északkeleti részében. Megjelenés alatt. – **14** Közölve: Magyar református egyházak javainak tára 12. Szlovákiai Református Keresztyén Egyház III. Zempléni Egyházmegye II. (Szerk.: P. Szalay Emőke Debrecen, 2007) 80. B. 4. kép 174. – **15** Közölve: Magyar református egyházak javainak tára 10. Szlovákiai Református Keresztyén Egyház II. Zempléni Egyházmegye I. (Szerk.: P. Szalay Emőke Debrecen, 2007). 117. B. 5. kép 201. – **16** Közölve: Magyar református egyházak javainak tára 10. Szlovákiai Református Keresztyén Egyház II. Zempléni Egyházmegye I. (Szerk.: P. Szalay Emőke Debrecen, 2007). 54. B. 6. kép 201. A mesterekről P. Szalay Emőke: A debreceni ötvösség. Debrecen, 2001, 49–52. – **17** Közölve: Magyar református egyházak javainak tára 11. Szlovákiai Református Keresztyén Egyház III. Zempléni Egyházmegye II. (Szerk.: P. Szalay Emőke Debrecen, 2007). 68. B. 6. kép 175. – **18** Közölve: Magyar református egyházak javainak tára 11. Szlovákiai Református Keresztyén Egyház III. Zempléni Egyházmegye II. (Szerk.: P. Szalay Emőke Debrecen, 2007). 116. B. 5. kép 175. – **19** Közölve: Magyar református egyházak javainak tára 10. Szlovákiai Református Keresztyén Egyház II. Zempléni Egyházmegye I. (Szerk.: P. Szalay Emőke Debrecen, 2007). 172. B. 7. kép 201. Jelzése Kőszeghy Elemér: Magyarországi ötvösjegyek a kezdetektől 1867-ig. Budapest 1936, 1331. sz. jelzés. – **20** Felirata: „NEMZETES : KLOBUSITZKI. PÁL. URAM. ES. NEMZETES. PALLAI. ERSEBET ASSZONY. EZ POHART. ÚR VACSORAJANAK. KISZOLGALTATASÁRA. BACSKAI TEMPLOMBA EDGYÜTT ISTENNEK ADTAK 1785." Közölve: Közölve: Magyar református egyházak javainak tára 11. Szlovákiai Református Keresztyén Egyház III. Zempléni Egyházmegye II. (Szerk.: P. Szalay Emőke Debrecen, 2007). 149. B. 8. kép 175. B. Bobrovszky Ida: A XVII. századi mezővárosok iparművészete. Budapest, 1980, 95. kép legutóbb P. Szalay Emőke: A debreceni ötvösség. Debrecen, 2001, 49. – **21** Felirata: „KIS. BÁRI. TSERN.ES. NBARI RET ECCLKASZVATS 1713 BONIS ANNA TSINALTA.".

Közölve: Magyar református egyházak javainak tára 11. Szlovákiai Református Keresztyén Egyház II. Zempléni Egyházmegye I. (Szerk.: P. Szalay Emőke Debrecen, 2007). 140. B. 8. kép 201. B. Bobrovszky Ida: A XVII. századi mezővárosok iparművészete. Budapest, 1980. 95. kép legutóbb P. Szalay Emőke: A debreceni ötvösség. Debrecen, 2001. 49. – **22** Közölve: Magyar református egyházak javainak tára 11. Szlovákiai Református Keresztyén Egyház II. Zempléni Egyházmegye I. (Szerk.: P. Szalay Emőke Debrecen, 2007). 99. B. 9. kép 202. – **23** Közölve: Magyar református egyházak javainak tára 11. Szlovákiai Református Keresztyén Egyház II. Zempléni Egyházmegye I. (Szerk.: P. Szalay Emőke Debrecen, 2007). 28–9. B. 10. kép 202. – **24** Felirata: „A Szürnyegi Refor. Sz. Eclesia Számára Készítette Kazinczy Sofia Ano 1799. die 1. Januarii." Közölve: Magyar református egyházak javainak tára 12. Szlovákiai Református Keresztyén Egyház III. Zempléni Egyházmegye II. (Szerk.: P. Szalay Emőke Debrecen, 2007). 130. B. 11. kép 176. Jelzése Kőszeghy Elemér: Magyarországi ötvösjegyek a kezdetektől 1867-ig. Budapest, 1936, 823. sz. jelzés. – **25** Felirata: „NEMZETES. KLOBUSSICZKI . PÁL URAM . ES NEMZETES . KÖRÖSI . ANNA . ASSZONI . EZ POHART . ÚR . VACSORAJANAK . KI . SZOLGALTATASARA . A SZOMOTORI . TEMPLOMBAN . EDGYÜT . ISTENNEK . ADTAK . ANNO . 1670.". Közölve: Magyar református egyházak javainak tára 11. Szlovákiai Református Keresztyén Egyház III. Zempléni Egyházmegye II. (Szerk.: P. Szalay Emőke Debrecen, 2007). 116. B. 5. kép 175. – **26** Felirata: „E. SZ. SACRAMENTUMI . TÁNYER TSINÁLTATOTT. A KISTORONYAI ECCLESIAHOZ. AO 1656. JUDICE PRIM. ANDR. GAL. PAST. JOH. MIKOLAI". Közölve: Magyar református egyházak javainak tára 10. Szlovákiai Református Keresztyén Egyház II. Zempléni Egyházmegye I. (Szerk.: P. Szalay Emőke Debrecen, 2007). 173. C1. kép 211. – **27** Felirata: „NEMZETES. KLOBUSSICZKI . PÁL URAM . ES NEMZETES . KÖRÖSI . ANNA . ASSZONI . EZ TANIERT . ÚR . VACSORAJANAK . KI . SZOLGALTATASARA . A SZOMOTORI . TEMPLOMBAN . EDGYÜT . ISTENNEK . ADTAK . ANNO . 1670.". Közölve: Magyar református egyházak javainak tára 11. Szlovákiai Református Keresztyén Egyház III. Zempléni Egyházmegye II. (Szerk.: P. Szalay Emőke Debrecen, 2007). 116. C. 1. kép 184. Jelzése Kőszeghy Elemér: Magyarországi ötvösjegyek a kezdetektől 1867-ig. Budapest, 1936, 879. sz. jelzés. – **28** Felirata: „NEMZETES KLOBUSITZKY PÁL ÉS NZTES PALLAI ERSEBET ASZONY EZEN TÁNYÉRT A SZOMOTORI REFOR. TEMPLOMBA ISTEN DICSŐSÉGÉRE AJÁNDÉKOZTÁK ANNO 1674.". Közölve: Magyar református egyházak javainak tára 11. Szlovákiai Református Keresztyén Egyház III. Zempléni Egyházmegye II. (Szerk.: P. Szalay Emőke Debrecen, 2007). 117. C. 2. kép 184. – **29** Felirata: „EX ZELO DIVINO CURAVUNT PETRUS ET JOANNES KALMAR DE ZEMPLENY ANNO 1868.". Közölve: Magyar református egyházak javainak tára 11. Szlovákiai Református Keresztyén Egyház III. Zempléni Egyházmegye II. (Szerk.: P. Szalay Emőke Debrecen, 2007). 150. C. 4. kép 175. – **30** Felirata: „A NAGYTORNYI REFOR. SZ. ECLESIA SZÁMÁRA ISTEN DICSŐSÉGÉRE KÉSSZITET N. KIS ISTVÁN KUR. 1779." Közölve: Magyar református egyházak javainak tára 11. Szlovákiai Református Keresztyén Egyház III. Zempléni Egyházmegye II. (Szerk.: P. Szalay Emőke Debrecen, 2007). 68. C3. kép 184. – **31** Felirata: „N. S. SZA. 1785 die 3 Augusti.". Közölve: Magyar református egyházak javainak tára 10. Szlovákiai Református Keresztyén Egyház II. Zempléni Egyházmegye II. (Szerk.: P. Szalay Emőke Debrecen, 2007). 174. C3. kép 175.

DR. VÁRADI FERENC

Irodalmi kultuszok és az olvasásszeretet

„Irodalmi kultusz" és „olvasásszeretet" – két viszonylag gyakran használt, ugyanakkor hagyományosan gyengén definiált fogalom. Mi indokolja együttes használatukat? Semmiképp nem állíthatjuk, hogy valamiféle immanens tudományos szükségszerűség – sokkal inkább az iskolai oktatás, a sokat emlegetett *kultúraközvetítés* napi gyakorlata.

Iskola, kultúra, hatalom viszonyát filozófiai, antropológiai, szociológiai, pedagógiai szempontból számosan tárgyalták. Az egyes megközelítések szándékuk és módszerük szerint viszonylag jól kategorizálhatóak: az iskola jelenségét *vizsgálhatjuk teleologikus, célelvű szemlélet,* avagy *deskriptív, leíró magatartás* keretében. Az olvasás megtanítására és az olvasásszeretet felkeltésére irányuló igyekezet mindkét megközelítési mód szerint az iskolai tevékenység egyik legnagyobb jelentőségű területének látszik.

A deskriptív megközelítések szerint az írni-olvasni tudás tömegessé válása, a sokat emlegetett Gutenberg-galaxis megszületése pontosan egybeesik az európai reformációval, a hasznos és hatékony népiskolai rendszer megszületésével. Ilyen értelemben az iskola eleve, definíció szerint az a hely, ahol az embert írni-olvasni tanítják – és ilyeténképpen elődjeként szemléli a középkor és az ókor azon intézményeit, melyek bár eltérő megfontolások alapján, de hasonló feladatra vállalkoztak. Az olvasásszeretet fogalma e perspektívából az iskola kínálta kulturális beavató (és egyben szabályozó és korlátozó – lásd Foucault munkásságát) funkciókkal való azonosulás révén a személyiséget alapjaiban átalakító enkulturáció egyik legjelentősebb tünete. Ezen megfontolások alapján az iskolarendszer olvasásra szoktató működése antropológiai, kommunikációelméleti, társas- és tömeglélektani aspektusban tárja fel magát leginkább – mégpedig a posztmodern, modern és premodern tudományos diskurzusok előfeltevései és módszerei meghatározta értelmezői térben.

Ezzel szemben az iskolához célelvű szemlélettel közelítő szakember a nevelhető és nevelődő gyermeki személyiség tervszerű változtatásának színhelyeként tekinti az iskolát: az olvasásszeretet mint a személyiséget, életminőséget meghatározó jellemvonás artikulálódik. E megközelítés a pszichológia nézőpontját részesíti előnyben: a személyiség (vagy társas személyiség) előnyösnek tekinthető konfigurációinak előállását vizsgálja, s e folyamatok részeként tekinti az olvasás kulturális szokásához való viszony alakulását is. Látszólag innen érthető meg legjobban a ma népszerű kompetenciaközpontú olvasástanítás feltevésrendszere is: a megfelelő életminőséghez eszközszintű kompetenciák szükségesek, melyekkel birtokosuk az őt körülvevő világ biztosította szabadsággal kompetensen és felelősen élhet. Nem véletlen, hogy az olvasásszeretet hagyományos, szépirodalom-központú értelmezését egyre inkább felváltani látszik a „magabiztos szövegértés" sokkal inkább technológiai fogalma. Világos, hogy szigorúan végiggondolva az utóbbi feltétele, és nem alternatívája az előbbinek, de a gyakorlati programok tanulmányozása során mégis inkább helycserét, s nem rendszerbe állítást tapasztalhatunk.

Az irodalmi kultusz, kultuszok fogalma ha lehet, még ennél is nehezebben körülírható. A nehézséget itt sem az okozza, hogy a vizsgálandó jelenséget nem tudjuk körülhatárolni, hanem az, hogy egymással kidolgozott kapcsolatot nem, vagy csak alig ápoló diszciplínák homlokegyenest különböző nézőpontból tekintik a jelenséget.

Az irodalomtudomány az irodalmi kultuszokat elsősorban a legitim tudományos diskurzust torzító hatásnak tekinti – még abban az esetben is, ha a tudományos gondolkodásra már a Kuhn és Feyerabend által megalapozott szkepszissel tekintünk. Ez esetben is el kell ugyanis fogadnunk a tudománynak a saját határait és terminológiájának tisztaságát fenntartani törekvő igyekezetét. Tekinthető a kultuszképződés a kanonizációs folyamat egyfajta velejárójának – melléktermékének vagy aktív ágensének is –, de a pontos összefüggést nehéz megfigyelni, hiszen egyes irodalmi kultuszok kialakulása épp a kanonizációs folyamatokkal szemben, azokról látszólag tudományt sem véve, vagy épp ellenkezőleg, azok megváltoztatásának igényével zajlik: Rejtő Jenő kultuszának helyzete mostanában látszik a kánonon belül kerülni, Krúdy kultuszával ez a Huszárik-filmnek köszönhetően esett meg. A Petőfi- és Arany-kultusz viszont egyúttal kanonizációs folyamatot is működtetett.

A társadalomtudós, muzeológus, iskolaigazgató vagy politikus ugyanakkor teljesen másként tekint a kultuszra: a közösségi identitás megjelenítőjét, létfontosságú szimbolikus tartalmat ismer fel benne – mi pedig szinte semmilyen eszközzel nem tudjuk ellenőrizni, ez a konstruktívnak tételezett kultusz mennyiben azonos a tudományos diskurzust torzítóval, hol tapinthatóak ki az átfedések, és hol mutatkoznak meg az eltérések. És ami a legfontosabb: mennyiben vizsgálható, ellenőrizhető az a hatás, amellyel a kultusz az olvasó előfeltevéseit, preferenciáit, attitűdjeit befolyásolja? Egy jól vagy egy rosszul sikerült Petőfi-szobor mennyiben változtatja meg az olvasó „Anyám tyúkja-élményét"? Néhány éve tudatos kultuszromboló szándékkal bajusz nélküli József Attila-képekkel bonyolították az egyébként velejéig kultikus emlékév rendezvényeinek egy részét. Másként olvassuk egy bajuszos költő verseit? Komoly irodalomtudományi munkákban nem szokás ezekkel a kérdésekkel foglalkozni. A valóságos iskolai tevékenység viszont aligha érthető meg enélkül.

Előadásom célja a felvázolt ellentmondások és összefüggések iskolai jelenlétét bemutatni, és néhány szót szólni a tudatosabb felhasználás lehetőségeiről.

Az irodalmi nevelés iskolai lehetőségeiről és módszereiről bőséges magyar nyelvű szakirodalom áll rendelkezésre. A jelentős vállalkozások közül a szintetizáló szándékú *Irodalomtanítás a harmadik évezredben* című szöveggyűjteményben is megjelent Bókay Antal-tanulmányt *(Az irodalomtanítás irodalomtudományi modelljei)* emelném ki.

Bókay Antal a premodern (romantikus vagy pozitivista), a modern és a posztmodern kultúratudomány irodalom- és oktatásképe közti különbségeket emeli ki és támasztja alá az adott korok irodalomtudományos praxisának párhuzamba vonásával. Megállapítja, hogy a hazai iskolai gyakorlat voltaképp a 19. század irodalomfelfogását öltözteti új és még újabb köntösbe (például a kompetenciaközpontú irodalomtanítás is a klasszikus kánon bőséges szöveganyagát olvastatja korszerű munkaformák keretében), de például az angolszász országokat jellemző, már formalista-strukturalista alapokon nyugvó, szövegcentrikus, modern megközelítések alig tudtak teret nyerni – pedig a posztmodern korszak beköszöntével igazság szerint már ezen is túl kellene/lehetne lépni, egy intermediálisabb esztétikájú tudáseszmény felé.

Mivel elterjedtebb irodalmi kultuszaink nagy része szerzőközpontú (Petőfi, Arany, Jókai, Ady, József Attila, Krúdy, Rejtő Jenő megelevenített személyiségük révén is formálják az olvasói tudatot – talán az egyetlen, a szerző személyéről valamelyest lefejlő kultikus irodalmi tárgyunk az *Iskola a határon*), érthető, hogy az amúgy is rendkívül biográfiaközpontú romantikus és pozitivista irodalomeszmény különösen kedvez a kul-

tikus olvasatok és tanórai megközelítések működésének. Órai keretek közt általában az eszményített biográfia alapos megtanítása, a kanonizált művek és a legendaként olvasott életút egyes stációinak egymásra olvasása történik meg. Emellett a tanmenet ritmusa is segít bevésni a kultikus mintázatokat: úgymond a legterebélyesebb talapzatú szobroknak szenteljük a legtöbb időt. Tanórai kereteken kívül pedig a központilag szervezett iskolai ünnepségek, megemlékezések, valamint a mai napig hagyományosan nagy jelentőséggel bíró tanulmányi versenyek kínálnak alkalmat egy-egy „nagy ember" életművének elmélyültebb megismerésére – a kultusz szertartásainak gyakorlására.

Ezen mechanizmusok működését, előnyeit és hátrányait szinte valamennyi magyar pedagógus tapasztalja, ismeri. A szervezetelméletből kölcsönzött kifejezéssel *tevékennyé* teszik az érintetteket: a „díszünnepély" szép, és szervezettsége, ismétlődő jellege önmagában nevelő erővel bír. Az irodalomóra is lehet ilyen díszünnepély, ahol a művészet szent csarnokába nyerünk áhítatteli betekintést. És nehogy bárki félreértsen: a legnagyobb hatású, legsikeresebb irodalomtanárok már egy évszázada arról nevezetesek, hogy ezt a katartikus megismerésélményt képesek diákjaiknak átadni. Tény viszont az is, hogy a kevésbé felkészült vagy karizmatikus pedagógus ilyen módon könnyen elidegenítheti diákjait a primer élmény megszerzésétől. A kultusz működése maga is ilyen: a valaha élt szerző alakját emberfeletti, racionálisan túlzónak tűnő attribútumokkal ruházzuk fel, de épp nem az eltávolítás, hanem a felfokozott befogadás és azonosulás lehetőségének megteremtése céljából. Ám ha az átalakítás nem tökéletes: a „szobor" nem makulátlan – márpedig lázadó, identitásválságos kamaszaink nem könnyen fogadják el Balassi, Kazinczy vagy Jókai tökéletessé idealizált képét – vagy ha épp túl tökéletes, távoli, személytelen, a folyamat máris elakad, és joggal merül fel a kifogás: irodalmat így nem, csak primer szövegélményen keresztül lehet tanítani. De a szövegnek nincsen arca.

Ez a modernizmus, és bizonyos értelemben a posztmodern alapfeltevése: *csak a mű adott,* és annak viszonya a befogadói tudattal. Minden más esetlegesnek tekinthető konstrukció – érdekes lehet, de lényegi nem. A kultuszkutatás irodalomtudományos ága komoly eredményeket tud felmutatni azt igazolandó, hogy legnevezetesebb szerzői kultuszok eredete szövegimmanens módszerekkel is vizsgálható: Shakespeare és Petőfi művei belső eszközökkel provokálnak ki kultikus olvasatokat – én magam Krúdy prózája, különösen a Szindbád-novellák vizsgálatakor szintén hasonló eredményre jutottam.

Elmondható tehát, hogy a modernizmus szövegközpontú, elemző módszere alapvetően kirekesztené a kultuszokat a tudományos munkából és ezen keresztül a közoktatásból is, de például a *Szeptember végén* és *A honvéd özvegye* összehasonlító elemzésekor roppant nehéz volna eltekinteni attól, hogy mindkét mű konkrét referencialitással értelmezi és formálja az egyébként valóban irodalmon kívüli Petőfi-kultuszt.

Természetesen az ilyen olvasatok már határozott dekonstruktivista jelleget is mutatnak: bár közoktatási forrásokban kevés ilyen elemzést olvashatni, de a hasonló témájú tudományos szövegek retorikája nem nélkülöz némi tekintélyromboló iróniát.

