

# COLLEGIUM DOCTORUM

*Magyar református teológia*



13. évfolyam  
2017/2.

A Magyarországi Református Egyház  
Doktorok Kollégiumának periodikája

Budapest, 2017

Collegium Doctorum  
Magyar református teológia

A Magyarországi Református Egyház  
Doktorok Kollégiumának periodikája



Felelős kiadó:  
Galsi Árpád

Felelős szerkesztő:  
Hodossy-Takács Előd, a Doktorok Kollégiumának főtítkára

A felelős szerkesztő munkatársa:  
Iszlai Endre

ISSN HU 1787-128X

Olvasószerkesztő:  
Lapis József

Szerkesztőség címe:  
H-4026 Debrecen, Kálvin tér 16.  
E-mail: [dc@reformatus.hu](mailto:dc@reformatus.hu) ♦ Web: <http://www.dc.reformatus.hu>

Kiadja és terjeszti a Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója  
1113 Budapest, Bocskai út 35. ♦ Telefon: +36-1/386-8267, +36-1/386-8277  
E-mail: [kalvin.kiado@kalvinkiado.hu](mailto:kalvin.kiado@kalvinkiado.hu) ♦ Web: <http://www.kalvinkiado.hu>

Technikai szerkesztés:  
M. Szabó Monika

Készítette: Kapitális Kft., Debrecen  
Felelős vezető: Kapusi József

# TARTALOM

---

- ◆ Hodossy-Takács Előd, Iszlai Endre: Reformáció, ünnep, konferencia .... 147

## TANULMÁNYOK

- ◆ Karasszon István: Hebraisták a reformáció korában ..... 149
- ◆ Dienes Erzsébet: Az Érdy-kódex előreformációs jellege ..... 161
- ◆ Ormóshegyi Zoltán: Egyházi bíraskodás ma, a reformáció szemszögéből 171
- ◆ Jeneiné Hurja Bettina Valéria: Az anyakirálynő fogalma és státusza az ókori Izraelben ..... 177
- ◆ Kőszeghy Miklós: Mesebeli királyok, sosemvolt népek vagy történelmi realitás? – *Egy József-kommentár előmunkálatai* ..... 189
- ◆ Németh Dávid: Mit nevez(z)ünk pasztorálpszichológiának? ..... 202

## ELŐADÁSOK

- ◆ Gusztáv Bölcskei: The History of the Hungarian Reformed Theological Thought – An Outline ..... 216
- ◆ Stewart J. Brown: The Reformation Ideal of the Godly Commonwealth in Scotland: The Book of Discipline of 1560 ..... 225
- ◆ Robert Vosloo: Reconciliation and the Reformed Legacy in South Africa ..... 236
- ◆ Herman Selderhuis: The Heart of the Matter: Luther's Concept of Reformation ..... 250
- ◆ Dirkie Smit: On the Importance of the Belhar Confession Today ..... 263
- ◆ Michael Weinrich: Reformation and Ecumenism ..... 275
- ◆ Ulrich H. J. Körtner: Key Issues of Bioethics and Reformed Heritage .... 286

## RECENZIÓK

- ◆ Hodossi Sándor – Bacskai Katinka (szerk.): A felekezeti oktatás  
új negyedszázada (*Tanulmányok Pusztai Gabriella tiszteletére*) ..... 303
- ◆ Lányi András – Fazakas Sándor (szerk.): A protestáns etika kézikönyve 308

SZERZŐK ..... 311

# LECTORI SALUTEM!

## Reformáció, ünnep, konferencia

A Collegium Doctorum tavaly bevezetett szerkesztési és lektorálási elvei a jelek szerint elnyerték a kollégák tetszését: a kutatótársak olyan mennyiségű és minőségű anyagot bocsátottak a rendelkezésünkre, hogy nemcsak az idei, második szám lett teljes, hanem már a következő évre is vannak megjelentethető tanulmányaink. A periodika ennek köszönhetően egyre több kutatási eredményt tárhat az olvasók elé: illesse tehát köszönet mindenekelőtt azokat, akik a reformáció jubileumi évét munkájuk nyilvánosság elé tárásával is igyekeztek emlékeztetni.

A Doktorok Kollégiuma elkötelezett a reformációhoz kapcsolódó, illetve tágran értelmezve a reformáció örökségének, értékeinek feltárását és gazdagítását célzó kutatások mellett; szervezetünk, valamint lapunk mindent megtesz a vonatkozó alapkutatások támogatásáért. Szerencsés esetben az így felszínre hozott eredmények más tudományterületek számára is tartalmazznak továbbgondolásra érdemes elemeket, és a testületen belül lehetőség van az alkalmazott kutatások irányába történő elmozdulásra is. Éppen ezért örömminkre szolgál, hogy a Doktorok Kollégiuma tagjainak olyan tanulmányait jelentjük meg ebben a számban, amelyek a reformáció kérdésköréhez újszerű módon és friss eredményekkel kapcsolódnak. Olvashatunk biblikus, egyháztörténeti, gyakorlati és egyházzajgi szempontból górcső alá vett témákról és aktuális kérdésekről. Ezek a polarizált alapkutatási eredmények reményesség szerint vissza fognak köszönni más területeken is. Az óriásira duzzadt teológiai szakirodalom immár polihisztoroktól mentes világában élünk, és egymásra vagyunk utalva. A gyakorlatban elmélyült szakembereknek óriási szükségük van a forrásokkal dolgozó kollégák eredményeire azért, hogy a református igehirdetés, az etikai döntés, a lelkipásztori munka, a pedagógia, valamint ökumenikus szemléletünk megalapozott, mindenekelőtt biblikusan megalapozott legyen. De az sem árt, ha a források csendes kutatói előtt ott lebeg a feladat: nekik a teológia egészét kell szolgálni munkájukkal.

A kezünkben tartott szám az első kétnyelvű kiadvány a periodika történetében. A magyar nyelvű tanulmányok mellett, egy külön blokkban angol nyelvű írásokat közlünk. A reformáció 500 éves jubileuma alkalmából szerve-

zett Doktorok Kollégiuma nyári ünnepi plenáris ülésének anyaga jelenik meg ilyen módon a kiadványban. A júliusi nemzetközi konferencia előkészítésére és szervezésére külön hangsúlyt fektettünk annak érdekében, hogy a szokásos évi konferenciánk ezúttal a világ protestáns tudományosságába is betekintést adjon. Megtiszteltetés volt számunkra a külföldi vendégek részvétele és előadásaik követése, külön öröm volt, hogy többen közülük nemcsak a plenáris, hanem a szekcióülések munkájába is bekapcsolódtak. A most megjelenő írások szerzői nemzetközileg elismert teológusok, előadásaikban pedig a reformáció aktualitását, 21. századi vetületeit, tradícióink jövőjét vizsgálták.

Kísérje áldás a szerzők és olvasók életét és kutatását, kiadványunk pedig szolgálja a teológiai tudományművelést a jövőben is.

*Hodossy-Takács Előd, Iszlai Endre*

# TANULMÁNYOK

KARASSZON ISTVÁN

## Hebraisták a reformáció korában

A héber nyelv 1500 körül nem számított Európában a jelentős nyelvek közé: gyakorlatilag csak azok művelték, akik zsidó vallásúak voltak. Az ezt követő évszázadban, s még inkább a XVII. században jelentősen változik a kép – ha csupán egy áttekintést nézünk, akkor is rögtön látszik, hogy a héber nyelv tanítása az egyetemeken bevett diszciplínává válik, s egyre inkább elterjed egész Európában. Először tehát nézzünk egy listát arról, hogy hol és mikor kezdik meg a héber nyelv tanítását! A református iskolákban meglehetősen korán:

Basel	1524
Bern	1524
Zürich	1525
Marburg	1527
Genf	1560
Heidelberg	1521
Leiden	1575
Franeker	1585
Harderwijk	1601
Groningen	1618
Utrecht	1636
Montpellier	1598
Montauban	1617
Kassel	1633
Debrecen	1645

Ám bármennyire is úgy tűnik nekünk, hogy a reformátusoknak fontosabb az Ószövetség és a héber nyelv oktatása, mint az evangélikusoknak, ezt a látszatot nem erősíti meg a statisztika – legalábbis a reformáció korában: evangélikus körökben is egyre inkább elterjedt a héber nyelv oktatása.