Ha azonban valóban komolyan vesszük Bókay Antal harmadik korszakra vonatkozó megállapításait, illetve megfigyeljük diákjaink médiahasználati szokásait, a velejéig posztmodern popkulturális „sztár"-, illetve újabban „celeb"-jelenség és a hagyományosan kulturális kultuszként megnevezett jelenségkör párhuzamaitól sem tekinthetünk el. Nyilvánvaló nevelési cél a jelen sztárok önreflexív gesztusaira irányítani tanítványaink

figyelmét, illetve az ő tudatos reflexiós tevékenységüket fejleszteni. Ilyen értelemben korántsem kell hogy életidegen jelenségként hasson a „százkötetes Jókai" szerzője körül kialakult különös dicsfény dekonstruktivista elemzése, vagy Ady oly gyakran emlegetett párizsi, és oly ritkán ecsetelt monte-carlói útjai irodalmi vonatkozásainak összehasonlítása. Nem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy fiataljaink a popkultúra és tömegkultúra „termékeit" *önszántukból,* jelentős energiát és anyagi forrásokat is megmozgatva keresik, gyűjtik, és úgyszintén jelentős időráfordítással fogyasztják. Ezen tevékenység arányos vagy aránytalan voltát, mentálhigiénés kockázatait e helyütt nem tárgyalhatom, de tény, hogy az olvasásszeretet és irodalomismeret is ezeken a csatornákon jut el a legkönnyebben az átlagos fiatal életvilágába. A Harry Potter- vagy a Twilight-jelenség a legékesebb példája, hogy mindez korántsem iskolás okoskodás, hanem mindennapi tapasztalat. Az első Twilight-regényből készült mozifilm 23 éves férfi főszereplőjének életét feldolgozó kötet nemzetközi bestseller.

Ilyen értelemben fontos tehát megjegyezni, hogy a posztmodern irodalomtanítás Bókay Antal által megemlített vonása, miszerint a popkultúra felé is kitekint, korántsem csupán intermediális vagy tematikai bővítést hoz: egyes, a korábbi századok irodalomértéséhez tartozó, ám esetleg anomáliának tekintett folyamatokat is hatékony, a befogadást megkönnyítő erőforrássá változtathat.

Jelen tanulmány az irodalmi kultuszok olvasásszeretetet formáló lehetőségeit járta körül. Szembesülhettünk azzal, hogy a kultuszok tekintély- és ünnepélyközpontú működtetésén túl a kultusz mint szövegimmanens jelenlét és mint a dekonstruktív (de akár pszichoanalitikus vagy genderes) olvasatok tárgya éppen szoros popkulturális beágyazottsága, valamint hazai elterjedtsége okán (Magyarországon szobrokat állítanak az irodalmi alkotóknak és utcákat, sőt, településeket neveznek el róluk) különösen alkalmasak lehetnek fiataljaink olvasásélményeinek gazdagítására és reflektív gondolkodásuk elmélyítésére. Jelen sorok szerzője erősen bízik abban, hogy az irodalomtanítás mint intézményesült tevékenység a jövőben mindig nagyobb figyelemmel fordul azon olvasói és befogadói szokások, stratégiák felé, melyek az elmúlt századok és ezredek alatt a kultúra és ezen belül az irodalom terjedését, közkedveltté válását érdemben elősegítették. Ezen jelenségek némelyike ma a popkultúrában figyelhető meg a legjobban – az irodalmi kultuszok viszont a klasszikus, kanonizált szövegek világába is elkalauzolhatnak. Jó, ha megismerkedünk velük.

IRODALOM

Bókay Antal: *Az irodalomtanítás irodalomtudományi modelljei: Vázlat az irodalomtanítás elméletéhez* = Sipos Lajos (főszerk.): *Irodalomtanítás a harmadik évezredben,* Bp., Krónika Nova Kiadó, 2006.

Dávidházi Péter, *„Isten másodszülöttje": A magyar Shakespeare-kultusz természetrajza,* Bp., Gondolat Kiadó, 1989.

Feyerabend, Paul: *A módszer ellen*, Bp., Atlantisz Kiadó, 2002.

Kuhn, Thomas S.: A tudományos forradalmak szerkezete. Bp., Gondolat Kiadó, 1984.

DR. KAVECSÁNSZKI MÁTÉ

„Kárhoztatandó hát a' fajtalan Táncz…"[1]

Adatok a tánc református egyházi iratokban tükröződő megítéléséről, valamint annak tánctörténeti hátteréről

Előadásomban[2] a református vallási néprajz metodikája szerint vizsgált református egyházfegyelem kérdésének egy mindeddig alig kutatott szegmensével,[3] a tánc, illetve a táncolás református egyházi értelmezésének problematikájával, illetőleg ennek tánctörténeti összefüggéseivel szeretnék foglalkozni.[4] A kutatás célja, hogy összefoglalja a református egyház tánccal és táncos cselekményekkel kapcsolatos álláspontjának történeti alakulását – ehhez a zsinati rendeletek és a prédikációk jelentik a forrást –, valamint hogy képet kapjunk ezen álláspont gyakorlati alkalmazásának mikéntjéről, vagyis hogy a lokális mikroközösségekben hogyan, mennyire tartották be az egyház táncolással kapcsolatos előírásait. Ez utóbbihoz, vagyis az egyházfegyelem gyakorlati megvalósulásának kérdéséhez pedig a presbiteri jegyzőkönyveket használhatjuk forrásként, illetve jelenünkhöz közeledve lehetőség nyílik recens anyag gyűjtésére is.

Folyamatban lévő kutatásokról van tehát szó, amelyek egyrészt a Debreceni Református Kollégium archív anyagára épülnek, másrészt a vizsgálatra kiválasztott települések presbiteri jegyzőkönyveit veszik alapul, harmadrészt pedig az adott településen empirikus anyag gyűjtését teszik a jövőben szükségessé.

Jelen előadásomban tehát a kutatás első fázisának eredményeit fogom összefoglalni, vagyis a tánc és táncos cselekmények egyházi törvényekben, kánonokban, hitvallásokban és prédikációkban való megjelenéséről, illetve a bemutatásra kerülő jelenségek tánctörténeti folyamatokban való elhelyezésének lehetőségeiről fog szó esni.

Ahogyan azt Illyés Endre többször is megfogalmazta: *„Mindegyik zsinat állást foglal a kicsapongás és züllés alkalmait szolgáló összejövetelek ellen."*[5] A kánonok, rendszabályok és hitvallások meghatározó részét képezte az egyházfegyelem, s így kapott helyet bennük a tánc, s annak tiltása, szabályozása is.

A megvizsgált iratok közül az első, amely állást foglal a tánccal kapcsolatban, az 1562-es Debreceni Hitvallás. A kérdés tisztázásának külön fejezetet szentel *A játékokról, táncokról, látványos mulatságokról* címmel. A hitvallás egyértelmű különbséget tesz a „tisztességes" és a *„szemtelen"* táncok között az alapján, hogy utóbbiak a *„bujaság fáklyáját meggyújtják"*.[6] A „szemtelen táncok" legfontosabb jellemzőjeként jelöli meg, hogy művelői „színpadi álcákat öltenek, szemtelen viseletben s taglejtésekkel mutogatják magokat".[7] A két táncforma, tehát az egyházilag elfogadott és az elutasított közötti differencia ebben az esetben főként a táncos cselekmény prezentálásában, külső megjelenésében fogalmazódik meg, vagyis tovább idézve a Hitvallást: a „szemérmes táncból… hiányoznak a szemtelen és féktelen mozdulatok és érintések…".[8] A szemérmes és tiltott tánc tánctörténeti értelmezésére még visszatérek.

A táncos cselekmények formai kivitelezése mellett annak időpontja is szabályozandó tényezőt jelent a törvényekben. A pajzán, olykor egyenesen paráznának titulált mozdulatok mellett azt is felrótták ugyanis művelőjének, ha esetleg vasárnap, netán ün-

nepnap alkalmával folytatott ilyen *„czégéres tevékenységet"*. A Debreceni Hitvallásban olvashatjuk ezzel kapcsolatban: *„…azt a bálványozási játékot és táncot, mely a mámorból és részegségből keletkezett, midőn az istennek, egyházi beszéd hallgatásra és nyilvános isteni tiszteletre szentelt napokat, játékokkal és táncokkal töltik el, s midőn az Isten iránti kötelességeket a csáb, játék és táncok miatt elmulasztják: kárhoztatjuk; miként a végzések és zsinatok is tanitanak."*[9]

Az idézetben említett zsinatok közül említem meg az 1576-os hercegszőlősi zsinat ide vonatkozó rendeletét: *„Mostanság az ünnepnapokon az Isten haragját gerjesztik: …mert azac az nagy hivalkodasban, kevelsegben, resegsegben, feddesben, pörlesben, tanczolasban, vizha vonyasban, éktelen jatekokban, es egyeb soc gonossagokba mulattyok el az ünnep napot."*[10]

Geleji Katona István is ugyanezen erkölcsi bűnökre hivatkozik 1649-ben, amikor a lakodalom vasárnapi megtartását tiltja meg, azzal az indokkal, hogy *„a mi Urunk Jézus Krisztusnak szentelt nap, a részegség, bujaság, tánc és más aljasságok által, melyek a lakodalmakban előfordulni szoktak, az Isten nagy bosszantásával meg ne fertőztessék, s ekképpen a Krisztus napja szentségtörőleg a Bakhus és Vénus napjává ne változtassék."*[11] Ugyanerről rendelkezik a Bars megyei kánon, mely *„az tánczot mind menyegző lakodalmában, mind kegyig egyéb közönséges helyen az prédikátoroktul és azoknak házastársoktul is tiltja erősen."*[12]

Hosszú oldalakon keresztül sorolhatnánk még a táncot érintő rendelkezéseket, kánonokat, törvényeket. Azonban az imént idézettekből is megállapíthatjuk, hogy a táncközpontú cselekményeket a 18. századtól kezdve egyre inkább annak időpontja miatt tiltották – megfigyelhetjük, hogy minden rendelkezés a cselekmény időpontját emeli ki elsőként –, és bár a tánc erkölcsi vétségként való értelmezése megmarad, folyamatosan háttérbe kerül az egyházi naptár kiemelt napján nem megfelelő viselkedés tanúsításának súlyosabban értelmezett bűne mellett.[13] Ez megfigyelhető például a tiszáninneni egyházkerület 1735. évi és beregi egyházmegye 1809. évi rendelkezésében is. Előbbi: *„szent ünnepek alkalmával éjjeli borozók, hegedű-szó mellett dorbézolók, tobzódók, táncolók ellen"* hathatós fellépéssel kell élni.[14] Utóbbi pedig: *„Botránkoztató személyeket, ú. m. a káromkodókat, lopókat, vasárnapot rontókat, vasárnapi játékokat és táncolásokat gyakorlókat és egyéb botránkoztatókat az ecclesia elé állítom minden személyválogatás nélkül és őket minden kedvezés nélkül megbüntettetem és megbüntetem."*[15]

Az imént jelzett értelmezésbeli enyhülési tendenciát[16] jól demonstrálják a 19. század végi egyházi közigazgatási törvények, amelyekben a tánccal kapcsolatban már csak a táncos cselekmény megtartásához, illetve a tánc tanításához szükséges engedély megszerzésének előírásával, illetve a táncalkalom helyszínének pontos rögzítésével találkozunk.[17]

Csak nagyon röviden utalnék arra is, hogy a református kollégiumok diákjainak táncolását is szigorúan szabályozták. Erről tanúskodik az az 1704. évi debreceni rendelet, amely azon túlmenően, hogy az iskolában nem engedélyezi a „nyilvános mulatozások" rendezését, sem az ünnepélyes „búcsúlakomák" tartását, előírja, hogy a *„kártyázás, kockajáték, tánc, citerázás, hegedülés és minden játék, amelyet tisztességtelen nyerészkedés vagy időtöltésből űznek tilos, aki táncol, az iskolából kidobják, aki más törvény ellen vét, 9 dénárt fizet"*.[18] Egyébként érdekességként megemlítem, hogy különbség mutatkozik a sárospataki és a debreceni diákok büntetése között abban a tekintetben, hogy míg Deb-

recen esetében – mint imént idéztem – kicsapással, Sárospatakon csak szóbeli intéssel, vesszőzéssel, esetleg fogdával és böjttel sújtotta a diákokat az az 1796. évi sárospataki szabályozás, amely *„tiltotta a kocsmázást, az éjjeli kicsapongást, a báli mulatságon való részvételt, a káromkodást stb.”*[19]

A tánc megítélésének törvényekben való folyamatos, a 20. századra bekövetkező eltűnését mutatja az, hogy az 1904. évi Budapesti Országos Református Zsinat törvénygyűjteményének egyházfegyelemmel foglalkozó részében már semmiféle utalást nem találunk a táncalkalmakkal kapcsolatosan, s a fegyelmi vétségekkel kapcsolatosan már csak olyan cselekményekről vagy mulasztásról beszél, *„amely a vallásos érzületbe, hithűségbe, közerkölcsiségbe ütközik, az egyházias tekintélyt lealacsonyítja, a viselt egyházi hivatali állás méltóságát sérti”*.[20]

A fentiek ismeretében a tánc törvényi szintű büntetésével kapcsolatban megállapítható tehát, hogy annak fizikai jellege igen nagy eltérést mutat térben és időben, hiszen amíg egyes zsinati rendeletekben és rendtartásokban a táncos cselekményt kitiltással (Samorjai János halászi prédikátor 1636),[21] illetőleg ezen keresztül eklézsiakövetéssel (Tarczali-cikkelyek 1715),[22] vagy a diákokra vonatkozó rendszabályban kicsapással büntették (Debrecen),[23] addig bizonyos törvények a tánctilalmat megszegő ellen semmiféle retorziót nem helyeznek kilátásba (hercegszőlősi zsinat 1576).[24]

Egyébiránt különbséget fedezhetünk föl a törvényekben szereplő büntetések között a táncolók személyét, társadalmi státusát vizsgálva is. A *„bűnös táncot”* elkövető egyszerű hívőnél még súlyosabb elbírálás alá került, ha a lelkész vagy a tanító perdült táncra. Valamennyi egyházfegyelmi rendelkezés az egyházi tisztviselők esetében sokkal szigorúbban járt el. Így az 1576. évi herczegszőlősi zsinaton is rögzítették, hogy *„ha valamelyik* (tanító) *vagy önmaga, vagy háza népe táncol, tisztitől megfosztatik”*.[25] Ugyanerről rendelkezik a 16. század végén a Bars megyei kánon, és ötven év múlva, 1625-ben a komjáti kánon idevonatkozó pontja is.[26]

Láthatjuk tehát, hogy a református egyház a törvény teljes szigorával igyekezett fellépni a tánc ellen. És bár a táncos cselekmény erkölcsi vétségként való értelmezése időben enyhülő tendenciát mutat, a tánc mindig is az „egyházilag szabályozandó” kategóriában szerepelt, függetlenül a szabályozás erejétől. A törvényi – bármilyen egyházi törvényi – szintű tiltással kapcsolatban azonban mindenképpen helytállónak tekinthetjük Dávid Gyula (1933) azon kijelentését, miszerint *„A nagyobb kálvinista országokban az egyházfegyelem alapelvei papíron maradtak... s az egyházfegyelem csak bizonyos körülmények között, főként kisebb és zárt közösségekben valósulhatott meg.”*[27] Az általunk megvizsgált településeken[28] a törvényi előírások és – amint azt majd az alábbiakban láthatjuk – a prédikációk szigorú szavai ellenére, nem alkalmazták annak minden, az egyházfegyelemre vonatkozó passzusát. Ennek oka – részben – véleményem szerint az lehetett, hogy egyik törvény sem határozta meg egyértelműen, hogy mit ért táncos cselekmény alatt és annak pontosan melyik formája ellen emel kifogást. A tánccal kapcsolatban az imént szép számmal idézett negatív jelzők értelmezése adott közösség adott lelkészének feladata lett, vagyis jószerével nagyon is egyéni szempontok érvényesülhettek a törvény értelmezésében.[29]

Kaposi Edit neves tánc- és társastánctörténész elemző összefoglalásában is kifejtette, hogy *„a reformáció és az ellenreformáció kora Európa-szerte nem kedvezett a tánc-*

nak".[30] Természetesen a jelenség nemcsak a protestáns és katolikus hitviták eredménye, hanem számos más történelmi (és tánctörténeti) tényező is közrejátszott, ugyanakkor tény, hogy a reformáció terjedésével a hazai táncellenes irodalom is virágzásnak indul, ezen munkák szerzői pedig főként református prédikátorok, akik a Biblia alapján, exegézis útján igyekeznek bizonyítani érveiket. Már a munkák címe is sokat sejtető: Gyulai Mihály a 16. század második felében írja meg a *Fertelmeskedő, s bujálkodó tánc jutalma…* című munkáját. Nagyjából ekkor jelenik meg Pathai Baracsi János a *Tancz felbonczolasa* című könyve is. 1697-ben jelenik meg Szentpéteri István a *Tancz pestise…* című könyve, amely a korai táncellenes irodalmak közül talán a legismertebb. Természetesen itt csak a legfontosabb irodalmakat említettem meg, amelyek részletes irodalomtudományi szintű elemzésével Tóvay Nagy Péter egyik tanulmánya foglalkozik.[31]

Fontos hangsúlyozni, hogy a táncok korábbi szakrális-profán megkülönböztetése a reneszánsz idejére lassan érvénytelenné vált. A több évszázados tiltás hatására ugyanis a tánc eltűnt a liturgiából. A másik oldalon viszont kezdett kialakulni a táncéletnek egy általánosan, de nem mindig egyházilag elfogadott világi formája, amelyben a tánc egyértelműen örömszerző, szórakoztató funkcióval bírt.[32] Az egyházak a 16–17. században nem egyformán viszonyultak a tánc szerepének megváltozásához és térhódításához. A protestáns egyházak, főként pedig a kálvinista prédikátorok egész Európában szenvedélyesen tiltották a táncolást.[33] Kérdés tehát, hogy mi is volt a baj a táncolással a református egyház értelmezésében?

Az imént már hivatkozott Tóvay Nagy Péter is felhívja rá a figyelmet, hogy a tánccal szemben megnyilvánuló elutasítás három, a prédikációkban toposzként jelentkező érvcsokorra vezethető vissza.[34]

– Az első szerint a tánc időpazarlás, világi fényűzés, részegeskedés következménye, vagyis erkölcstelen, emellett bolondság, ráadásul az ördögtől származik.

– A második csokor szerint a tánc a zsidók erkölcstelen tetteivel függ össze, vagyis azzal, hogy Sabbath napját mulatozással, tánccal töltik. Nyilvánvalóan ezt az érvet az előbbiből következtették ki.

– A harmadik szerint pedig a tánc a pogány vallások jellemzője.

A táncellenes érvrendszer talán legtisztább formáját Szent-Péteri István 1697-ben íródott munkájában olvashatjuk, amelynek már a címe is elárulja az alkotó mélységes ellenszenvét: *„Tancz pestise… amaz épidémia pestisről; tudni-illik a' fajtalan Tántzról."*[35]

Szent-Péteri hosszas elemzésében – miszerint a „fajtalan" tánc az Úr országának rontója, az ördögnek nevelője és gyámolítója – hivatkozási alapul a Bibliát használja, érveit minden esetben a Biblia vonatkozó részeinek megjelölésével, mondhatni tudományos pontossággal támasztja alá:

I. Mert ez ellenkezik a VII. parancsolattal: Ne paráználkodgyál és a X.dikkel: Ne kivánnyad … (Hivatkozás: Alsted Enczyclop)

II. Ellenkezik Sz. Jánosnak amaz intésével: hogy ember ne szeresse azokat, mellyek e' világba vagynak. I. Ján. 2. v. 15., hanem irtozzék a' testnek kivánságátúl, szemeknek bújálkodásátúl, életnek negédségétűl. v. 16.

III. Ellenkezik Sz. Pálnak ama' el-intésével, mellyben hadgya hogy ember a' gonosznak még csak látattyát; avagy szinét is el távoztassa. I.Thes. 5. v. 22.

V. Ez a' tobzódásoknak és részegségeknek gyümöltse; avagy úti társa.

VII. Mert a Táncz gyakrabban ott szokott lenni, az holott Istennek hálákat kellenék adni, és nagy Isteni félelemmel ebédelni és vacsorálni; a' menyegzöi lakodalomban tudn. hol-ott de nuptiaam bono Istent kellenék áldani. I. Thes. 5. v. 18. Ismét. Olykor, a' mikor nem tántzolásnak: hanem sirásnak ideje vólna, a' minémű ez a' mi nyomorúsággal tellyen üdőnk. Lásd. Pred. 3v. 4.

Mindezek után így folytatja: „A fajtalan tántz kárhozatos vétek. Im hallod a Leczkében, az Izräel népében ezt az Istennek Lelke kárhoztattya. A' mit az emberekben az Istennek Lelke kárhoztat, az kárhozatos vétek." Szentpéteri egyenesen biblikus történelmi példát hoz: *„(...)Mert a' mái fajtalan Tántz közel egyenlő az Izrael népe Tántzával(...).* E mondattal arra az esetre utal, amikor a zsidó nép a pusztai vándorlás idején bálványt imádott, ünnepelt és táncolt.

A bibliai tételek és a zsidók erkölcstelenségei mellett azonban a táncot további vádakkal terhelve, azt a részegséggel is összekapcsolja: *„Im hallod; hogy a' fajtalan Táncz, a' tobzódásnak és Részegségnek effectuma, gyümöltse, és el-válhatatlan úti társa."* A vádirat pedig a paráznaság és az erotika szemléletes, már-már szenvedélyes felemlegetésével válik teljessé: *„Mert a' Táncz, sok gonoszoknak gyakorta káros, mindenkor veszedelmes, soha nem tiszta, élesztője. Szemei a' Tánczolónak kurválkodással vagy paráznasággal meg-telnek. Szíve fajtalan kívánságokkal és gerjedezésekkel lángol. Lelke nem egy; hanem különb-különb féle mocsokkal meg-motskoltatik: elsőben is az ifjúságé, melly a bujálkodásra hajlando, lopott szeretetre, alattomban való erőszaktételre; gyakorta versengésre és felebaráttyának szidalmazására ered."*

Szentpéteri munkája tehát lényegében a tánc ellen felhozható összes érvet felsorakoztatja. Más munkákban ezen érvek más-más hangsúllyal szerepelnek.

Bornemissza Péter az Ördögi kísértetek c. munkájában[36] a tánccal kapcsolatban elsősorban a paráznaság lehetőségét, a tánc erotikus jellegét emeli ki, mindamellett a táncolást az alkoholfogyasztás káros mellékhatásaival ő is egybeköti: Megrészegedett emberek *„ezer bolondságot űznek: ki barát-táncot kezd, ki tapogatós táncot, és abban mind fülét, száját, orrát, mellyét, csecsét, mind talpig eltapogatja, és úgy izgatja az sátán sokféle fertelmességre. Aztán sövénytáncot jár és oly táncot, hogy az lábok között általvetik a kezeket."*[37]

Gyulai Mihály tiszadobi lelkipásztor 1681-ben szintén fontosnak érezte, hogy egy egész kötetet szenteljen a tánc ellen. *Fertelmeskedő, s bujálkodó Tántz jutalma...*[38] c. munkájában az alábbi érvrendszert vázolja fel a tánccal szemben:

1. Mert Isten tiltja.

2. *„Mert sok bűnökkel vagyon együvé kötve"* (többek között bujálkodás, fajtalan csók, tapogatás, ölelgetés, tenyér vakarás, öltözetben való nyalkaság, gyilkosság stb.).

3. Mert ördög munkája.

4. *„Mert Isten jajt kiáltat azoknak, kiknek lakodalmakban vagyon hegedű, lant, dob, síp és bor. Melynek toldalékja a táncz. Jaj hát annak is, akinek lakodalmában tánczolnak."*

Gyulai megállapítja, hogy *„...a jó keresztény embernek a tánczolás igen nagy lelke gyötrelmére és nehézségére vagyon",*[39] egyúttal pedig javaslata egyszerű és határozott: *„A tánczolókat vassal a földhöz szegezni, mint a tisztátalanokat."*[40]

1781-ben Szentpéteri István (az ő száz évvel korábban élt névrokon prédikátortársát idéztem korábban) az *Ördög szára bordája* című munkájában a „fajtalan" táncot a részegség következményének és a pajzánság velejárójának tekinti. Érvelése nem sokban tér el az imént idézettektől: *„Kárhoztatandó hát a' fajtalan Táncz, a' midőn valakik a' bortól meg-melegedvén s bolondúlván, legyesleg a férjfiak az aszonyokkal, testi gyönyőrkődtetéseknek okáért, szőknek, ugronak. Ellenkezik ez a' sz. Pál intésével, mellyben hadgya és parancsollya, hogy ember a' gonosznak még csak láttattyát, avagy színét is el-távoztassa.'"*[41]

A 16–18. századi egyházfegyelem szigorúsága tükröződik a fent idézett szerzők exegézisen alapuló műveiben, amelyekben a „fajtalan" táncot egyértelműen összekapcsolják a részegség, pajzánság, paráznaság bűnével.

Ennek az előadásnak elsősorban a református egyház tánchoz való viszonyulásának rövid bemutatása volt a célja, ugyanakkor nem tekinthetek el néhány fontosabb tánctörténeti összefüggés megemlítésétől.[42] Két szempont figyelembevételéről van itt szó. Az egyik, hogy bár a prédikációk és az egyházi törvények nem alkotnak tánctörténetileg értelmezhető kategóriákat, mégis különbséget tesznek tánc és tánc között, hiszen – mint látni fogjuk – bizonyos táncstílusokat tiltanak, másokról viszont – ha nem is helyeslik – inkább hallgatnak. A másik, szorosabb értelemben vett tánctörténeti szempont, hogy melyik táncokat (a források alapján azonosítva itt nem a tánc neve, hanem a karaktere, stílusa, táncolási módja a lényeges) tiltják meg és miért.

Szeretnék ismét visszatérni Szentpéteri munkájára, itt kiemelve azt, hogy ő tulajdonképpen nem magát a táncot, hanem annak csak egy bizonyos formáját, pontosabban stílusát ítéli el: Szintén mai nyelvhasználat szerint idézem: *„(…) Fajtalan tántzot mondok, meg-külömböztetésnek okáért. Mert vagyon szabados Tántz; tudn. az, mellyel a Szentek Istennek nagy és rendkívül való áldását és jó-téteményét vévén, az ő örömöket ki-jelentik, illendő-képpen, tisztességesen és kegyesen, az ő helyén és idejében, fele-baráttyoknak kára és botránkoztatása kívül, az aszonyok az aszonyok között, és a férfi-férfiak az aszonyoktúl különn, az Isten dicsiretinek magasztalásával tántzolván. Igy tánczolt Mária, a' Moses nénnye, a' véle lévő aszonyokkal. Ki jöv. 15 v. 20.21. a' Jephte leánya a' vélle lévőkkel. Bir. II. v. 34. az Izräelbéli aszonyok. I. Sam. 18 v. 6.7. Dávid 2Sam. 6. v. 14.16. I. Chron. 15. v. 25. Ezekből láttyuk; hogy a szentek régente ackor Tántzoltanak, a' mikor Isten az ő népével nagy jót tött, mellyért ők Istent örömmel dicsérték; még pedig úgy, hogy a két sexus (nem) egy-mástól külön tántzolt, az az, az aszonyok csak az aszonyokkal, a férj-fiaktúl külön: a férfi-fiak viszont csak a férfiakkal az aszonyoktúl külön tánczoltanak."*

Az iménti idézetből tehát teljesen egyértelmű, hogy az egyházi hagyomány megkülönböztette a fajtalan táncot és az egyházilag is engedélyezett táncot. Utóbbi létjogosultságát pedig szintén bibliai példákkal támasztották alá. A jelenség két szempont szerint is értelmezhető. Az egyik teológiai, hiszen elég nehéz lett volna betiltani a táncot, ha maga a Biblia is engedélyezte. Nyilván ez soha nem is volt racionális cél, a tiltások ugyanis az új (!) táncforma ellen irányúltak. Az új táncorma ugyanis – mint látni fogjuk, nem nyert bibliai igazolást.

Az, amit idézett prédikátoraink fajtalan táncnak neveznek, tulajdonképpen a férfi és a nő közösen bemutatott tánccselekménye, vagyis a páros tánc, illetőleg annak egy akkor

megjelenő új formája (mivel a küzdő karakterű és ugrós páros tánc már hagyományosnak volt tekinthető ekkor), a zárt összefogódzású individuális forgós-páros tánc,[43] amelynek leginkább kárhoztatott elemei (tapogatás, egymás átölelése, forgás, nő átdobása stb.)[44] egyben az új táncmód legfontosabb jellemzői is. A zárt összefogódzású páros tánc megjelenése Magyarországon a 16. század végére tehető, a 17. század folyamán pedig rendületlen népszerűségnek örvend.

Nagyon fontos kiemelni, hogy a 15–16. századig Magyarországon a táncok általánosan elkülönítették egymástól a két nemet (itt a kollektív formára gondolok). A feloldódás a reneszánsz táncok megjelenésével kezdődik. A parasztságnál pedig egészen a 16. századig általánosnak tekinthetőek az individuális férfi táncok, amelyeket hajdútáncnak – az elnevezés problematikáját itt most nem tárgyaljuk[45] – nevezünk, illetve a kollektív táncformák. Ez az állapot pont akkor indul változásnak, amikor a protestáns prédikátorok megkezdik munkájukat. A 16. századtól kezdődően ugyanis Magyarországon is gyors ütemben kezdenek terjedni a nyugat-európai páros táncok, a 17. században pedig már minden társadalmi rétegnél általánosan jelen vannak, a parasztság esetében a régi stílusú hajdú- és körtáncokkal együtt. Egyfajta átmeneti állapotról kell beszélnünk tehát, hiszen a táncéletben még jelen vannak a régi kör- és füzértáncok, de már él a forgós karakterű páros táncforma is (a forgós páros táncok a kollektív formákkal is ötvöződhettek, de teljesen individualizálódhattak is). Régi és új tehát még együtt él egymás mellett.[46] Ami nagyon fontos tehát, hogy ezeket a régi stílusú[47] táncokat legalizálják a prédikátorok és a protestáns egyházi törvények,[48] az új stílusú, divatként jelentkező páros táncokat pedig elvetik.

Fontos kiemelni továbbá, hogy a parasztság hagyományosnak nevezhető tánckészlete ugyan viszonylag lassan változott, de mindig változott. Ennek következtében pedig a református prédikátoroknak is mindig volt mit megtiltaniuk. A 16–17. századi nyugat-európai páros táncok beépülését, lényegében folklorizálódását ugyanis a 18. században a francia, német és lengyel társastáncok parasztok körében is jelentkező divatja követte, ami még erőteljesebben vívta ki a református egyház tiltakozását. Itt meg kell említenem azt a még – lokális kutatásokat igénylő – bizonyításra váró feltételezésemet, miszerint itt már inkább nem a táncforma, hanem az idegenség (netán külföldiség) vívta ki a klerikális rosszallást. Az új táncokat azonban sohasem tudták hatékonyan tiltani, hiszen ezek hamarosan beléptek a folklorizációs folyamatba. Hangsúlyoznom kell, hogy az egyházi tiltás erejét mindenképpen megnövelte, lényegében teljesíthetővé tette az a tény, hogy a megtiltott táncok mellett volt mit engedélyezni is.[49] Vagyis nem kellett magát a táncot betiltani, volt választási lehetőség. Hiszen az új stílusú táncok mellett a legtöbb kisközösség ismerte a régebbi kollektív, vagy nemeket elkülönítő formákat is. Mindemellett hivatkoznék az előadásom első részében már kifejtettekre, vagyis hogy az egyházi fegyelmezés időben előrehaladva enyhülő tendenciát mutat, és a református egyház táncértelmezése is fokozatosan változik. Nem állítom természetesen – mivel nem bizonyítható –, hogy kauzális összefüggés lenne az egyházi enyhülés és – mintegy beletörődve a megváltoztathatatlanba – az elvetett páros- és társastáncok megállíthatatlan terjedése között.

A református egyház tiltakozásának utolsó nagy korszaka a 20. század első évtizedeire tehető, amikor a parasztság körében a modern polgári társastánc kezd hódítani.

Számos református lelkész új táncok iránti ellenszenvét e korból már néprajzi módszerekkel gyűjtött récens anyagokkal is alátámaszthatjuk. Azt hiszem, nem kell különösebben indokolnom, hogy a modern társastáncok közül elsősorban a tangó esett nagyon komoly tilalom alá, nem is beszélve az olykor a falvakban is megjelenő latin-amerikai társastáncokról.

Végezetül, előadásom zárásaként szeretnék utalni a bevezetőben már említett kutatási célokra, vagyis, hogy a téma feldolgozása még több szintű vizsgálódást igényel. A kutatás következő fázisa a lokális közösségek egyházi iratanyagának vizsgálata lesz, szorosabban érintve az egyházfegyelem és a táncos cselekmények kapcsolatát. Ez tehát történeti szintű kutatás, ugyanakkor a tánctörténeti változási folyamatok utolsónak tekinthető szakaszát, vagyis a társastáncok megjelenésével kapcsolatos viszonyulásokat már récens anyagok birtokában is értelmezhetjük majd. Természetesen, mindezek mellett, az előadásban vázolt témán belül is számos megválaszolásra váró kérdés akad még.

IRODALOM

Az Also és fölsö Baranyában valo Ecclesiaknac articulusi, melyec Herczeg Szőlősön, irattanac negyven praedikatoroc jelen voltaban, melyeket mindnyájon jóvá hattanac. Pápa.1577.

Barla Sz. Jenő: Az 1562. évi Debreceni Hitvallástétel népies vonatkozásai. Ethnographia. (19.) 193–202. 1908.

Bornemissza Péter: Ördögi kísértetek. (reprint). 1972.

Canones Ecclesiastici in quonque classesdi stributi. … Editi communi suffragio Ministrorum dei in Synodo Comiathina congregatiorum Anno 1623. die 13 Septemberis. Pápa. 1625.

Dávid Gyula: A református egyházfegyelem alapelvei. Református Szemle. 388–393. 1933.

Egyházi törvények a Magyarországi Református Egyházban. Az 1904. év november havának tizedik napján megnyílt második Budapesti Országos Református Zsinat által alkotott kilencz törvényczikk. Debrecen. 1906.

Felföldi László: Tánctörténet. In. Szentpéteri József (főszerk). Magyar Kódex 3. Kossuth Kiadó Budapest, 2000. 289–294.

Felföldi László–Pesovár Ernő: A magyar nép és nemzetiségeinek tánchagyománya. Budapest, 2001.

Geleji Katona István: Egyházi kánonok, melyeket részint a magyarországi, részint az erdélyi régi kánonokból egybegyűjtött s a kor kívánatához képest több másokkal is bővített és kissé jobb rendbeszedett). (1649) (Magyar nyelvre fordította Kiss Áron). Kecskemét. 1875.

Hajdú Lajos: Bűntett és büntetés Magyarországon a XVIII. század utolsó harmadában. Magvető könyvkiadó. Budapest. 1985.

id. Hegedűs János(szerk.): Protestáns egyházi közigazgatási törvénytár. 1523–1913. Nagybecskerek. 1913.

Illyés Endre: Egyházfegyelem a Magyar Református Egyházban (XVI–XIX. században). Debrecen. 1941.

Kaposi Edit: A magyar társastánc-szakirodalom forráskritikai vizsgálata. I. Tánctudományi Tanulmányok 1984–1985, 177–196.

Kaposi Edit–Maácz László: Magyar népi táncok, táncos népszokások. Budapest. 1958.

Kavecsánszki Máté–Szászfalvi Márta: Adalékok a tánc megítéléséhez a református egyházi iratokban. Ethnica, 10. évf. 2. sz. 48–52. 2008.

Kiss Áron: A XVI. században tartott magyar református zsinatok végzései. Budapest. 1881.

Pesovár Ernő: A forgós-forgatós páros a történeti forrásokban és a tánchagyományban. Tánctudományi Tanulmányok 1982–1983, 255–278.
Pesovár Ernő: A magyar páros táncok. Budapest, 1997.
Pesovár Ernő: A magyar tánctörténet évszázadai. Írott és képi források. Hagyományok Háza Budapest, 2003.
Samorjai János: Az helvétiai valláson levő ecclesiaknak egyhazi ceremoniajokrol, es rendtartásokrol valo könyvetske. (Az egygyügyüveknek rövid tanétásora közakaratból irattatott Samorjai János halászi prédikátor által.) Lőcse. 1636.
Szászfalvi Márta: A református egyházfegyelem a sárándi konzisztóriumi jegyzőkönyvek alapján. Ethnica. IX. 2. 2007, 37–50.
Szent-Peteri István: Tancz pestise. Debrecen. 1697.
Szentpéteri István: Ördög szára bordája. Debrecen. 1781.
Taxonyi János: Az emberek erköltseinek és az Isten igazságának tükörei. Kassa. 1759.
Tóvay Nagy Péter: „Szabad hát a Táncz?" A tánc motívuma a 16–17. századi magyar és latin nyelvű egyházi irodalomban. Sic itur ad astra. 2004. (16. évf.) 1–2. 169–260.
TtREL I. 31b 36. I. 31b/53.
Ugri János: Fegyelmi vétségek Sárospatakon, a felvilágosodás korában. Magyar Pedagógia. 2001. (101. évf.) 3. sz. 285–300.
Újváry Zoltán: Folklór az Ördögi kísértetekben. Debrecen, 1999.