Wittenberg	1518
Straßburg	1523
Lipcse	1519
Tübingen	1521
Rostock	1523
Jéna	1557
Frankfurt/O.	1538
Erfurt	1566
Altdorf	1578
Greifswald	1605
Königsberg	1546
Gießen	1607
Koppenhága	1537
Uppsala	1609
Dorpat	1632

A lista tanulsága azt mutatja, hogy nincs ekkor még különbség református és evangélikus nézet között. Ami föltűnik: Hollandiában talán egy generációval később jelenik meg az egyetemeken a héber nyelv, mint Németországban vagy Svájcban – ami természetesen meglepő a későbbi híres holland filozofizmus hátterében. Igaz ugyan, hogy a holland egyetemek is az ország létrejöttével alakulnak meg (az első egyetemet, a leidenit, Orániai Vilmos alapítja meg 1575-ben). S hogy Debrecenben csak 1645-től oktatják regulárisan az iskolában a héber nyelvet, még messze nem azt jelenti, hogy korábban ne foglalkoztak volna vele: Balla Ibolya és Kustár Zoltán megmutatta, hogy igenis foglalkoztak.<sup>1</sup> Talán azonban éppen a magyarok hollandiai peregrinációja volt arra hatással, hogy az iskolai tananyagba is felvették ezt a tantárgyat.

A statisztika alapján arra gondolhatnánk, hogy a reformáció *Sola Scriptura* elve tette fontossá a protestáns egyetemeken a héber nyelv olvasását: ha az eredeti nyelvű biblíamagyarázat fontos, akkor nyilván nem maradhat el a héber nyelv sem! Nem vitatjuk, hogy ez az elv is nagy súllyal esett latba; viszont ha tényleg csak erről lett volna szó, akkor nehezen értenénk, hogy miért terjedt el a héber nyelv tanulmányozása a római katolikus körökben is – márpedig, ha kisebb mértékben is, de elterjedt!

Párizs	1517
Löwen	1520

<sup>1</sup> A Doktorok Kollégiuma Őszövetségi Szekciójának ülésén elhangzott előadásokon: Balla Ibolya, Méliusz Juhász Péter bibliafordítása: 1–2Sám; Kustár Zoltán, *Hebraica Melii*. Adalékok Méliusz Juhász Péter héber nyelvi ismereteinek kérdéséhez annak Jób-fordítása alapján.



Róma	1524
Pisa	1575
Bologna	1520
Salamanca	1530
Alcalá	1512
Valencia	1611
Bécs	1530
Prága	1611
Freiburg/Br.	1521
Ingolstadt	1520
Köln	1517
Würzburg	1586
Mainz	1563
Graz	1591
Paderborn	1615
Münster	1627
Krakkó	1530

A lista nem kisebb, nem kevésbé jelentős – és nem is azt mutatja, hogy a római katolikusok később kezdték volna tanítani a héber nyelvet! Úgy tűnik, hogy bár a protestánsok és római katolikusok között ezer különbség, vita és ellenségeskedés volt, a héber nyelv fontosságában az egyetértés vitán felül állt! Még egy érdekes adat: 1599-ben jelenik meg (tehát a tridenti zsinat után, a Vulgata kanonikus szöveggé nyilvánítása ellenére) Messinában a jezsuiták kollégiumának *Ratio Studiorum* (*Collegii Messanensis*), amely kifejezetten hangsúlyozza a héber nyelv ismeretének fontosságát. Kérdés persze, hogy ha a Vulgata a kanonikus szöveg, akkor miért kell héberül tanulni? Érdekes viszont, hogy a *Ratio* már korábbi változatban is megvolt 1554-ből; úgy tűnik, a jezsuiták nem nagyon hagyták magukat befolyásolni a zsinati döntés által. Számunkra mindazáltal az az érdekes, hogy a XVI. század közepére a római katolikusok körében is elterjedt a héber nyelv oktatása.

Természetesen tankönyvre is szükség van ott, ahol diákok kívánják elsajátítani az idegen nyelvet. A reformáció kora meghökkentően bővelkedik héber nyelvtanokban, s számuk a fenti statisztikát maximálisan megerősítik. Jegyezzük meg, hogy egy olyan korban vagyunk, amelyben internet és másológép még nem létezett; nyilván egy mű több kiadást is megért tehát (így például Bellarmine héber nyelvtana 18 kiadásban jelent meg), amit aztán több helyen is tanítottak. Egy áttekintés mindenesetre rögtön mutatja, hogy hogyan terjedt a héber nyelv oktatása Európában:

1501–1510	8
1511–1520	39

1521–1530	31
1531–1540	45
1541–1550	43
1551–1560	36
1561–1570	33
1571–1580	21
1581–1590	39
1591–1600	32
1601–1610	27
1611–1620	36
1621–1630	43
1631–1640	28
1641–1650	33

Összességében másfél évszázad alatt 494 héber nyelvtant publikáltak Európában; ez durván annyit tesz, hogy háromévenként megjelent egy nyelvtan – bámulatos gazdagság, még ha hozzá is vesszük, hogy ezek jórészt ugyanazt tartalmazták: alaktant és formatant, minimális szintaxissal. Az is igaz ugyan, hogy ez időtartamban több mint hatszáz egyetemi oktatóról tudjuk, hogy tanította a hébert, viszont a publikációkon mintegy százötven osztozik – a jövő kutatása, persze, ezen az adaton is változtathat.

Mindennek ellenére úgy tűnik, hogy az egyetemek nemcsak oktatási, hanem kutatási célból is foglalkoztak a héber nyelvvel – erről tanúskodnak az egyetemi könyvtárakban meglévő héber nyelvű könyvek. Ismét egy lista a XVII. század első felében föllelhető „hebraica”-anyagról:

Basel egyetemi könyvtára 116 héber nyelvű kötetéből 14 zsidó, 102 keresztyén mű található;

Heidelberg 261 zsidó kéziratot, 11 nyomtatott zsidó művet, 110 keresztyén művet számlál héberül;

Leiden 22 zsidó kéziratot őriz, 83 zsidó nyomtatványt és 152 keresztyén művet héberül.

Ám az evangélikusok sem adják sokkal alább:

Wittenberg 11 zsidó nyomtatványt, ill. 134 keresztyén művet őriz héberül;

Jéna 1 zsidó kéziratot, 13 zsidó könyvet és 94 keresztyén nyomtatványt héber nyelven;

Altdorf 39 zsidó nyomtatványt, ill. 52 keresztyén művet héber nyelven.<sup>2</sup>

Talán itt már láthatunk valami különbséget a reformátusok és az evangélikusok között, ami a zsidó kéziratokat illeti: nem a nyelvhez, de a zsidósághoz való viszonyulásban látható ez a különbség. Viszont annál feltűnőbb, ha

<sup>2</sup> Az adatok BURNETT: Christian Hebraists in the Reformation Era szerint.

a fél évszázaddal korábbi helyzetet nézzük: a héber nyelvű művek általában magánemberek kezében voltak, akik között nemesemberek és egyházi méltóságok egyaránt megtalálhatók. Ezeket a műveket leginkább dedikálás útján szerezték be, tehát inkább kapcsolataikról, semmint kutatásairól szoltak.

Az áttekintést összefoglalhatjuk: valami robbanásszerű fejlődés látható a héber nyelv művelésében; ennek utánajárni mindenképpen érdemes! Egyetértés van a tekintetben, hogy a fordulópontot egyetlen ember személyében kereshetjük, aki a XV. század végén fordult a héber nyelv felé, és nyilván olyan dolgokat fogalmazott meg, amelyek – úgy tűnik – valahogy benne voltak a levegőben, és a korszellem örömmel fogadta. Szégyenkezve mondhatjuk: nem teológusok köréből jött Johannes Reuchlin (1455–1522), sőt ez talán éppen fölmentette őt azon tradíció alól, hogy a középkori zsidó–keresztyén polémia nehéz örökségét hordozza: jogász volt és diplomata, s csak mellékesen foglalkozott eleinte a héber nyelvvel. A századforduló táján két itáliai útra is vállalkozott – ez abban az időben abszolút megszokott tudományos kirándulás lehetett, hiszen a késő reneszánsz tudományok és művészetek fellegvára ekkor Firenze volt. Reuchlin itt találkozott Pico della Mirandola gróffal (1463–1494), aki többek között a kabbalával is foglalkozott, de rendszeren nem tudott héberül: a kabbalát zsidó barátjával fordíttatta le magának.<sup>3</sup> Viszont a késő reneszánsz neoplatonizmus számára a kabbala mégis fontos volt. Egyrészt azért, mert meg volt győződve arról a helytelen tételről, miszerint a kabbala régebbi, mint a keresztyénség és az iszlám klasszikus tanai. Másrészt pedig a kabbalának fontos szerepe volt abban a monumentális harmonizálásban, amivel a keresztyénség, a zsidóság és az iszlám gondolatait a késő reneszánsz gondolkodók egyfajta teista egységbe akarták foglalni. Reuchlin azonban ennél többet tett: Rómába is ellátogatott, ahol Obadjá Sforrától ténylegesen megtanult héberül – könyvei tehát már az eredeti olvasása alapján értékelték és propagálták a kabbalát (*De Verbo mirifico*, 1497, valamint *De arte cabalistica*, 1517). Reuchlin véleménye az volt, hogy a kabbala nagyon fontos orvosi javaslatokat tartalmaz, használható információkat növényekről, gyógyhatású gyökerekről, s érdekes jogi érvelések is vannak benne. Ami pedig a vallásos tartalmat illeti: tanulhatunk abból, ahogy az igaz hitet védelmezni akarja – mindezek alapján tehát egyetemi diszciplínának a zsidó tudományok abszolút megfelelnek. Nyilvánvaló, hogy ha mindezt valaki értékelni akarja, akkor a zsidó iratokat is eredetiben kell olvasnia – e célból írta meg híres munkáját 1506-ban: *Rudimenta hebraica*. – Reuchlin munkásságának természetesen a tudós világra hatása volt, sőt még I. Miksa császár is felfigyelt rá. Szerencsétlenségére, és a mi szerencsénkire, fölhívta ezzel magára a figyelmet antijudaista keresztyének körében is, akik közül Johannes Pfefferkorn