JEGYZETEK

1 Szentpéteri I. 1781. – **2** Elhangzott: Doktorok Kollégiuma. Vallási-néprajzi Szekció. Sárospatak, 2008. augusztus 29. – **3** A kérdés egyik első és máig is az egyik legátfogóbb (adott századra koncentráló) vizsgálatát lásd: Maácz László: Tánctilalmak a XVII. században. Táncművészet 1952. – **4** A téma kutatását Szászfalvi Mártával közösen végzem, a Debreceni Egyetem Néprajzi Tanszékének professor emeritusa, Dr. Újváry Zoltán támogatásával. Az eddig elvégzett munkák első részösszefoglalását lásd: Kavecsánszki M. – Szászfalvi M. 2008. 48–52. Itt szeretném megköszönni Szászfalvi Mártának, hogy a református egyházfegyelemmel kapcsolatos kutatásai kapcsán felhívta figyelmemet a tánc református egyház általi megítélésének problematikájára, a kérdés tudományos vizsgálatának lehetőségére. – **5** Illyés E. 1941, 77. – **6** Debreceni Hitvallás 1562. „A játékokról, táncokról, látványos mulatságokról" c. fejezet: 173–174. In. Kiss Áron: 1881. 173. A Hitvallás népies vonatkozásihoz lásd: Barla Sz. Jenő 1908. (19.) 193–202. – **7** Uo. 173–174. – **8** Uo. 173–174. – **9** Uo.173. Lásd még: Barla Sz. J. 1908: 193–202. – **10** Az Also és fölsö Baranyában valo Ecclesiaknac articulusi, melyec Herczeg Szőlősön, irattanac negyven praedikatoroc jelen voltaban, melyeket mindnyájon jóvá hattanac. 1577. 9. szakasz. – **11** Geleji Katona István: Egyházi kánonok, melyeket részint a magyarországi, részint az erdélyi régi kánonokból egybegyűjtött s a kor kívánatához képest több másokkal is bővített és kissé jobb rendbeszedett). (1649) 1875. LXVII. kánon. – **12** Bars megyei Kánonok. XVI. sz. vége. – **13** Ezen tendencia teljes körű leírásához egy mind időben, mind térben kiterjedtebb későbbi kutatás szükségeltetik. – **14** A Tiszáninneni Egyházkerület 1735. évi határozat. Idézi Illyés Endre. i. m. 126. – **15** A beregi egyházmegye 1809. évi rendelkezése. Idézi Illyés Endre: i. m. 150. – **16** Ezen tendencia teljes körű leírásához egy mind időben, mind térben kiterjedtebb későbbi kutatás szükségeltetik. – **17** Lásd ehhez: Protestáns egyházi közigazgatási törvénytár. (1523–1913)1913, 356–357. (Bm. 64573/901. sz.) – **18** A Debreceni Református Kollégium törvényei (1704). TtREL II. 26. a) 2. 26. törvény. – **19** Ugri János 2001. 285–300; lásd még Hajdú Lajos 1985, 287–289. – **20** Egyházi törvények a Magyarországi Református Egyházban. Az 1904. év november havának tizedik napján megnyílt második Budapesti Országos Református Zsinat által alkotott kilencz törvényczikk. V. törvénycikk. II. rész. II. fej. 34

§ A) bek. 3. pont. – **21** Másodszor ki tiltatnak az Anyaszentegyházbol az Isten ellen káromkodók, és egyéb féle bűnökben élők is, mineműek a gyilkosok, paráznák, a bálvány jmádók, ördöngősök, ki tiltatnak méltán ecclesiából. Lásd: Samorjai János: Az helvétiai valláson levő ecclesiaknak egyhazi ceremoniajokrol, es rendtartásokrol valo könyvetske. Lőcse. 1636. (Az egygyügyüveknek rövid tanétásora közakaratból irattatott Samorjai János halászi prédikátor által.) – **22** Tarczalicikkelyek (1715). Idézi Illyés Endre 1941, 123. – **23** A Debreceni Református Kollégium törvényei (1704). TtREL II. 26. a) 2. 26. törvény. – **24** Az Also es Felső Baronyaban valo ecclesiaknak articulusi, … 9. és 30. sz. – **25** Az Also és fölsö Baranyában valo Ecclesiaknac articulusi, melyec Herczeg Szőlősön, irattanac… 30. szakasz. – **26** Bars megyei Kánonok. XVI. sz. vége. Illetve: Canon LIV. Ecclesiasticis non licet choeras ducere. In: Canones Ecclesiastici in quonque classesdi stributi. … Editi communi suffragio Ministrorum dei in Synodo Comiathina congregatiorum Anno 1623. die 13 Septemberis. 1625. – **27** Dávid Gyula 1933, 388–393. – **28** Konyár, Sáránd, Hajdúbagos. A kutatási eredmények még nem teljesek, ezért itt még nem kerülnek közlésre. Részadatokat lásd: Kavecsánszki M.–Szászfalvi M. 2008: 50–52. Sáránd és Hajdúbagos konzisztóriumi jegyzőkönyveit részletesen Szászfalvi Márta vizsgálta: Szászfalvi Márta: A református egyházfegyelem a sárándi konzisztóriumi jegyzőkönyvek alapján. Ethnica, IX. évf. 2. sz. 37–50. – **29** Itt szeretnék utalni Szigeti Jenő professzor úr szavaira, aki a 2008. aug. 27-i szekcióülés alkalmával egyik hozzászólásában utalt a lelkész közösségben betöltött „katalizátor" szerepére (felsőbb egyházi rendelkezések, illetve a közösség igényei tekintetében), valamint hivatkoznék Dr. Barna Gábor 2008. aug. 28-án tett hasonló értelmű megállapítására, miszerint az „alsópapság" lényegében két tűz közé került a zsinati rendelkezéseket, illetve a gyülekezet évszázados hagyományait (jelen esetben tánchagyományait – K.M.) tekintve. Véleményem szerint az alsópapság táncéletben betöltött szerepének vizsgálata valóban nagyon fontos és mindeddig alig kutatott kérdés. – **30** Kaposi E. 1984–85, 177. – **31** Tóvay Nagy Péter 2004, 169–260. – **32** A tánctörténeti folyamatok itt kiemelt szegmenséről: Felföldi L. 2000: 289–290, 292–293. – **33** A 2008. augusztus 28-i szekcióülés alkalmával volt szerencsénk hallani dr. Szűcs Józseftől egy svájci példát a tánctilalmakkal kapcsolatban. Természetesen a katolikus oldalon is megjelentek az ellenzők, ennek bemutatása viszont külön tanulmányt érdemelne. – **34** Tóvay N. P. 2004, 171. – **35** Szent-Péteri István 1697, 19. „Avagy oly alkalmatos üdőben mondott Ige, mellyben ama' nem csak endemia; hanem epidemia pestisnek, a fajtalan Tántznak, kárhozatos vólta graphice, bötüsön le rajzoltatik és annak autorának az álnok ördögnek azt oltalmazó erősségei enerváltatnak, meg-erőtlenültetnek." Vö. Tóvay Nagy Péter 2004, 197–207. – **36** Folklór vonatkozásaival és a forrásban szereplő táncnevek azonosításának kérdésével részletesen foglalkozik: Ujváry Zoltán 1999, 184–187. A barát-tánc és a sövénytánc tánctörténeti értelmezését Pesovár Ernő vállalta. Ebből itt azt kell megemlíteni, hogy a sövénytánc lényegében olyan körtáncot jelentett, amelyben a táncosok egymásba karolva cseréltek helyet és ekképpen képezték a „sövényt". – Pesovár E. 2003, 9–10. – **37** Bornemissza Péter 1578 (1972). 113. – **38** Gyulai Mihály dobi lelkipásztor: Fertelmeskedő, s bujálkodó Tántz jutalma, azaz olyan lelki tanítás; melyben a tántzolás micsodás vétek légyen Isten ellen, bőségesen megtaníttatik; és az Isten szent könyvéből elégendőképpen megvilágosíttatik; a tánczolókat miképpen büntesse meg Isten, előnkbe adatik; a tánczot javalló embereknek ellenvetéseire felelet bővön és igazán nyújtatik; mi légyen azért tisztünk a táncz helyett, előnkben számláltatik. 1681. – Kaposi Edit–Maácz László: Magyar népi táncok, táncos népszokások. 1958, 191–197. Vö. Tóvay Nagy Péter. 2004, 185–194. – **39** Uo. 191–192. – **40** Uo. 193. – **41** Szentpéteri István. 1781, 19. XXI. rész. – **42** Erősen szeretném hangsúlyozni, hogy az a néhány tánctörténeti jellegű sor, amelyet itt leírok, semmiképpen sem tekinthetőek a tánctörténeti folyamatot elemző, bemutató szándék megnyilatkozásainak. Mindösszesen csak körvonalakban képezik a háttért a református egyházi iratokban található szövegek mélyebb megértéséhez. A korszak tánctörténetével mélyrehatóan, minden részletre kiterjedően foglakoztak a magyar tánckutatók. – **43** A zárt összefogódzású páros tánc történeti és tánctörténeti elemzését lásd: Pesovár E. 1997, 36–48. Lásd továbbá: Felföldi L.–Pesovár E. 2001, 82–83. Lásd

még Pesovár E. 2003, 13; Pesovár E. 1983, 255–278. – **44** Pesovár E. 1997, 38. – **45** Annyi mindenképpen megemlítendő, hogy a 16–17. századi források vizsgálatából kialakuló összkép szükségessé teszi, hogy a hajdútánc elnevezés alatt ne csak fegyvertáncot értsünk, hanem egy tágabb értelemben vett táncstílust. – Pesovár E. 2001, 12. – **46** A tánctörténeti folyamatról lásd: Felföldi L. 2000, 289–290, 292–293; valamint Pesovár E. 1997, 44. – **47** Régi és új stílus alatt itt nem a történeti fejlődés alapján elkülönített két táncrétegre, vagyis a régi és új stílusú néptáncokat értem. – **48** A tiltó rendelkezések többségéből arra lehet következtetni, hogy azok a korábbi, vagyis kollektív formát veszik védelmükbe. – Pesovár E. 1997, 42. – és ezt támasztják alá bibliai exegézissel. – **49** A 18. századi tánckultúra sem volt homogén, hiszen különböző eredetű és „különböző szinteket képviselő formák” éltek ekkor is egymás mellett. – Pesovár E. 2003, 133.

DOKTORANDUSZ KONFERENCIA

DR. BÉKÉSI SÁNDOR

Az egyetem református jellege az EGÉSZ szolgálatában[1]

Amikor a doktoranduszok elkészítik értekezéseiket és felkészülnek annak megvédésére, általában szakterületük egyik problémájának tűszúrásnyi helyét bökik meg, s ezen a ponton mélyülnek el. Egyetlen kérdésnek összegző, ugyanakkor újszerű megválaszolására törekszenek: tételt fogalmaznak meg. A feladat megoldásából derül ki, hogy a jelölt mint tudományának ismerője és módszerének jó alkalmazója felhatalmazást kaphat-e annak tanítására. Ezt az alkalmasságot az eljárásban doktori minősítéssel ismerik el.

A doktori vizsgák intézményesítése és a tudományok specializálódása óta a disszertáció témája mindig ezen tűszúrásnyi problematikával él, speciális részletkérdést jár körül, és próbálja saját állításával meghaladni, gazdagítani azt.

1656-ban számos pataki diák közül Franekerben az egyik hallgató a következő címmel írt teológiai doktori értekezést: *Disputatio theologica de Melchisedec*, vagyis az Ószövetségben fel-felbukkanó titokzatos pap-király alakját járja körül. A dualizmus korának háromszoros miniszterelnöke, Wekerle Sándor 1872-ben készített jogi és államtudományi dolgozata: *Theorie der Gebührenstatistik*, amely az illetékstatisztika elméletét veszi górcső alá. Kodály Zoltán bölcsészdoktori értekezésének címe 1906-ból így szól: *A magyar népdal strófaszerkezete*. Karinthy Ferenc írónak 1947-ben a Pázmány Péter Egyetem Bölcsészettudományi Karán benyújtott doktori munkája az *Olasz jövevényszavaink* címet viseli, és minden poézist nélkülözve az adattár mellett a szavak hangtani, jelentéstani, alaktani, szótörténeti, szociológiai összefüggéseit elemzi. Hogy kortárs disszertációt se hagyjak ki, a gazdálkodás területén 2007-ben a gödöllői Szent István Egyetemen a következő című munka született: *A direktvetéses és bakhátas gazdálkodási rendszerek hatása a talaj fizikai és biológiai állapotára*.

A felsorolt néhány példát látva a szakterületen kívül állók ugyan érdekesnek találják a felvetett témákat, de egy kicsit értetlenkedve, kicsit mosolyogva jegyzik meg magukban: mit lehet ezekről oly hosszan értekezni? A szaktudományok szétaprózódottsága húz törésvonalat a különböző érdeklődésű kutatók közé. Már régen beletörődött a tudós társadalom abba, hogy a polihisztorok kora lejárt és a másik szakterülete nyugodtan *terra incognita* maradhat. Kétségtelen az is, hogy a szaktudományos elmélyüléshez minden egyes diszciplínának sajátos, akár másokétól egészen eltérő alapvetésének, módszerének, terminológiájának és céljának kidolgozása és figyelembevétele óhatatlanul különkülön önmagába zárt tudományterületeket képez. Márpedig ezek nélkül a tudományos kutatásban továbblépni nem lehet. Ebből következően a részkutatások felaprózódottsága, az információk özöne visszafordíthatatlanná teszi az ismeretek széttöredezettségét, az *egész*nek részekre hullását.

Ezzel egy időben viszont azt tapasztaljuk, hogy infantilisan technokratává züllött korunkban a valamikor még szégyennek számító *narrow-minded specialist* nagy elismerésnek örvend, olyannyira, hogy a szakbarbárt szakértelme még erkölcsi kötelességei alól is felmenti. A szakembernek minden megengedett, mert a világ egy adott tűszúrásnyi helyének ismerete vagy működtetése egyedül az ő birtokában van, nem törődve bizonyos dolgokban a nagyobb összefüggést figyelembevevő bölcsesség jelentőségével. Figyeljük meg, intellektuális körökben az senkit nem bánt, ha illetlennek, netán erkölcstelennek mondják, de az igazán sértő, ha azt állítják róla, hogy téved és nem szakember. A bölcsesség komplexitása tehát már nem mérvadó a tudományos, technikai és gazdasági világ szakmai élvonalában, nem mérce többé az istenfélelem emberi tartása, a szellemi-lelki arisztokrácia, az alázat és a nemesség, a lelkiismeretes munka és a becsületes igazságkeresés, hanem maradnak a mérhető és számító paraméterek. A szellemi tudományokban ugyanígy fontosabb a publikációk száma, az idézettség mértéke, a különböző díjak kitűzése a hajtókára. Érdekel-e valakit, hogy szellemi rablás folyik, az internet technikáját felhasználva mások írásait sajátjaikként töltik le, vagy lapalji jegyzetelésekben olyan bibliográfiát halmoznak a főszövegnél nagyobb mértékben, amelyet soha el nem olvastak, vagy egyetlen munkájukat más és más címen több helyre eladják?

Ezek a jelenségek a tudomány eltorzulásának következményei, amelyeket már J. J. Rousseau a reá jellemző morális szempontból észrevett és elemzett, amikor 1750-ben a dijoni akadémia pályázatára megírta *Értekezés*ét, illetve a *Narcissus*-hoz való Előszót. Ezekben a rövid írásokban világossá teszi, hogy a tudomány versengést és gyűlölködést szül, rágalmazással és alávaló csalással rontja meg az embert.[2] Hamvas Béla a tudománynak ezt az aberrációját *szcientifizmus* névvel illeti. A szcientifizmus úgy született, hogy az adatolásban kimerülő szaktudományokba vetett feltétlen hit megalkotta a maga tudományos vallásosságát. Mint a modern kor bálványa a szentek szentjébe emeltetett fel. Ennek a tudományosságnak szakértői társadalma saját speciális tudományterületét egzisztenciális várfallal veszi körbe, amelyen át illetékteleneknek nincs bejárás. Ez a fal a tudomány azon oligarchiáinak karrierjét védi, akiknél a tudás privilégiuma. Ezért hangsúlyozza Hamvas, hogy a teremtő géniusszal szemben a tudomány szerepe a középszerű ember világához tartozik, akit tudósként a *hybris scientifica*, a tudományos gőg mozgat. A magas szellemiséghez, a szabad, nagy emberhez semmi köze. Ebből a szempontból „a tudomány a burkolt démonikus hatalmi ösztön akadémikus ideológiája”.[3]

A szellem entrópiájának kritikus pontján nyilvánvalóvá vált egy újabb kopernikuszi fordulatnak az igénye, nevezetesen a darabokra hullott tudományokat *egy* ismeretre, az egyetemes *egész* bölcsességére integrálni. Ez az igény merült fel Nietzsche filológiában való csalódottságának nyomán a Wilamowitz és Walter Otto vitájában, a George-kör alternatív gondolkodásában, vagy a Kerényi Károly által vezetett Sziget-mozgalom szellemiségében a harmincas évek Magyarországán. Napjainkban sem ült el a heves vita például a vallástudomány területén arról, hogy a vallásukat gyakorlókat elfogultságuk okán mint szubjektív kutatókat kizárják a tudományosság szent objektivitásának köréből. A szcientifizmus erős hadállásai ellenére a tudomány vallásosságában való csalódottságában a gondolkodó ember egyre inkább az életét döntően befolyásoló *egésznek* ismeretére kíváncsi.

Karl Jaspers Nicolaus Cusanusra visszamenő állítása, miszerint „a világ mint egész

sohasem fog számunkra tárgyiasulni", s „az univerzumnak mind ez ideig semmiféle tudományosan termékeny egységideálja sincs", a tudomány határait, ugyanakkor végtelen lehetőségeit bizonyítja. Viszont – hangsúlyozza – a gondolkodás önnön eredetét a magunk létében tudja, s ez az önmagában nyugvó *Minden-Egy* képzete.[4] Már az „ismerd meg önmagad" ókori üzenetében is megfogalmazódott ez a gondolat, ahogy arra Platón is céloz: „Nevetségesnek látszik előttem, hogy míg azt [vagyis önmagamat] nem ismerem, tőlem idegen dolgokat vizsgáljak."[5] A gondolkodó ember önismeretre törekvése éppúgy az egyetemes *egész* megközelítésének egyetlen módja, akárcsak a részletek helyes megismerésének is. Shaftesbury írja: „Egy sajátos *rész*ről is milyen nehéz elfogadhatóan számot adni, ha nincs kellő tudásunk az *egész*ről."[6] Napjaink felfogásának fordulását mutatja az a *Magyar Tudomány* egyik számában megjelent cikk, amely már döbbenetét fejezi ki azon az általános gyakorlaton, hogy a PhD-dolgozatok egy-egy szűk témára történő redukálása és tömegtermelése a tudományos társadalomban elzárkózást fokozó versengéssé fajult. Ezért egyre nagyobb jelentőséggel bírhat „az integráló, a tudományterületek nagyobb egészéről szóló, illetve a tudományos ismeretterjesztés folyamatát megvitató sorozat".[7]

A kopernikuszi fordulat a szaktudományok részletkérdései helyett a rendszeralkotó „filozófiálás" lenne? Nem erről van szó. A szaktudományok egyre mélyebb és elaprózódó részletkérdéseinek szakszerű – tehát alapvetésében, módszerében, terminológiájában és céljában koherens – kutatásai elengedhetetlenül szükségesek az emberi megismerés számára. *Azonban* emellett *nélkülözhetetlen az a tudományos törekvés is, melynek nyomán a szaktudományok igény szerint kiválasztott határai mentén találkoznak egymást értelmező összefüggéseikkel. Ebben az esetben kettő vagy több tudományterület érintkezésének, átfedésének izgalmas találkozása lehet maga a vizsgálat tárgya, a specialitás.* Az érintkező vagy átfedő interdiszciplinaritás kiemelése és művelése a szaktudományok mellett és között újabb felismerések ajtaját nyitja meg. Az, hogy nyelv és mitológia, jog és etika, irodalom és bibliai formatörténet, filológia és képelemzés, történelem és pszichológia egymásra vetítésükben találkozhatnak, már nem újdonság. Viszont a természettudományok és humántudományok összekapcsolása, nem beszélve e körben mindezekkel a gazdaság vagy a technika találkozásának egy-egy tűszúrásnyi pontján történő elmélyülésről, már annak az *egész*nek szempontjából történő kísérlet, amelyet véglegesen elérni nem lehet, csak egyre inkább megközelíteni. E bátor mozdulatban derül ki, hogy egyrészt a részkutatások önálló módszereik mentén tovább fejlődhetnek, ugyanakkor az interdiszciplináris mezsgyéken egyre több kapcsolódással a nagy *egész* rajzolódhat ki. Ahogy a restaurátor kezében a száz számra szétszóródott osztrakonok kezdenek egy attikai vörösalakos vázává összeállni, aminek mégiscsak az a feltétele, hogy a restaurátor már eleve tudja, milyen célból nyúljon a darabokhoz.

Az egész figyelembevétele a legkomolyabb tudományos ügy

A szcientifizmus gőgje helyett a régi-új *univerzális* vagy – a természettudomány nyelvén – *holisztikus* szemlélet igényessége ez, amely az összefüggéseket együtt látni kívánó emberének megadja az egységes világszemlélet, másképp fogalmazva, az önismeret ajándékát.

Ez az a pont, amikor elérkezünk ahhoz az újra és újra visszatérő kérdéshez, hogy

mitől református a Károli Egyetem? Attól, hogy a Bölcsészettudományi- és az Állam- és Jogtudományi Karán tantárgy lesz a Heidelbergi Káté vagy a bibliaismeret? Nem, mert nem általános iskoláról vagy konfirmációs előkészítőről, hanem tudományt művelő felsőoktatásról van szó. Noha van létjogosultsága, sőt jelentősége ezen alapképzéseknek nem teológiai karon kívül is, de a kötelező hitéleti penzumok még nem tesznek hívő reformátussá senkit és semmit. Attól, hogy a hallgatók nagyobb arányban reformátusok az Egyetemen? Nem, mert a Károli Egyetemnek épp reformátussága okán mindenki számára nyitottnak kell lennie. Attól, hogy a tanárai reformátusok? Logikusan hangzik, de ha az Egyetem működésének és küldetésének mélyére tekintünk, belátjuk, még ez sem. Nem, mert *önmagában a személy még nem teszi református szellemiséggé magát az Egyetemet mint tudományos műhelyt*, noha törekedhetünk arra, hogy református hitvallású emberek egyre nagyobb számban tanítsanak a Károlin. A Károli Egyetem és valamennyi a református egyház fenntartásában működő tudományos intézmény református jellege nem a személyek konfirmációs emléklapján áll vagy bukik, hanem *a tudományok egymáshoz viszonyított művelésén, egybevetésén, az előbb említett interdiszciplináris specializációkkal élő univerzális szemléleten*. Ha a református szellemiséget Kálvin teológiai gondolkodásából eredeztetjük, tudományos hozzáállásunk sem lehet más, mint a teljes *egész*, Kálvin szavaival a *toto mundi opificio* (a világ teljes alkotmánya) figyelembevétele, amely minden részletében és atomjaiban Isten előtt áll. Ez a teológiai megközelítés két dolgot igazol. Egyrészt a teológia tudománya alkalmas arra, hogy a nagy *egész* szempontjából, *sub specie aeternitatis* felől közelítsen a résztudományok felé. Másrészt a Károli Egyetem résztudományokat művelő karai között a Hittudományi Kar szerepe és helye meghatározó jelentőségű, hiszen az előbbi tulajdonsága felhatalmazza arra, hogy az intézmény interdiszciplináris kutatásainak integráló motorja és szíve legyen. A Református Egyetem különlegessége abban az iskolát teremtő, úttörő kísérletben rejlik, hogy a mai egyetemek sorának élén alkalmazhatja a résztudományok szinopszisát, és ezzel a *teljes univerzum* kutatását is szolgálhatja, amelyhez alapvetően és elválaszthatatlanul hozzátartozik a teremtő, a megváltó és a megszentelő Isten.

JEGYZETEK

1 Az előadás azon a konferencián hangzott el, amely a Doktorok Kollégiuma és a doktorandusz hallgatók találkozásának céljából került megrendezésre 2010. május 21-én a Református Zsinat Székházában. – **2** Lásd Jean-Jacques Rousseau: *Értekezések és filozófiai levelek*. Ford. Kis János. Budapest, 1978, Magyar Helikon, 5–58. – **3** Hexakümion. In Dúl Antal (szerk.): *Hamvas Béla Művei*, 5, 279–306. – **4** Karl Jaspers: *A filozófiai gondolkodás alapgyakorlatai*. Ford. Szerémy György. H.n. 2000, Farkas Lőrinc Imre, 26–27; Ehhez lásd Nicolaus Cusanus: *A tudós tudatlanság*. Ford. Erdő Péter. Budapest, 1999, Kairosz. – **5** Kövendi Dénes fordítása. *Phaidrosz*, 230a In *Platón összes művei*. 2. kötet, Budapest, 1984, Európa, 718. – **6** Shaftesbury: *Értekezés az erényről és érdemről*. Ford. Aniot Judit. Budapest, 2004, Magyar Helikon, 12. – **7** Csermely Péter: Doktori követelmények a(z élet)tudományban. *Magyar Tudomány*, 45 (2000) 1272–1275.

DR. NÉMETH DÁVID

A doktoranduszképzéssel kapcsolatos aktualitások

Amikor a megadott címhez összegyűjtöttem a gondolataimat, törekedtem arra, hogy a mondandóm lehetőleg olyan kérdésekre terjedjen ki, amelyeket a többi előadó nem taglal részletesen. Ha mégis átfedésekre kerül sor, kérem, mindenki vegye úgy, hogy több vélemény ugyanarról a témáról a közös gondolkodás meggazdagítására szolgál. Két kérdés köré csoportosítottam mondanivalómat: Milyen lehetőségeket rejt az új képzési szerkezet? Milyen tennivalóink lennének még?

1. Milyen lehetőségeket rejt az új képzési szerkezet?

1.1. A doktoriskolába szervezett képzés tartalmaz néhány olyan elemet, amelyek a korábbi témavezető–doktorandusz dialógusban nagyon esetlegesen szerepeltek. Ilyen például, hogy a doktorjelölt nemcsak egy témában (a disszertációja témájában) válik szakavatottá, hanem választott szakterületén átfogó tájékozottságra kell szert tennie. Valóban doktorává, tanítójává válhat a tudományának azáltal, hogy el kell olvasnia azokat a műveket, amelyekre graduális tanulmányaiban csak utalásokkal találkozott, illetve amelyekről összefoglaló ismertetéseket olvasott, de nem kellett magukkal a művekkel megismerkednie. Fontosnak is tartom, hogy a képzési programok helyezzenek külön hangsúlyt a disszertáció témáján kívül eső területeken is az első kézből történő ismeretszerzésre. Akikről és akiknek az elméleteiről a doktorandusz a diploma megszerzéséig hallott, azoktól olvassa is el a legfontosabb műveket, s legyen módja az olvasottak megvitatására doktorandusztársaival és professzoraival.

1.2. A másik különös nyeresége a mostani doktorképzési rendnek, hogy teret biztosít a hallgatóknak publikálásra szánt írásaik megbeszélésére, előzetes értékelésére. Ez olyan lehetőség, ami később soha nem tér vissza. Esetleg a legjobb barátomtól számíthatok arra, hogy őszinte visszajelzést ad a munkámról. A doktori képzés során kell kialakítani a hallgatókban a belső tudományos kontroll funkcióját. Vagyis azt, hogy képes legyen a szakértő olvasó szemével nézni és értékelni a saját teljesítményét. Ehhez a doktoriskola oktatóinak a hallgató által előadott referátum vagy tanulmány minden tartalmi és formai hiányosságát, pontatlanságát szóvá kell tenniük. Anélkül persze, hogy az ifjú tudósjelölt önbecsülésébe belegázolnának. A tapintat azonban nem adhat menlevelet az igénytelenségnek. A doktoriskolák az őszinte szakmai diskurzus műhelyei lehetnének, ahol megalapozhatnánk egy új tudományos kommunikációs kultúra kialakulását. Ma sajnos minden tudományágra igaz Magyarországon, amitől a teológiában is szenvedünk, hogy nem tudunk személyeskedéstől mentesen vitatkozni szakmai kérdésekről. Nem tudunk jó barátok maradni úgy, hogy néhány tudományos kérdésben eltér, vagy egymással szemben áll a véleményünk, s netán nyilvánosan is bíráltuk már egymás nézeteit. Persze nem csak közölni nem tudjuk személyeskedés nélkül az egyet nem értésünket, de fogadni sem vagyunk képesek a kritikát úgy, hogy közben ne éreznénk sértve magunkat. A doktorképzés csodálatos terep lehet arra, hogy úgy vesézzük ki egymás munkáit, gondolatait, elméleteit, hogy közben a „tilos sérteni és megsértődni” elvhez tartjuk magunkat.

1.3. Harmadszor nagyon hasznosnak tartom az új rendben a munkahelyi vita intézményét. Nem jó, ha egy disszertáció tartalma a védéshez kapcsolódó bírálatig két ember titka marad. Ebben a tekintetben a természettudományok területén akadhatnak kivételek, de a mi tudományunkban (nemcsak a teológiára, hanem a jogtudományra és az irodalomtudományra is igaz ez) nem kell tartani attól, hogy valakinek a felismerései idejekorán köztudottá válnak, s ebből valamilyen hátránya származhatna. Ha komolyan vesszük a munkahelyi vitát és a bírálók valóban érdemben szólnak hozzá a készülő dolgozathoz, akkor egyrészt felbecsülhetetlen segítséget nyújtunk a disszertáció szerzőjének, mert a kifogások értelmében még javíthat az értekezésén, segítünk továbbá a témavezetőnek, mert esetleg megtámogatunk olyan szempontokat, amelyeknek ő nem tudott érvényt szerezni a dolgozat készülése közben, vagy éppen felhívjuk a figyelmet valamire, ami a témavezetőnek sem tűnt fel. Nem utolsósorban pedig a komolyan vett munkahelyi vita egyértelművé teszi, hogy a dolgozat megérett-e a védésre. Elkerülhető így az a kellemetlen helyzet, hogy csak a védésnél derül ki, hogy a disszertáció még súlyos fogyatékosságoktól szenved. Ettől meg kell óvnunk doktor-jelöltjeinket éppúgy, mint magunkat.

2. Milyen tennivalóink lennének még?

A tennivalók tekintetében először a hittudományról beszélek, majd azt követően ejtek néhány szót a Károli Egyetem többi doktoriskolájáról.

2.1. Én még ahhoz a nemzedékhez tartozom, amelynek tagjai úgy írták a doktori disszertációjukat, hogy közben teljes leterheltséggel végezték lelkészi munkájukat. Éppen ezért gondolom, hogy szükség lenne olyan ösztöndíjak létrehozására, amelyek biztosítanák az állami ösztöndíj lehetőségéből kimaradók számára is a koncentrált tudományos munkát a disszertációírás idejére. Erre egyébként még az állami ösztöndíjasok is rászorulhatnak, mert a legritkább esetben fordul elő, hogy valaki három doktoranduszi év alatt elkészüljön az értekezésével. Ezenkívül fontos lenne olyan lehetőség biztosítása is, amikor egy-két hónapot tölthetne a hallgató külföldön, hogy az addig el nem ért szakirodalmat átolvashassa, illetve fénymásolatokat készíthessen róla. Alig van olyan téma (legalábbis a teológiában), amit a hazai könyvtárakban fellelhető szakirodalom segítségével ki lehetne dolgozni. Megfontolandónak tartom, hogy a még mindig meglévő külföldi egyházi ösztöndíjas lehetőségeket ne egészen a doktorképzés szolgálatába állítsuk-e. Ezeknek az ösztöndíjaknak egyéb funkcióit ugyanis átvették az Erasmus- és más programok által kínált ösztöndíjak.

2.2. Az utóbbi években örvendetesen megnőtt a teológiai doktorok száma. Talán többen szereztek fokozatot, mint azelőtt negyven év alatt összesen. Ez egyben azt is jelenti, hogy a tudományos munkában szorgoskodóknak csak egy része hasznosíthatja tudását a felsőoktatásban, többségük gyülekezeti vagy más egyházi szolgálatban folytatja életútját. Nem kellene-e többletmunkájukért valamilyen módon anyagi megbecsülésben is részesíteni őket? Az ő jelenlétükre és tudásukra az egyházban ugyanis nagyon nagy szükség van. Többletteljesítésüket ne tekintsük egyéni ambíciónak. Az egyház teológiai gondolkodása csak akkor elevenedik meg, ha kellő számban lesznek a lelkészképzésben tevékenykedőkön kívül is olyan személyek a lelkészkarban, akik kompetensen tudnak hozzászólni teológiai kérdésekhez. Én úgy látom, hogy jelenleg

alig van egyházunkban teológiai eszmecsere. Születnek kiváló tanulmányok, talán vannak olyanok is, akik elolvassák ezeket, de hiányzik a gondolatcsere, a kérdések megvitatása, a szenvedélyes igazságkeresés, amint az természetes volt a múlt század ötvenes éveinek az elejéig. Akkor erőszakkal elfojtották, és azóta nem tért magához. A teológiai diskurzus újraéledéséhez szükséges, hogy megbecsüljük teológiai doktorainkat. Nem anyagi, de szellemi téren ebben hatalmas szerepet vállalt eddig, és vállalhat a jövőben is a Doktorok Kollégiuma.

2.3. A teológiai doktori iskolákat működtető egyetemeink sokat tesznek azért, hogy a megvédett disszertációk könyv alakban is megjelenjenek. Tudjuk azonban, hogy a kereteik végesek. Nem indíthatna-e el a Collegium Doctorum című folyóirat egy különszám-sorozatot, amelyben ugyanolyan szerény kivitelben és kinézettel, mint amilyen maga a folyóirat, doktori értekezéseket jelentetne meg. Tudjuk, hogy annak idején a Theologiai Szemle különszámaiként milyen értékes disszertációk és magántanári dolgozatok láttak napvilágot.

2.4. Mások már korábban felvetették, én most csak ismétlem, hogy szerintem továbbra is szükség lenne egy olyan, a zsinat által létrehívott és működtetett lektori bizottságra, amely több egyházi folyóiratunk számára el tudná látni a lektorálás feladatát (persze még a látszatát is el kellene kerülni annak, hogy ebben valaki amolyan cenzori hivatalt véljen felfedezni). Így egyszerre lenne biztosítható az egységes szakmai színvonal és a publikáló szakemberek ösztönzése az igényes munkára, illetve a szakmai továbbfejlődésre.

2.5. Végül egy szót a Károli Egyetem többi doktoriskolájáról. Amellett, hogy meg kell felelniük az akkreditációs követelményeknek, az egyház abban érdekelt, hogy ezek a doktoriskolák feladatukká tegyék a maguk tudományterületén református szellemi örökségünk feltárását. Azoknak a sajátosságoknak a bemutatását és értékelését, amelyekkel a reformátusság járult hozzá nemzeti kultúránkhoz. Tudom, hogy vannak ilyen törekvések az irodalomtudományi doktori iskolában, a jogtudományiban azonban egyelőre nem vevődik észre.

Az ezirányú kutatómunkákra és azok eredményeire nézve is érvényeseknek gondolom azokat a felvetéseket, amelyeket a hittudományra vonatkozóan megfogalmaztam.

GYŐRFFY ESZTER

A református egyetemi misszió története a 20. század első felében

1. Miért szükséges az egyetemisták felé külön misszió?

Az evangelizáció a felsőoktatásban volt a 2003-as Pasztorációs Konferencia témája. A tanulmányban az ott elhangzott gondolatok alapján próbálok áttekintő képet nyújtani az evangelizáció teológiai hátteréről. Az evangelizáció kifejezése és a mai értelemben vett gyakorlása protestáns talajon jelent meg az egyház történetében. Az evangélium és annak hirdetése egyidős a keresztyénséggel (Mt 28,18–20; Mk 16,15). Krisztus missziói parancsa minden korban és szituációban eltérő módon és hangsúlyokkal jelent meg. Az evangélium hirdetését és terjesztését azonban nem lehet az adott kultúrától elszigetelten

kezelni. A felsőoktatás a legsajátosabban kötődik a kultúrához, a kultúra pedig fontos közege az evangélium hirdetésének.

Gyakorlati szempontból helyes különbséget tenni a keresztyén alapítású és a teljesen világi egyetemek között, noha az egyházi egyetemekről sem gondolhatjuk, hogy annak elsődleges küldetése az evangelizáció lenne. A keresztyén egyetem azonban már alapításánál fogva is jelzi, hogy számára meghatározóak az evangéliumi normák, amelyeket érvényesíteni szeretne a kultúrákban és civilizációban.

Ez a hagyomány a hit és értelem kapcsolatára épül: credo ut intelligam, amelynek lehetőségét az teremti meg, hogy a keresztyén gondolkozásban a logos-tradíció hozta létre az Isten–ember–világ hármas egységét. Ennek az egységnek a folytonossága többszörösen megtört a felvilágosodás óta, létrehozva a szekularizált tudományok autonómiáját. Ezért is döntően fontos, hogy milyen szellemiséggel és milyen hitvallási nézetekkel hagyják el a fiatalok az egyetemet és főiskolát. Ez főleg a 19. század vége és 20. század eleje óta meghatározó probléma. Ekkortól nőtt meg a világi egyetemek karain tanuló hallgatók száma, akik később tanárokként, ügyvédekként, orvosokként, azaz a társadalom értelmiségeiként, példaképül szolgálhattak.

A 20. század elején, az 1910-es népszámlálás alapján Budapesten 7143 volt az egyetemi hallgatók száma; az 1940/41-es tanévben – a háború miatt ugyan kevesebben voltak – 4622-en iratkoztak csak be. Napjainkban több százezren járnak a magyar egyetemekre és főiskolákra. A felsőoktatásra is igaz a megállapítás: tömegoktatássá vált.

Végezetül napjaink egyetemi evangelizációjának és lelkigondozásának fontosabb tartalmi kérdései a következőkben foglalhatóak össze:

Az evangelizáció a felsőoktatásban sem gondolható el másképpen, mint a missziói-keresztelési-katechetikai parancs részeként. Sem a misszióban, sem az evangelizációban nem egyházi térnyerésről vagy a jövendő értelmiség egyházmegnyeréséről van elsősorban szó, hanem a krisztusi küldetésről.

Nagy szerepe van mind a tömeg-, mind a kisközösségi élménynek. E kettőt nem szerencsés szembeállítani, sem szétválasztani. A mennyiségi, statisztikai szemléletnél azonban fontosabb szempont a minőségi. Ez a megszólítók szakmai igényességére és az általuk használt irodalom minőségére éppúgy vonatkozik, mint arra, hogy az eredményesség kedvéért nem áldozható fel az evangéliumi igény(esség), amit Krisztus a tanítványaitól vár(t).

A felsőoktatás jellegéből adódóan az evangelizációnak az értelmet, a szívet és az akaratot egyaránt meg kell szólítani. Az élményjelleg mellett ezért a keresztyénség apologetikus, tartalmi aspektusaira is ügyelni kell. Cél: gondolkodó, nagykorú, hitvalló és szolgálatot vállaló emberek meghívása Krisztushoz és Krisztus egyházába.

Fontos, hogy az egyetemi istentiszteletek központi alkalmai legyenek ennek a munkának, de nem lehetnek egyedüli csatornái. Az azonos hivatásra készülők számára az ökumenikus fórumokon is meg kell teremteni a közös problémákról való gondolkodást és eszmecserét. Az evangelizációnak tudatosan figyelnie kell arra, hogy nemcsak egyéni bűnök vannak, hanem korszakos bűnök is. A moralizálástól mentes korrajz nem arról szól, hogy a régi világ jobb volt, mint a mai, hanem azt kell tudatosítani, hogy nemzedékekként vannak sajátos kísértések, buktatók. Amit valaki egyetemistaként elmulaszt saját személyiségének, hitének, tudásának fejlesztésében, az aligha pótolható. Az evangelizációt az erre karizmát kapott emberek végezzék.