<sup>3</sup> Ehhez lásd RABIN: Wither Kabbalah?, 43–52.

(1469–1523) nevét kell kiemelnünk, aki maga is kikeresztelkedett zsidó volt, de azt a véleményt képviselte, hogy a zsidó műveket el kell égetni. Kettejük vitájára (Pfefferkorn: *Handspiegel*, 1511; Reuchlin: *Augenspiegel*, 1511) viszont már az egész európai tudományosság felfigyelt, s Reuchlin munkássága így közismertségre tett szert. A vitából való pert ugyan Reuchlin elvesztette, sőt még nagyobb összeget is kellett fizetnie – a héber nyelv viszont a XVI. század elejére az érdeklődés középpontjába került. Rotterdami Erasmus, aki a latin és görög nyelv megújításában és az iratok eredeti szövegének tanulmányozásában fáradhatatlan volt, szintén felfigyelt erre a vitára, s elsőként fűzte hozzá Reuchlin érveléséhez, hogy mindez nem új, hiszen már Hieronymus is a héber eredetihez (*hebraica veritas*) fordult – a latin és a görög mellett tehát a hébernek is ott a helye az európai műveltségben. Jegyezzük meg: Erasmus votuma igen fontos volt, hiszen ezt a tervét meg is tudta valósítani 1517 és 1921 között Löwenben, ahol a háromnyelvű kollégiumot megalapította (*collège trilingue*), amelynek viszont a hatása óriási volt: Párizsban a Sorbonne mellett a Collège Royal is ezt követte, nem kisebb személy, mint I. Ferenc francia király támogatásával. Rotterdami Erasmus 1518-ban jelentette meg könyvét (a baseli református Frobenius kiadónál): *Ratio seu Compendium verae theologiae*, amelyben már határozottan írja, hogy a szent iratok titkát csak latinul, görögül és héberül lehet megérteni, s az írást önmagát nem érthetjük másként, csakis eredetiben.<sup>4</sup> Tiltakozik is azok ellen, akik azt mondják, hogy „nekem elég Hieronymus fordítása” – ezek szerint voltak ilyenek is! Erasmus löweni tevékenységét aligha lehet alábecsülni: számtalan kiváló tanítvány hagyta el a löweni iskolát, akik a maguk helyén mind rendkívülit alkottak. Johannes Oecolampadius, a baseli reformátor volt az egyik, Konrad Pellikan, Zwingli munkatársa a másik, Sebastian Münster, a zsidóság nagy kutatója a baseli egyetemen a harmadik. Talán mégis kezdjük valakivel, aki az új ismereteket a csatornán túlra is vitte: Robert Wakefield (megh. 1537) Löwenben 1519-ben szerezte magiszteri fokozatát, s már 1522-ben Reuchlin