2. Az egyetemi misszió kialakulása és kezdetei egyesületi keretek között

A fiatalok többsége nem a lakóhelyén jár egyetemre, így kiszakadnak a családi és gyülekezeti közösség védett kereteiből, és a fő- és nagyvárosok kulturális és társadalmi sokszínűségével találják szembe magukat. Ebben az információáradatban az egyház és az általa adott „válasz" az élet nagy kérdéseire „csak" egy a sok közül.

Erre figyeltek fel már a 19–20. század fordulóján a protestáns belmisszió képviselői is, próbáltak lehetőséget és teret adni a hallgatóknak az akkor divatos egyesületi formák között az evangélium meghallására és a keresztyén közösség megélésére. Ezeknek áldásos és nagyszabású szolgálatához az egyes felekezetek vezetői (némi állami segítséggel) egyetemi (missziós) lelkipásztorokat állítottak; és ezzel teremtették meg a lehetőséget, hogy gyülekezetté válhassanak a hallgatók. Ennek a jelei már a II. világháború ideje alatt érezhetőek. Szerencsés fordulat volt ez, mivel az 1945 utáni kommunista vezetés az egyesületeket tiltotta be először, így ameddig lehetett, ilyen formában működhetett az egyetemi evangelizáció és lelkigondozás.

2.1. Az egyetemi misszió ökumenikus jellegű egyesületi keretek között

Londonban, 1844-ben G. Williams megalapította a Young Men's Christian Associationt, a Keresztyén Ifjúsági Egyesületet, amelynek célja: fiataloknak fiatalok által hirdetni az igét. Az 1855-ös párizsi konferencián fogalmazták meg céljukat, amelyet a Svédországban létrehozott World's Student Christian Federation (WSCF – Keresztény Diákok Világszövetsége) is elfogadott. Maclean, a szervezet küldötte, 1904 őszén járt Magyarországon; az ő missziójának hatására az idősebbik Szilassy Aladár elnökletével megszerveződött a Magyar Evangéliumi Keresztyén Diákszövetség (MEKDSZ); törvényes megalakulására azonban csak John Mott, WSCF-titkár 1909-es budapesti látogatása után került sor. A szövetség titkára Victor János lett, akit 1913-ban református egyetemista hallgatók lelkészeként is említenek a korabeli források.

A Keresztyén Ifjúsági Egyesületek Nemzetközi Bizottsága anyagi támogatásának köszönhetően 1920 decemberére a szövetség Budapesten saját épülethez jutott. A Diákok Háza kollégiumként és tudományos műhelyként is működött. A tudományos munka mellett komoly vallásos lelkiélet is folyt: „a budapesti evangéliumi diákcsoportok közös rendezésében minden vasárnap fél 12-től fél 1-ig istentisztelet jellegű diákáhítatot tartanak a Sas-kör nagytermében. 1921. május 1-jén volt az első. Később a Hársfa-uccai diákotthonban van időnként hasonló kezdeményezés leginkább az Otthon lakói számára."

2.2. Az egyetemi misszió református egyesületi keretek között

A századfordulón a Bethlen Gábor Körök mozgalma a főiskolás ifjak közti evangéliumi és egyháztársadalmi munka első kísérlete.

A Bethlen Gábor Körök alakuló közgyűlését 1901 novemberében a Lónyay utcai Gimnáziumban tartották. A mozgalom elindítói Megyercsy Béla református teológushallgató, Miklós Elemér joghallgató, valamint műegyetemisták voltak. A kezdeményezéshez sok neves értelmiségi, református egyházi vezető és arisztokrata adta a nevét,

mint például Szász Károly és Petri Elek püspökök, Bartha Miklós újságíró, Thaly Kálmán, Bánffy György gróf, a Teleki és Bethlen grófok.

Az alakuláskor egy 35 fős bizottságot alakítottak meg, amely a későbbiekben az ügyeket intézte, és az egyes karokon a Körök munkáját szervezte. A fővárosi Kör alapszabálya az alábbiakban fogalmazta meg a mozgalom célját. „A Kör célja a budapesti egyetemek és főiskolák hallgatóit Bethlen Gábor hazafias, vallásos és tudományos szellemében egyesíteni, erkölcsi és anyagi szempontból minden kínálkozó módon támogatni, s bennük a protestáns öntudatot ébresztve és fejlesztve odaadni, hogy tagjaiból hasznos polgárok váljanak a Haza, a protestáns egyházak, a társadalom javára."

A körök tevékenységének csak egy része volt a misszió és a vallásos nevelés. A köröket irányító állandó hat albizottságból csupán egy foglalkozott a misszióval. Kiss Sándor egyetemi lelkész 1941-es művében az Ifjúsági munka a magyar református egyházban így írt róluk: a „Bethlen Gábor Körök, a budapesti ref. ifjúság egyes diákszövetsége s a teológiai ifjúság bibliaolvasó összejöveteleket tart minden pénteken este ½ 8 órai kezdettel az Akadémia nagytermében".

Bár a mozgalom a református fejedelem nevét viselte, és alapvetően a református egyetemisták felé fordult, jó kapcsolatokat épített ki az evangélikusok egyetemista szervezetével, a Luther Szövetséggel.

A századfordulós, inkább kultúrkeresztyénnek mondható Bethlen Gábor Körök munkájával szemben, a Soli Deo Gloria Szövetség legfontosabb célja, hogy a missziójuk eredményeként tudatos, hitvalló értelmiségi fiatalok épüljenek be az Egyházba. Az első világháború és annak következményeire sokan keresték a választ. A magyar reformátori hagyományokon elindulva 1921-ben Siófokon konferenciára összegyűlt harminc református (teológus) diák, arra jutott: hogy a történelmi tragédiák sora azért következhetett be, mert a nemzet elhagyta Isten igéjét. Így született meg az elhatározás ezekben a diákokban, hogy olyan szervezetet hozzanak létre, amelynek célja úgy szolgálni, ahogyan Pál Timóteushoz írt levelében is olvasható: „Vállald velem együtt a szenvedést, mint Jézus Krisztus jó katonája" (2Tim 2,3). A fiatalok hivatalosan 1924 júliusában nyilvánították ki szándékukat, hogy a „[…] törvényes formák megtartása mellett megalakítják a Magyar Református Diákok Soli Deo Gloria Szövetségét". Munkájukat engedélyezték, sőt állami támogatásban is részesültek. A Soli Deo Gloria Diákszövetség (SDG) tagjai a négy magyarországi református teológia ifjúságából kerültek ki. Céljukként a középiskolás korú fiatalok hitvallásos nevelését tűzték ki.

2.3. A Soli Deo Gloria Diákszövetség és az egyetemi lelkészek kinevezése

1928-ra a középiskolások mellett egyre jelentősebbé vált az egyetemista korosztály szerepe az SDG Szövetségben. Az első balatonszárszói konferenciát ebben az évben egyetemistákkal és főiskolásokkal együtt szervezték, s velük alakították ki a Szövetség Elvi Programját is. Ugyancsak 1928-ban jelentek meg az SDG hirdetőtáblái Budapesten a Bölcsészkaron, a Műegyetemen, a Horthy Kollégiumban, a Protestáns Menzán, a közgazdasági és jogi fakultásokon.

Az SDG elnöksége 1933-ban a Református Egyetemes Konvent Missziói Bizottságánál kérvényezte, hogy a Református Egyház missziójának „szervezetileg és szo-

rosabban" része lehessen, mint eddig. Dr. Kádár Mihály, a Szövetség elnöke és Dr. Kováts J. István, a Szövetség védnöke a beadványukban így érveltek, miután bemutatták az eddigi szolgálatuk eredményeit: „Látva a sajtó mérhetetlen hatását a felsőbb tanulmányokat végző ember lelki fejlődésére is, Szövetségünk lapja: az Új Magyarság a legmodernebb külsőben bátor aktivitással képviseli az evangélium üzenetét az élet minden területén. Ma különösen nagy szükség van erre a munkára. Minden egyházát és hazáját szerető magyar református embert mélységesen megdöbbentett azoknak a sorozatos kommunista összejöveteleknek a felfedezése, amelyek kiáltó bizonyosságai annak, hogy a szervezet hitetlenség milyen sátáni módon végzi romboló munkáját a magyar intellektuel ifjúság között. Tanárokat és tanítókat, orvosokat és ügyvédeket, középiskolás kisdiákot és az életbe kilépni készülő egyetemi polgárokat egyaránt hálójába akarja keríteni az eszközeivel nem válogató nemzetközi szervezet, amely sem Istent, sem hazát nem ismer. […] a magyar református diákok Soli Deo Gloria Szövetsége munkáját elvileg a magyar református egyház hivatalos munkájának elismerni és a gyakorlati és a részletkérdések céljából vegyes bizottságot kiküldeni." Végezetül azt kérik, hogy a Szövetség főtitkári munkakörét betöltő missziói lelkészt az egyetemes konvent saját missziói lelkészének ismerné el, ahogyan azt a Keresztyén Ifjúsági Egyesület Református ágánál is teszi.

Az említett vegyes bizottság hatékony munkájának köszönhetően a Konvent az 1934/35-ös évre elkészített missziói munkatervében már kiemelten támogatta az SDG tevékenységét. 1936-ban három konventi (ifjúsági) missziói lelkipásztori állást hoztak létre: a középiskolák alsó és felső négy osztályát látogató diákok, illetve a főiskolások pasztorálására. „A Református Egyetemes Konvent főiskolás missziói lelkésze a főiskolások és egyetemi hallgatók evangelizálásának szolgálatában áll. E szolgálatot két irányban végzi: 1. Az általános diákevangelizáció keretében. 2. A főiskolás kollégiumi munka vonalán a Soli Deo Gloria keretein belül." Erre a feladatra a külföldi ösztöndíjáról hazahívott Kiss Sándort nevezték ki.

Az egyetemisták körében végzett lelkészi szolgálat megszervezése hasonló módon folyt az evangélikus egyházban is. Sőt bizonyos együttműködés is megvalósult a két felekezet között. A Dunántúli Evangélikus Egyházkerület vezetősége a református egyház vezetőivel egyetértésben, 1937 decemberében kérvényt juttatott el a kultuszminisztériumhoz: „az ifjúság nevelésének és valláserkölcsi irányításának az iskolákban is szükséges ellátása nem tekinthető befejezettnek az ifjúságnak a középiskolából való kikerülésével. Annak, hogy ez a munka az egyetemeken és a főiskolákon is folytattassék, fokozott jelentőséget ad az a körülmény, hogy ma minden ki nem próbált új eszmeáramlat elsősorban az ifjúságot iparkodik a maga befolyása alá vonni […], hogy az ifjúság az egyetemeken és a főiskolákon se hagyassék valláserkölcsi továbbnevelés és irányítás nélkül." A minisztérium elfogadta a kérelmet, így mód nyílt a protestáns egyetemi lelkészségek megszervezése. Az ígért államsegélyre azonban 1940-ig várni kellett.

3. Az egyetemi misszió története 1936–1950

3.1. Az egyetemi lelkészek szolgálata jelentések tükrében

Kiss Sándor egyetemi lelkész minden budapesti egyetemen és főiskolán tudott kapcsolatokat kiépíteni a hallgatókkal, illetve szolgálni. Az egyetemi lelkész 1938-as jelentésében az egyetemi istentiszteleteket, a bibliaköröket és a világnézeti szemináriumokat emelte ki. A következő évben (1938/39-es tanév) Kiss Sándor szolgálata egyre intenzívebben a vidéki egyetemisták felé is kiterjedt, látogatta a beteg diákokat is. Fontosnak tartotta a vidékről a fővárosba került egyetemisták pasztorálását, számukra külön teaesteket szervezett, továbbá imaalkalmakat tartott. Jelentésében megemlítette, hogy a már végzettek és most még diákok számára közös alkalmakat lehetne szervezni, ezzel is segítve a jelenlegi hallgatók hitbeli és világnézeti nevelését. Jelentését azzal zárta, hogy szolgálatához több munkásra és időre lenne szükség. Egyúttal az egyetemi lelkész felvetette egy főiskolás református diákház építését. A közgyűlés az ötletet jónak tartotta, de anyagi források hiányában elvetette.

1939 őszére az egyetemi lelkipásztor szolgálata már egy személynek teljesíthetetlenül sok lett, így a Budapesti Egyházmegye közgyűlése november 11-ei közgyűlésén foglalkozott annak a kérdésével, hogyan lehetne még egy főiskolai missziói lelkészi állást megszervezni. Az egyházmegye a Konvent kérését figyelembe véve intézkedett egy második főiskolai lelkészi állás betöltéséről, aminek a költségeit részben az egyházmegye, részben a Kálvin téri Egyházközség állta. A Konvent 1939 őszétől ideiglenesen, majd az 1940/41-es tanévtől véglegesen még egy missziói lelkészi állást szervezett, melyet Vatai László lelkészt töltött be. Kiss Sándor ezek után kifejezetten a vidéki egyetemek hallgatóval foglalkozhatott. Az új szolgálati rendnek megfelelően Kiss Sándor az 1940-es esztendőben főleg vidéken szolgált, jelentése szerint 79 alkalommal. Szolgálata az egyetemi istentiszteletek tartásán kívül előadások, értekezletek tartásából, csendesnapok szervezéséből és vezetéséből, pásztori látogatásokból, a végzettek és az érettségizők látogatásából állt. Az új, még ideiglenes egyetemi lelkész, Vatai László Budapesten – többek között – az egyes fakultásokon együttvéve 141 bibliaköri alkalmat tartott, 8 istentiszteletet, hat csendesnapot vezetett, rendszeresen látogatta az internátusokat.

Kiss Sándor az 1942-es konventi közgyűlésen jelent utoljára, mint konventi főiskolai lelkész. Itt beszámol arról, hogy mely vidéki városokban folyik jelentős misszió az egyetemisták között. Kiss Sándor 89 alkalommal látogatott vidékre ebben a tanévben. Szomorúan jelenti, hogy a főiskolásokra már nem minden esetben jut elegendő figyelem. Kiemeli, hogy a Bethlen Gábor Kör, az SDG és a Pro Christo főleg a főiskolás lányok között nagyon hatékony, továbbá Kolozsváron az IKE. Ekkor jelenti be Kiss Sándor, hogy a Budapesti Egyházmegye egyetemi lelkészévé választották. 1942. február 25-én lemondott konventi megbízatásáról, s helyére március 1-jétől Vatai László lépett.

Vatai László egyetemisták közötti szolgálatában kiemelten fontosnak tartotta, hogy a leendő értelmiség világnézete (politikai elköteleződése) felelősségteljes és az egyházzal szemben elkötelezett legyen. Ennek jegyében 30 alkalommal tartott világnézeti előadást, 23 evangelizációt. Rendszeresen megtartotta a karonkénti bibliaórákat és istentiszteleteket, 42-szer látogatott vidékre. Vatai közéleti aktivitása az 1943/44-es tanévre erősödött.

3.2. Az egyetemi misszió sarokkövei: istentiszteletek, bibliakörök, előadások, Szárszó

Az első egyetemi istentiszteletet, a Református Diákmozgalom cikke szerint, az SDG székház nagytermében tartották 1937. február 7-én: „Olyan jó volt látni, hogy az első alkalommal annyian voltunk az istentiszteleten, hogy méltón indíthattuk el a budapesti református egyetemi és főiskolai hallgatók gyülekezetét. Szabó Imre, a budapesti református egyházmegye esperese, aki az igehirdetést ez alkalommal végezte, felhívta a diákok figyelmét arra, hogy legyenek diáktestvéreik között ennek a gyülekezetnek munkásai. Milyen jó érezni azt, hogy a Budapesti Református Egyházmegye, amellyel egyetemben ezeket az istentiszteleteket most már vasárnaponként rendezzük, mindjobban odaáll mellénk az ifjúsági evangelizáció támogatására." A Református Élet hirdetése is erről az időpontról tudósít.

Az istentiszteletekre – amelyekre csak az egyetemi szorgalmi időszakokban került sor – ismert igehirdetőket hívtak meg, de az egyetemi lelkészek is gyakran szolgáltak. A vasárnapi istentiszteleteket jól kiegészítették a szerda esténként tartott előadások és vitaestek, amelyek neves előadók közreműködésével, legtöbbször az igehirdetés témájával összhangban, református hitvallásos alapon keresték a választ a fiatalok kérdéseire.

Az egyetemi istentiszteleteket – melyeknek ekkoriban 120–150 állandó résztvevője volt – az SDG Szövetség nagytermében (Kálvin tér 8.) fél 12-kor tartották. A fordulatot az 1943/44-es tanév jelentette, amikor az épülettel szomszédos Kálvin téri Egyházközség befogadta az egyetemi istentiszteleti alkalmakat, és biztosította a hallgatók számára a helyet a változatlanul vasárnap fél 12-es istentiszteleteken. A helyszínváltoztatást az a meggondolás indokolta, hogy az SDG-mozgalmat még nem ismerő egyetemisták és főiskolások inkább elmentek templomi istentiszteletekre, mint az egyesület székházába. „Másrészt maga a jeles templomépület, az a tudat, hogy ott állandóan folyik a többi istentisztelet is, erősíthette a résztvevőkben, a külön ifjúsági istentisztelet »gyülekezetszerűségét«, az egyház egyetemének tartozásuk tudatát."

1938–1945 között aktuális kérdésekkel foglalkozó (pl 1940 tavaszán az igehirdetések arra keresték a választ, mit tehet, vagy mit kell tennie egy keresztyén fiatalnak a háborgó politikai helyzetben), valamint egy-egy bibliai részt magyarázó istentiszteleti sorozatokat is indítottak (pl. 1939 tavaszán Boldogmondások, Mt 5,1–11). 1937 tavaszán az istentiszteletek a kor égető politikai és társadalmi problémái mellett a fiatalokat izgató egzisztenciális kérdésekre próbáltak biblikus választ adni. A következő félév sorozata a Deus dixit címet kapta; az Isteni Kijelentés csodálatosságát és egyben titokzatosságát vizsgálták a meghívott lelkészek.

A háború utolsó évében az egyetemi istentiszteletek alkalmait körülbelül ezren látogatták rendszeresen. Ez az akkori fővárosban tanuló református felekezetű egyetemi és főiskolás hallgatói létszám felét jelentette.

Már 1930-tól alakultak bibliakörök – vagy más témájú összejövetelek – az orvostanhallgatók, a mérnök-, a jogász-, a bölcsész-, a közgazdászhallgatók között és az iparművészeti, továbbá a testnevelési főiskolán.

A „Szerda esték" sorozatában közéleti személyiségeket, (írók, költők stb.) hívtak meg, hogy hitükről, hivatásukról tegyenek bizonyságot. Ezek az alkalmak áhítattal kezdődtek, és közös beszélgetéssel zárultak.

3.3. Az egyetemi lelkészek helyzete 1945–1950 között

A megszállás és az ostrom miatti kényszerszünet után, már 1945 februárjában tartottak bibliaórákat a fővárosban a fiatalok részére. Az SDG és ezen belül az egyetemi misszió sok fiatalnak nyújtott vigaszt ezekben a hetekben az evangélium hirdetése által. Nagy gondot jelentett azonban a helyhiány és a nehéz információáramlás. Jelentésében ebben kért segítséget Kiss Sándor 1945 őszén. Kérte, hogy az egyházmegye segítsen nyomdát találni a hirdetések kinyomatásához, hogy a hallgatók értesülhessenek az alkalmakról.

1945-től Vatai László, majd Kiss Sándor egyetemi lelkipásztorok az egyházi ifjúsági ügyek irányítására hivatalos beosztásban a Vallás- és Közoktatásügyi Minisztériumba kerültek. A fővárosban tanuló egyetemisták és főiskolások lelkigondozója Kulifay Gyula lett, aki előbb segédlelkészként, később egyetemi lelkészként egyben a SDG Szövetség internátusainak felügyelője is volt. Kulifay jelentése szerint az egyetemi istentiszteleteken tele van a Kálvin téri templom, és a hétközi alkalmak (előadások és evangelizációk) is nagyon látogatottak. „A bibliakörök csaknem az összes föiskolán megindultak." Kulifay szerint egy lelkésznek 3 egyetem 12 karán, 5 főiskolán és 15-20 internátusban lehetetlen érdemben szolgálnia. Szemben a katolikus egyházzal, ahol minden egyetemen van egy pap. Kulifay szerint a reformátusoknak is kellene még 2-3 lelkipásztor erre a misszióra.

1946 decemberétől Orgoványi György lelkész is az SDG-ben szolgált, (1947. márciustól, mint a Református Egyetemes Konvent egyetemi lelkésze). Így az 1946/47-es tanévben Kulifayval már ketten látták el ezt a missziót Kiss Sándor irányítása alatt.

1947–1950 között az ő vezetésével az egyetemi gyülekezet, melynek már volt saját presbitériuma is, jelentős missziós munkát végzett a fővárosban tanuló egyetemi és főiskolai hallgatók körében. A vasárnapi délelőtti Kálvin téri istentiszteleteken szinte mindig megtelt a templom, ezeken az alkalmakon nem csak a fiatalok, de a helybeli gyülekezet tagjai is rendszeresen részt vettek. A diktatúra erősödő nyomására 1949. december 17-én a Soli Deo Gloria közgyűlése „önként" felszámolta a szövetséget, de az egyetemi gyülekezet még körülbelül két esztendőn keresztül, nem hivatalosan, „működött", bár 1950-ben Orgoványi György elfogadta a Karcagi Református Egyházközség meghívását, és lemondott egyetemi lelkipásztori tisztségéről. Ezt követően csaknem négy évtizeden át legálisan semmiféle diákokkal foglalkozó tevékenység nem folyhatott a református egyházban.

Egyetemi lelkészek névsora: dr. Kiss Sándor (1939–1942); dr. Vatai László (1942–1945); Kulifay Gyula (1945–1946); Orgoványi György (1947–1950); Kovách Tamás (1994–1996); Tarr Zoltán (1996–2001); Ódor Balázs (2001–2002); Siba Balázs (2002–2003); Édes Árpád (2003–), Győrffy Eszter (2004–), Veszelka Tamás (2008–).

HIVATALOS RÉSZ

DR. SZŰCS FERENC

Elnöki jelentés

Főtiszteletű Kollégium!

Mai közgyűlésünk nem csupán egy munkaévnek a lezárása, hanem egy hatéves ciklusnak is a vége, ezért egy általánosabb visszatekintésre is meg kell állnunk. Mindenekelőtt fontos újra tudatosítanunk, hogy az egyház tanítóit – latinul doctorait – a kálvini egyházfelfogás az egyház állandó tisztségei között tartja számon a pásztori, presbiteri és diakónusi tiszttel együtt. Megkülönböztetett szolgálatunkra azért van szükség *„hogy a tiszta és igaz tudomány a hívők között megmaradjon”* (Institutio IV.3.4).

Tudjuk, hogy a bibliai, főként az ószövetségi értelemben vett tudomány nem pontosan fedi le azt az értelmezést, amelyet a modern, főként a nyugati tudományfelfogás jelent, mert az egyszerre jelenti az intellektuális és szívbeli megismerését. Kálvin szavai szerint olyan igaz bölcsesség ez, amely két részből áll: *Istennek és önmagunknak megismeréséből*. Ez az Augustinusig visszavezethető kettős ismeret alapvetően tér el az arisztotelészi-tamási tudomány szemlélettől, amely Isten megismerését a világ megismerésével hozza összefüggésbe. Mielőtt a világot megismernénk, a magunk Isten előtti helyzetével kell tisztában lennünk, ahol már a sorrend nem is dönthető el könnyedén, mert egyik a másikat feltételezi. Ez a kálvini ismeretelmélet kiindulópontja.

A teológus egzisztencia tehát a nagy parancsolatra épül: Istent egész valónkkal, tehát elménkkel is szeretjük. A Kálvin-konferencián de Boer professzortól hallhattuk, hogyan vált a teológiai párbeszéd Kálvin vezetésével az egész genfi lelkészi kar állandó foglalatosságává. A Doktorok Kollégiuma fontosságára ez a kálvini örökség is rávilágít.

Ha visszatekintünk az elmúlt hat évre, akkor számos változásnak a tanúi lehetünk. Mindenekelőtt a mennyiségi változásokról kell szólnunk, amely a tagság létszámának szinte a megkétszereződésében a legszembetűnőbb. Ennek kettős oka van: egyrészt örvendetesen megnőtt teológiai karainkon a fokozatot szerzettek száma, másrészt nyitottunk református értelmiségünk irányába is, amennyiben több szekcióban nemcsak dolgoznak nem teológiai doktorátussal rendelkező tudós testvéreink, hanem a kollégium teljes jogú tagjaivá is váltak. Mindamellett a szekciók munkája is nyitott maradt mind a doktoranduszok, mind az egy-egy téma iránt érdeklődő lelkipásztorok számára. Ez a nyitottság különösen a lelkésztovábbképzés számára jelenthet egyfajta választási lehetőséget. Nyilvánvaló, hogy ezen a téren a most megválasztandó vezetőség többféle megoldandó feladattal fog szembenézni, amely mind az ésszerű gazdálkodás, mind az egységes lelkésztovábbképzés irányából fog jelentkezni.

Hálával említhetjük, hogy a tudományos eredmények kommunikálása terén is valamelyest előreléptünk, és immár ötödik alkalommal jelenhetett meg szakfolyóiratunk, a Collegium Doctorum. A bővebb publikációs lehetőségek elsősorban a felsőoktatásban résztvevő tanárok és doktoranduszok számára jelentenek segítséget, akiknek ezt mennyiségileg évről évre számon kell tartaniuk. Sajnos, a minőségbiztosítás egyenlőre csak terv

maradt, ugyanis éppen a teológia területén a referált szakfolyóiratokkal nagyon gyengén állunk. Az elképzelt megoldás nem a szerkesztőségek szakmai kompetenciája felől látszik biztosíthatónak, hanem inkább egy független referáló testület felállításával, akik a szerzők kérésére a már publikált anyagokat minősítenék, és ezt iktató számmal ellátva hivatalos lapunk évente közhírré tenné.

A Doktorok Kollégiuma felbecsülhetetlen szolgálatot tenne a hazai teológia tudományosságának, ha ebben közre tudna működni – természetesen a szükséges anyagi és szervezési feltételek birtokában.

A Doktorok Kollégiuma, mint az egyház szellemi műhelye, részt vehetett néhány olyan zsinati tanítás kidolgozásban, amely egyre inkább szükséges lesz közös hitbeli és erkölcsi tájékozódásunk szempontjából. Mert igaz ugyan, hogy a mi egyházunknak nincs tanítói hivatala, de van Isten igéjére épülő olyan szolgálata, amelyben itt és most kell megtalálnia a *consensus ecclesiae*-t. Ez nem minden esetben olyan *status confessionis,* mint amilyet a 75 évvel ezelőtt született Barmeni Hitvallás, vagy az 53 évvel ezelőtti Hitvalló Nyilatkozat hátterében látunk, mégis olyan helyzet, amikor „nem tehetjük", hogy nem szólunk.

Ha Isten iránti hálával gondolunk vissza május 22-re, egységes magyar református egyházunk ünnepi deklarálására, akkor örömmel mondhatjuk el azt is, hogy a maga területén és körében a Kollégium már megelőzte ezt azáltal, hogy a határon túli doktorokat is teljes jogú tagjaivá fogadta. Ez most már még kevésbé kivételes, sokkal inkább természetes és magától értetődő tény.

Főtiszteletű Kollégium!

A hatéves ciklus lejárta számomra azzal az életkori figyelmeztetéssel is jár, hogy a mai napon véglegesen le kell tennem az elnöki tisztséget is. Megköszönöm Istennek, hogy ebben az időszakban is valóságos tapasztalat lehetett jelenléte, áldása és vezetése. Köszönöm legközelebbi munkatársaimnak, Alelnök úrnak, Főtitkár úrnak, hogy a legteljesebb egyetértésben tervezhettünk, munkálkodhattunk együtt. Köszönöm a tagság bizalmát, megértő és elhordozó szeretetét. Legyen Isten áldása a Doktorok Kollégiuma további szolgálatán!

DR. KÁDÁR ZSOLT

Főtitkári jelentés

Doktorok kollégiuma közgyűlése
Budapest 2009. augusztus 26.

A Magyarországi Református Egyház tudományos testülete, a Doktorok Kollégiuma 1972 őszén bejelentett megalakulása óta a mai nappal történetének, működésének újabb szakaszához érkezett. E viszonylag rövid múlttal rendelkező testület szerteágazó tevékenysége, értékeket feltáró és továbbadó szolgálata említésre méltó helyet érdemel a magyar református teológiai gondolkozás történetében. Az egyház igényeihez igazodni szándékozó teológiai, majd a későbbiekben ehhez kapcsolódó társtudományokat integrá-

ló munkásságának bemutatása, elemzése, feldolgozása komoly fáradozást követelne és érdemelne. Mindeddig ezzel adósai vagyunk önmagunknak.

A sok ezer oldalt kitevő tudományos dolgozatoknak, elhangzott és szerkesztett előadásoknak, az egyház, a társadalom az ökumené aktualitásait figyelemmel kísérő megnyilatkozásoknak rendszerezése, értékelése már most is kutatási témaként szolgál. A Doktorok Kollégiuma ülésein elhangzottak és javarészt írott, rögzített anyagként hozzáférhető tanulmányok jelentős, megbecsülendő forrásanyagként tarthatóak számon. Ehhez vehetjük még mindazokat a különböző üzenethordozók által rögzített és továbbított, szinte már alig felmérhető publikált anyagot, melyeknek szerzői kollégiumunk tagjai. Elmondhatjuk, hogy a Doktorok Kollégiuma gazdag teológiai anyagot, ezáltal gazdag teológiai örökséget tud felmutatni és átadni a teológiával, az egyház életével és küldetésével foglalkozók mostani és majdani köreinek. A harminchét éves múltnak talán ez a legfontosabb eredménye.

A Doktorok Kollégiuma immár mögöttünk lévő legutóbbi hatéves ciklusát lezárva, a működés új szakaszához érkezve szólhatunk most önmagunkról kritikus tárgyilagossággal, az el nem végzett vagy nem megfelelően végzett munka miatt. De szólhatunk eredményeink hosszan tartó felsorolásával a jól és helyesen, legjobb tudásunk szerint, szívvel, lélekkel, hittel, imádsággal és értelemmel végzett munka elismerést kiváltó hangján is. Mindkettőnek bizonyára helye van e számadásnál. De leginkább helye kell hogy legyen annak, hogy mindenekelőtt a hálaadás és a keresztyén reménység hangján szólaljunk meg. Istennek, küldő Urunknak köszönve meg a lehetőséget, hogy ki-ki a neki adott tálentumokkal felelősségteljesen gazdálkodva igyekezhetett e testület adta kereteken belül is tudományát odaadóan művelve sokakat jóra vezetni, tanítani, lelki-szellemi téren gazdagítani.

Tudományos testületünk alapításakor – az akkori egyházpolitikai szándék sajátságos igényeit most nem említve – önmagában véve többek között az a cél váltott ki elismerést, hogy a református keresztyén tudomány akkori jeles művelői összefogtak, összefoghattak. Együttmunkálkodásuk kereteit teremtették meg azáltal, hogy igen jelentősnek és tekintélyesnek nevezhető szakmai ismereteiket egy tudós társaság szervezetében szervezetten adhatták közre. Ennek az összefogásnak fontos szempontja volt az, hogy a teológiai doktorok testülete nyitott volt mindazok felé, akik tudományos fokozattal nem rendelkeztek, de a teológia valamelyik diszciplínáját érintve korábban is elkötelezetten és eredményesen dolgoztak.

Lényeges szempontként értékelendő az is, hogy a szervezeti keret biztosítékot jelentett arra, hogy a teológiai tudományosság nem különült el az egyháztól, hanem alapvető célkitűzésként az egyház és az egyházi szolgálat, az igehirdetés elmélyítését igyekezett szolgálni

Viszonylagosan rövid időn belül a legmagasabb szintű lelkésztovábbképzés színtere lett a Doktorok Kollégiuma, mely ösztönzést jelentett a fiatalabb lelkésznemzedék tagjainak a teológiai munkálkodásba való bekapcsolódásra, s a teológiai professzorok mellett elismerést jelentő megszólalási lehetőséget adott számtalan kitűnően felkészült lelkipásztornak.

Elmondható, hogy kollégiumunk létrehozásával kiléphetett elszigeteltségéből a református teológiai tudományosság. Az addigi redukált kereteket jelentő, főképp teológiai

tanintézetekben, az egyházi tudományos gyűjteményekben, a zsinati tanulmányi osztály által létrehívott egy-egy tanulmányi anyag kidolgozásával megbízott kisebb csoportban folyó teológiai élet mellett a Doktorok Kollégiuma alternatívát jelentett. Hozzá kell tennünk, mindehhez azonban azt is, hogy a teológiai tudományos munka felülről való koncentrációja az akkori egyház hatalmi érdekeit is szolgálta, de mégis közelebb hozott egymáshoz olyanokat, akiket vonzott és érdekelt a teológia.

Fórumot jelentett a Doktorok Kollégiuma egy-egy ülése, mely a korábbi teológiai szaktanfolyamok további működésének is teret adott. Együtt lehettek és együtt munkálkodhattak mindazok, akik magas színvonalú kutatási eredményeikkel a nemzetközi teológia élvonalához tartoztak. Részt vettek a programokon olyanok is, akik csak hallgatni, feltöltődni jöttek a végekről a tudós atyák közé – elkerülendő a lefelé való nivellálódás kísértését.

A folyamatos működést biztosítva, az időközben felmerült igényekhez igazodva többször módosult a Doktorok Kollégiuma alapszabálya. Az egyik jelentős módosítás az alapításkor elfogadott működési szabályzathoz képest az volt, hogy az eredetileg teológiai doktorokat egybefogó testület nyitott a bölcsészettudományi, majd a jogi doktorok felé. A kezdetben három szekció, a teológiai, egyháztörténeti és ökumenikai az évek során a teológiai diszciplínák szerint tovább tagozódott. Megjelentek a társtudományok is, újabb szekciókat alakítva, és voltak olyan szekciók melyeknek működése időközben megszűnt. Mostani alapszabályunk lehetőséget ad új szekciók létrehozására és alszekciók működésére is.

Az elmúlt évi Közgyűlésünkön elfogadott és a Zsinat által megerősített legutóbbi szervezeti és működési szabályzatunkban rendeztük a tagság régóta rendezendő kérdését, s megállapodtunk abban is, hogy a szekciók munkájába behívhatók és meghívhatók mindazok, akik az egyes diszciplínák témái iránt különösen érdeklődnek. Mostanra tisztázódott az is, hogy az örvendetesen megnövekedett doktori fokozatot elnyerők miképpen kapcsolódhatnak be kollégiumunk munkájába, s törültük a korábbi, bizonyos értelemben fogalomzavart jelentő szekciótagságot.

Hangsúlyossá tettük, hogy a Doktorok Kollégiuma a teológiai tudományok magas szintű művelésére szervezett közösség, mely más tudományok iránti nyitottsággal szolgál az egész egyház javára. Testületünk részt kíván venni továbbra is a lelkésztovábbképzésben. Együttműködik, és szükség szerint közösen munkálkodik a zsinati teológiai bizottsággal s az egyházi felsőoktatás intézményeivel. Kész a hazai és külföldi testvéregyházakkal való teológiai együttmunkálkodásra, s mindezek mellett a világi tudományos szervezetekkel is igyekszik megfelelő kapcsolatok kialakítására.

A határainkon innenről és túlról négyszázötven tudománnyal foglalkozó magyar református testvérünket tartunk nyilván, akik kapcsolatban állnak kollégiumunkkal, s a döntő többségben nem magyar ajkú tiszteletbeli doktorokat nem számítva ma teológiai, bölcsészettudományi és jogi doktorátussal rendelkező kétszázötven doktorral számol tudományos testületünk.

Az elmúlt évek közgyűlésein lehetőséget kaptam arra, hogy jelentésemben beszámoljak a Doktorok Kollégiuma tudományos programjáról, a tematikus plenáris ülésekről, regionális konferenciákról, a szekciók munkájáról, a tudományos szervezőmunka aktualitásairól. Így most ennek részletezésétől eltekintek.

A Doktorok Kollégiuma keretében végzett szerteágazó, de mégis szervezetten folyó,

örömmel vállalt és végzett tudományos aktivitás magas szintű eredményeket mutatott fel. Alapot jelentett mindehhez a Doktorok Kollégiuma elnökségén belüli mindvégig meghatározó egység, következetesség, testvéri légkör. Igen fontos mozzanat volt munkánk során az a mélyreható és dolgainkat a konstruktivitás jegyében előrevivő rendszeresen megtartott konzultáció, melyet a szekcióelnökökkel és titkárokkal rendszeresen folytathattunk. Törekedtünk a rendre a tudományszervezés és a tudományos programok lebonyolítása terén egyaránt.

Az elmúlt ciklushoz köthető jelentősebb változások között megemlíteném, hogy igyekeztünk minden évben rangos előadókkal kiemelt programokkal fémjelzett plenáris üléseket tartani – az egyháztörténeti aktualitásokat vagy a Zsinat által meghirdetett tematikus évek koncepcióját felvállalva. Regionális konferenciáinkon egyházunk életének és szolgálatának gyakorlati problémáira kerestük az igéből és a teológiai tudományosság megállapításaiból, tapasztalataiból jövő válaszokat. A tudományos ülések decentralizációját jelentették e regionális alkalmak, a gyülekezetekkel, lelkipásztorokkal való találkozás, megelevenítő eszmecseréit adták Kaposvártól Fehérgyarmatig.

A teológiai tudományosság terén kimagasló eredménnyel munkálkodók elismerésére létrehoztuk az Aranygyűrűs teológiai doktor és az Aranyokleveles teológus kitüntetéseket. Számunkra volt kitüntetés, amikor a Zsinat ülésén átadhattuk e díjakat arra érdemesült titkos szavazással kiválasztott atyáinknak, testvéreinknek.

Munkánk komoly eredményének tarthatjuk azt is, hogy a zsinati támogatással immár ötödik alkalommal minden évben megjelentethettük a Collegium Doctorumot, a Doktorok Kollégiuma periodikáját, mely egy-egy év teológiai termésének legjavát tárja a szakmai körök elé. Igen bőséges és színvonalas anyagból kellett válogatnunk ez évben is. Öt év alatt összesen 1035 oldalnyi terjedelemben adtuk közre a magyar református teológiai munkálkodást reprezentáló dolgozatokat megközelítőleg négyezer példányban.

Befejezésül hiszem azt, hogy Isten megsegítő kegyelme további lehetőséget ad a Doktorok Kollégiumának, hogy folytassa és továbbvigye azt a tudományos, de sokféle gyakorlati eredményt felmutató munkát, melyet az egyház Ura bízott e testületre. Hiszem, hogy minden tálentumot kapott atyánk, testvérünk, kollegánk tudományos munkássága által elkötelezett szolgálatra kapott elhívást. Hiszem, hogy a lelkiképpen és immár szervezetében is egységes magyar reformátusságnak sokat adott és sokat adhat a jövőben is kollégiumunk. Célunk, hogy mindenkor és mindenben Isten dicsőségét, nemzetnek, egyháznak, minden embernek javát szolgáljuk – összefogva, egyet akarva, reménykedve és fáradhatatlanul munkálkodva. Így áldjon meg mindannyiunkat az Atya, Fiú, Szentlélek, egy, örök és igaz Isten.

DR. FEKETE KÁROLY

Laudáció – Tarr Kálmán Aranyokleveles teológus

Balatonszárszó, 2009. november 19.

Főtiszteletű Zsinat!

Az igének nyilvánosságigénye van, amiből következik az igét hirdető, továbbadó és értelmező egyház nyilvánosságigénye. Hendrikus Berkhof szerint, amikor az egyház el meri hinni és elkezdi komolyan venni a Mt 10,27 igazságát (amit azelőtt a belső kamrában súgva mondtak, elkezdik a háztetőkről hirdetni), akkor ott nagy fordulatok jönnek, történelmi változások, igazi megtérés, a Krisztus oldalára állás következik be, akkor mondhatja el magáról, hogy hisz Isten túlerejében.* Ilyen hittel és Isten túlerejében bízó elszánással munkálkodott harminchárom esztendőn át az ige nyilvánosságigényének térnyeréséért Tarr Kálmán lelkipásztor, akinek hosszú évtizedek után sikerült újra saját lábra állítania a protestáns bibliakiadást, illetve akinek igazgatói tevékenysége pályára állította egyházunk Kálvin János Kiadóját.

Tarr Kálmán 1947-ben született, lelkészcsaládban nőtt fel. Teológiai tanulmányait a Budapesti Református Teológiai Akadémián végezte 1965–1970 között. 1970-től 1975-ig a Felekezettudományi Intézet tudományos munkatársa volt, közben 1972-ben elvégezte a Magyar Újságírók Országos Szövetségének újságíró iskoláját. 1976-ban a Zsinati Iroda kötelékébe került. 1978-tól a Magyarországi Református Egyház Sajtóosztályának osztályvezetője lett, illetve a Magyar Bibliatársulat (1992-ig Magyar Bibliatanács) titkára, majd főtitkára. Ezt a tisztet 2004-ig töltötte be. 1992-ben a Református Sajtóosztály alapjain létrehozta a Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadóját, amelyet 2009. január 31-ig, nyugdíjba vonulásáig vezetett.

Mindkét területen kimagasló munkát végzett, és közreműködésével a korszak legjelentősebb teológiai és tanulmányi programjai valósultak meg. Ezek mindegyike direkt módon szolgálta a teológiai tudományosság színvonalának emelését és a korszerű lelkészképzés segédeszközeinek közkinccsé ételét.

1978-tól az ő kiadói felügyelete mellett jelent meg évi több tízezer példányban az 1908-as revideált Károli Biblia, illetve az 1975-ös protestáns új fordítású Biblia. Tevékenységének három évtizede alatt több mint 1 millió példányban jelent meg a magyar nyelvű protestáns Biblia. Ő szervezte meg és bonyolította le az 1975-ös új fordítású Biblia revízióját, amelynek eredményeként 1990-ben megjelent az új, revideált új fordítású Biblia. 1988-ban ő volt a főszervezője a Bibliatársulatok Világszövetsége (United Bible Societies) magyarországi világgyűlésének. Kezdeményezésére és szerkesztői-kiadói munkája nyomán jelentek meg többek között olyan fontos bibliai kiadványok, mint a Jubileumi Kommentár, a Keresztyén Bibliai Lexikon, a Biblia magyarázó jegyzetekkel (1996), a Szinopszis, Varga Zsigmond Újszövetségi görög–magyar szótára, a Deuterokanonikus bibliai könyvek, a Bibliai Atlasz, több kétnyelvű Újszövetség, az új Képes Újszövetség, bibliai hang- és video-kazettaprogramok.

Tarr Kálmán egyházunk könyvkiadása terén is az ige nyilvánosságigényét szolgálta. A Kálvin Kiadó könyvkínálata tartalmi, teológiai, esztétikai és kegyességi szempontból

is kiszélesedett. A nagy felelősséggel kiválasztott teológiai szövegfordítások és a külföldi kiadókkal megteremtett jó kapcsolatok gyümölcseként lényegesen csökkent a művek megjelenésének fáziskésése, sőt az utóbbi időben szinte bravúrosan egy időben megjelenő kötetekre is futotta. A teológiák nevében köszönetet mondok Tarr Kálmánnak azért, hogy a teológiai tankönyvként is használható kötetekkel hozzájárult a hazai lelkészképzés igényesebbé tételéhez. Így nemcsak azt mondhatjuk el róla, hogy könyvkiadóként az egyik legolvasottabb teológusa hazánknak, hanem azt is, hogy a jó teológiai irodalom olvashatóságának megteremtője.

Tarr Kálmán a több mint három évtizedes munkája során mindvégig a háttérben maradva, felelősen és nagy megbízhatósággal végezte a magyar nyelvű Biblia szöveggondozásának és kiadásának, illetve a Bibliához kapcsolódó keresztyén könyvek kiadásának szolgálatát. A Doktorok Kollégiumának közössége Tarr Kálmán kimagasló teljesítményéért, tudományszervező munkásságáért azzal fejezi ki köszönetét, hogy titkos szavazással 2009-ben őt választotta egyházunk „Aranyokleveles teológusának". További életére, szolgálatára és szeretteire Isten gazdag áldását kérjük.

JEGYZET

* Vö. Hendrikus Berkhof: *Kirche und Kaiser*. Eine Untersuchung der Entstehung der byzantinischen und der theokratischen Staatsauffassung in 4. Jahrhundert. Übersetzt von G. W. Locher. Zürich 1947.

DR. KÁDÁR ZSOLT

Laudáció – Dr. Szűcs Ferenc Aranygyűrűs teológiai doktor

A Doktorok Kollégiuma szervezeti és működési szabályzata lehetőséget ad egyházunk tudományos testülete számára, hogy évente olyan kitüntetést adományozzon a magyar református teológia jeles alakjainak, mely kitüntetés eszmei értéke magasan felülmúlja a kitüntetés tárgyát. Jelentem a főtiszteletű Zsinatnak, hogy a Doktorok Kollégiuma szekció elnökeinek jelölése alapján a Doktorok Kollégiuma 2009. augusztus 26-án, Budapesten megtartott közgyűlésén titkos szavazással az Aranygyűrűs teológiai doktor címmel testületünk leköszönő elnökét, dr. Szűcs Ferenc professzor urat tünteti ki.

Jóllehet ez az elismerés a Doktorok Kollégiuma szándéka szerint elsősorban azokat illeti, akik egy adott időszakban – lehetőleg a közelmúltban – olyan tudományos tevékenységet végeztek, mely meghatározó jelentősséggel bír a magyar református teológiai gondolkodásra, s kihatással van a teológiai tudományosság nemzetközi területeire is, esetünkben elmondható, hogy dr. Szűcs Ferenc professzor a magyar református teológiai tudományosság, a teológusképzés és továbbképzés olyan nemzetközileg is ismert alakja, aki egyházunk tanítójaként, a Zsinat mértékadó véleményformálójaként, a Károli

Egyetem egykori rektoraként és a Doktorok Kollégiuma alelnökeként, majd elnökeként elvitathatatlanul fontos küldetést töltött be. A kitüntetést indokolva felsorolhatnánk tudományos tevékenységének könyvekben, tanulmánykötetekben, egyházi közleményekben, folyóiratokban publikált hosszú sorát. Kiemelhetnénk a hazai és nemzetközi egyházi fórumokon, teológiai katedrákról elhangzott előadásainak folyamát.

Mindezt ismerve és elismerve kihagyhatatlan vonása pályájának az, hogy tudós teológusként is megmaradt igehirdető lelkipásztornak, a szó legnemesebb értelmében vett hitoktatónak, akit hitépítő és hitmélyítő konferenciák, egyházi körök, presbiteri és lelkészi közösségek minden esetben elismerten fogadott előadójaként tisztelnek a magyar protestantizmus legszélesebb köreiben.

Az általa választott és évtizedek óta művelt szisztematikai diszciplínák megkövetelik a teológiai és filozófiai jártasságot, a legigényesebb felkészültséget. Azt a keveseknek megadatott enciklopédikus tudást, melyből tovább építkezhet, felépülhet a rendszer, hogy eligazítást adjon a hit és élet dolgaiban. Dr. Szűcs Ferenc a protestáns dogmatika és etika napjaink egyik legjelesebb hazai művelőjeként lelkésznemzedékek számára meghatározó módon adta és adja tovább, könyvei, jegyzetei és egyetemi előadásai által, azt a teológiai bázist, mely a kötelező érvényű egyházi tan és az ebből kiinduló etikum vonatkozásában megérett tartalommá válhatott tanítványaiban.

A tőle tanult lelkipásztorokon keresztül gyülekezetek sokaságát, hitben élő közösségek mindennapjait érinti meg és hatja át az akadémikus ismeret Lélek által formált s egészen közérthetővé lett mondanivalója. Az igei alapvetésű krisztocentrikus református identitástudat fontosságának megőrzésében és hangsúlyossá tételében lett gyümölcse mindannak, amit dr. Szűcs Ferenc lelkipásztorként, professzorként, rektorként, elkezdett, munkált és szent reménységben ad most is tovább.

Mi azt a férfiút tiszteljük dr. Szűcs Ferencben, akinek egész életét, korábbi lelkipásztori szolgálatát, tudományos tevékenységét, tanítói szolgálatát mind a mai napig áthatja az ige fegyelme, minden tekintetben mértékletességre intő és precizitást igénylő szabálya.

Ennek alátámasztásaként az is elmondható róla, hogy önmaga sohasem kereste az egyházban való érvényesülés felfelé ívelő pozícióit, hanem az ige józanságra intő koordinátái között várta és kapta meg az elhívó szót a legmagasabb, de egyben legnagyobb terheket is jelentő egyházi feladatok betöltésére.

Mindannyiunk felé most is szerénységében mutatja meg gazdagságát. Komoly tekintete mögött mindig utat tör magának az evangéliumi derű. Megszólalásainak olyan súlya van, mely elhallgattat minden zajt, hogy e tiszta lelki térben akadálytalanul jusson el a gondolat, az éltető szó értelemtől értelemig, szívtől szívig.

Megköszönjük a Szentháromság Istennek, hogy egy sok tálentumos atyával, testvérrel ajándékozott meg bennünket dr. Szűcs Ferenc személyében. Adjon az Isten neki további hosszú időt, hogy alkothasson, a tudományban, a tanításban, egyházunk és népünk egészéért elkötelezetten vállalt szolgálatában. Aranygyűrűs teológiai doktorként megbecsülten, nekünk és az utánunk jövőknek egyaránt az ige útját mutatva, örvendezve, hálát adva mehessen tovább.

DR. KÁDÁR ZSOLT

Az év könyve 2009 – Dr. Fekete Károly: Példázatos szavak, életes példák

Immár több éve megtisztelő felkérésnek tesz eleget a Doktorok Kollégiuma, amikor a Kálvin Kiadó által alapított Év könyve díjjal kapcsolatban meghozza döntését.

A Kiadó szerényen háttérben maradva rábízza egy olyan szakmai testületre a döntéshozatalt, mely egyházunk legszélesebb tudományos körét jelenti. A Doktorok Kollégiuma kiváltsága, hogy kiválaszthatja az adott évben megjelentetett kiadványok közül azt a kötetet, amelyiket e szép kitüntetésre, elismerésre javasol. Sok szempontú, gondos mérlegelést kíván a Kiadó felkérése egyházunk tudós közösségétől, hogy kimondja, mit tart a Kálvin János Kiadó gondozásában az elmúlt évben megjelent jó könyvek közül legjobbnak.

A Kiadó munkáját dicséri, hogy a Doktorok Kollégiuma nincs könnyű helyzetben a cím odaítélésekor. Az igényesen megtervezett és kialakított kiadói program megvalósulásaként esztendőről esztendőre több olyan hazai szerzőtől származó kötet kerül a bírálók elé, melyek közül több is méltán részesülhetne a tekintélyes díjban.

Egyházunk tudományos testülete elvégezte feladatát, meghozta döntését.

Jelentem a főtiszteletű Zsinatnak, hogy a Doktorok Kollégiuma szekcióelnökeinek javaslatára a 2009. augusztus 26-án, Budapesten megtartott Közgyűlésén az Év könyve díjra a *Példázatos szavak – életes példák* című kiadványt javasolta, melynek szerzője dr. Fekete Károly professzor, a Doktorok Kollégiuma alelnöke.

Szeretném mindehhez azonnal hozzátenni, hogy a cím odaítélésekor nem az vezérelte testületünket, hogy az alelnök urat a dolgok természetessége révén a díjazandók közül kiválasztva valamiféle előnyben részesítsük. Távol legyen tőlünk ez a szándék. Dr. Fekete Károly könyve megállja és megérdemli a helyét önmagában is. A mi örömünk, hogy testületünk méltán megbecsült felelős szolgálója Urunk kegyelméből, s bizonyára az ő indítására asztalunkra tette írásait, szívünkig emelve a példázatos szavakat és az életes példákat, a kimondatlanul is kimondott személyes vallomását.

Ez a másfél száz oldalt meghaladó, papírkötésű, puritán kivitelű, zsebben elférő könyv a műfaji besorolást illetően gazdag tartalmat hordoz. Mélyreható újszövetségi írásmagyarázatok, homiletikai minták, pasztorációs esettanulmányok sorakoznak e kötet három részre tagolt fejezeteiben. Komoly olvasmánya lehet azoknak, akik exegetikai érdeklődésük által vezérelve kíváncsiak arra, hogy Jézus példázatait újszerű megvilágításban lássák.

Hitet mélyítő olvasmány másoknak ez a könyv, akik az újszövetségi történetek szereplőinek Krisztussal való találkozásában ismernek önmagukra, s rádöbbennek újra, hogy elveszettnek hitt életük hogyan lett megtalált, kegyelembe fogadott élet.

Sokat kaphatnak e kötet által azok is, akik az istenkeresés útján járva próbálnak rátalálni önmagukra, tusakodva elvekkel, eszmékkel, véleményekkel, melyeknek megkötözöttségében érzékelhetik a szabadítás feléjük közeledését.

Dr. Fekete Károly teológusi, igehirdetői, előadói vénájának, tehetségének, sokoldalúságának jele ez a könyv. Bizonyság arról, hogy Isten megadta számára a tőle jövő jelek

fogadásának készségét. S megajándékozta a visszajelzés és továbbadás szellemi és lelki javainak magaslataival.

Dr. Fekete Károly tanít, prédikál, ír, szerkeszt, s a legrangosabb konferenciák előadójaként szólít meg sokakat. Csoda, hogy ennyi hivatás, szolgálat és munka mellett nem téveszt az orgona fekete és fehér billentyűinél. Isten arra hívta el őt, hogy édesapjának örökségét továbbvigye, Isten igéjének tudós, de mindvégig alázatos és szerény szolgájaként a példázatos szavakat szívébe zárva az ő élete is példa legyen.

Adja meg a Szentháromság Isten, hogy az év könyve sokakat vezessen a Krisztusban megtalálható győzedelmes élet felé, amelyhez dr. Fekete Károly vallomása szerint három dolog kell: érzékenység a jelekre, az arányokra és a világosságra. Így ismerhető fel az, hogy helyünk van a győzelem asztalánál.

DR. BÖLCSKEI GUSZTÁV

Elnöki zárszó

Főtiszteletű Közgyűlés!

Mindenekelőtt szeretném megköszönni a bizalmat és a lehetőséget, hogy az elkövetkező hat esztendőben a Doktorok Kollégiuma elnöki tisztét betölthetem. Igyekszem ennek a feladatnak a legjobb tudásom szerint eleget tenni.

Szeretnék ezen a helyen köszönetet mondani a Magyarországi Református Egyház Zsinata nevében a Doktorok Kollégiuma elmúlt hatesztendei munkájáért. Azokért az erőfeszítésekért, amelyeket az elnöki és a főtitkári jelentésben hallhattunk. Ennek során szeretném személy szerint én is megköszönni dr. Szűcs Ferenc professzor úrnak a Doktorok Kollégiuma elnökeként végzett munkásságát.

Azt gondolom, hogy az Aranygyűrűs teológiai doktori kitüntetés, amivel a Doktorok Kollégiuma őt most megtisztelte, a Zsinat egész közösségének a teljes egyetértésével találkozik, és nagyon örülök annak, hogy a Zsinat novemberi ülésén kerülhet sor ennek a díjnak az átadására.

Az a bizalom, amelyik a Doktorok Kollégiuma elnökségének maradó tagjai iránt megnyilvánult a szavazatokban, jó biztosítéka, záloga annak, hogy az a harmonikus és zökkenőmentes munkakapcsolat, amelyik az elnökség, a vezetőség között megvolt, és a szekcióelnökök, a szekciók munkáját segítő titkárok csapatmunkájában megvolt, megmarad és folytatódik. Ez lehet a garanciája annak, hogy az elkövetkező hat esztendőben is azt az alapfeladatot, amelyet minden teológiai tudományos testületnek be kell töltenie, a Doktorok Kollégiuma reményeink szerint be tudja majd tölteni.

Feladatunk, hogy a hitet kereső értelemnek metodikájával mindent megvizsgálva ajánljuk a jót az egyháznak, a körülöttünk élő világnak. Ennek az örök jónak egyedüli forrása az az örökkévaló Isten, akinek megismerése és önmagunk megismerése – ahogyan hallottuk a klasszikus kálvini; ágostoni, megfogalmazásban – valóban abban segít bennünket, hogy tudjuk, hol a helye Istennek, és tudjuk, hol van a mi helyünk.

Az igei, kálvini szellemben kell megfogalmaznunk, kifejeznünk egyénileg, az egy-

házban, gyülekezeteinkben, intézményeinkben, a körülöttünk lévő világban mindezt. Ezért jelentős az a bővülés a Doktorok Kollégiuma mostani szakaszában, amely a klasszikus teológiai diszciplínák mellett befogadta és integrálta azokat a társtudományokat, amelyekkel együtt lehet a teljes valóságot kutatni, keresni, és ebben a valóságban saját helyünket megtalálni.

Ez a Doktorok Kollégiuma számára a feladhatatlan örökség. Jóllehet 1972 óta mégiscsak megvolt, ha különböző, változó formákban is ez az az örökség, amelyet hiszem, hogy érdemes és szükséges továbbvinni és továbbfejleszteni. Ehhez kérem és kívánom mindannyiunk számára az Isten áldását az elkövetkezendő esztendőkben.

Ezekkel a záró szavakkal a Doktorok Kollégiuma közgyűlésének munkáját bezárom.

Zsinati határozat

a Doktorok Kollégiuma Elnökségének megválasztásáról szóló közgyűlési döntés megerősítéséről

A Zsinat – a DC szervezeti és működési szabályzatának 4. pontja értelmében – a Magyarországi Református Egyház a Teológiai Doktorok Kollégiumának a Doktorok Kollégiuma Közgyűlésén elfogadott elnökválasztásra vonatkozó döntését elfogadja, és jóváhagyólag megerősíti.

(Zs.- 53/2009.11.20.)

Balatonszárszó, 2009. november 20.

Dr. Huszár Pál
főgondnok,
a Zsinat világi elnöke

Dr. Bölcskei Gusztáv
püspök,
a Zsinat lelkészi elnöke

Kiadja és terjeszti
a Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója
1113 Budapest, Bocskai út 35.
Telefon: 386-8267, 386-8277
kalvin.kiado@kalvinkiado.hu
www.kalvinkiado.hu
Felelős kiadó: Galsi Árpád

Készítette az ETO-Print Nyomdaipari Kft.
Felelős vezető: Magyar Árpádné