<sup>4</sup> Figyeljünk arra, hogy Rotterdami Erasmus két hasonló írást jelentetett meg, s címe alapján összekeverhetjük a kettőt – tartalma alapján azonban soha! 1511-ben jelent meg a *De ratione studii, ac legendi interpretandique auctores libellus aureus* (amit általában csak „De ratione studii” címen szoktak idézni). E könyvben még csak arról beszél, hogy hogyan lehet a görög és latin nyelvet viszonylag könnyen és jól már gyermekkorban elsajátítani. STUPPERICH (Erasmus von Rotterdam, 82) úgy tudja, hogy e könyvet már Párizsban elkezdte írni Erasmus. Három nyelvről, és a latin–héber–görög nyelv speciálisan a teológiai oktatásban betöltött szerepéről csak 1518-ban beszél. Lehetetlen nem arra gondolnunk, hogy ezt a változást éppenséggel a Reuchlin–Pfefferkorn-vita hozta el Erasmus gondolkozásában is. A löweni mintának mindenestre egész Európában óriási hatása lett, sőt Nagy-Britanniában, majd a tengerentúlon a „college”-rendszer elterjedésében mindmáig tovább él. Rotterdami Erasmus nevelési elveiről újabban lásd HEINE: Erasmus von Rotterdam und Martin Luther, 95–109. Erasmus és Luther osztozott abban a véleményben, hogy a kor iskolái borzasztóan elmaradottak voltak a XVI. században, s mindketten kikeltek a testi fenytés ellen.

utódául választották Tübingenben. 1524 és 1530 között hazai egyetemén, Cambridge-ben tanított hébert, majd 1530-tól Oxfordban – mindennek az a háttere, hogy VIII. Henrik, bár Luther reformját ellenezte, a héber nyelv tanítását e két egyetemen támogatta. Wakefield különösen is el volt kötelezve a király mellett, mert Thomas Boleyn embereként támogatta a király válási szándékát – igaz, hogy később Anna Boleyn feje sem maradt a nyakán, mégis Wakefield munkássága Angliában maradandó lett, amit 1524-ben megfogalmazott könyve is megörökített az utókor számára: *Oratio de utilitate trium linguarum* – ez nyilván a löweni program átültetése angol területre. Jegyezzük meg, hogy igazán nem maradt hű a három nyelvhez Wakefield, mert az arab nyelvészettel is foglalkozott; a később híressé vált angol sémi nyelvészeti előfutárát láthatjuk személyében.

J. Oecolampadius (1481–1531) ugyan Pfalzban született, s maga is szerzetes lett, de élete annyiban hasonlít Lutherére, hogy ő is vezető egyénisége lett a reformációnak. (Neve az eredeti Heussgen grécizált formája.) Abban is hasonlít Lutherre, hogy ő is bibliatudományt tanított a baseli egyetemen: Ézsaiás könyvét magyarázta; viszont abban eltér, hogy a reformációt számára Zwingli barátsága határozta meg. 1528-ban megszüntették Baselban a misét, majd a baseli egyház antisztésze lett Oecolampadius – és ezzel az egyházszervezés és egyházjog felé fordult, ezért hebraisztikai munkái a későbbiekben nem jelentősek. Az mindenesetre sokat mond, hogy tudományát 1523-ban már Erasmus is elismerte. Annál jelentősebb, hogy barátja, Wolfgang Capito (1478–1541), aki Oecolampadius halála után özvegyét is feleségül vette, szintén Baselban tanított hébert az egyetemen (1515), de aztán hazatért Straßburgba (hiszen elzászi születésű volt), s jelentős munkásságát ott fejtette ki – amelyből talán leginkább a zwingliánus és lutheránus irányzatok összeegyeztetésének sikerelensége emelkedik ki. A héber nyelv szempontjából Baselban megjelent tan-könyve jelentős: *Hebraicarum Institutionum* (1518).

Konrad Pellikan (1478–1556) szintén elzászi születésű volt, s a ferences rendiek kolostorában főként az egyházi atyákkal, illetve filozófiával foglalkozott. 1496-ban azonban Tübingenbe került, ahol Johannes Reuchlin hatására egyre aktívabban foglalkozott a héber nyelvvel. 1523-tól ugyan a baseli egyetemen tanított Pellikan, de már 1525-ben csatlakozott Zürichben Zwinglihez, s mind a Prophezei, mind a Zürcher Bibel körében munkálkodott. Zwingli halála után bízták rá a könyvtár megszervezését, és bizonyos Pellikan életműve is. Exegétaként az egyetlen teljes bibliai kommentárt hagyta ránk: *Commentaria bibliorum*, amely a zürichi Froschauer-kiadónál jelent meg hét kötetben 1532–1539 között. Zürichben működött az Itáliából menekült Peter Vermigli<sup>5</sup> is (1499–1562), aki azonban nem állt meg itt, hanem Zwingli barát-

<sup>5</sup> Lásd itt KIRBY–CAMPI–JAMES III (eds.): *A Companion to Peter Martyr Vermigli*, s ezen belül is különösen Engammare cikkét, amely Vermigli héber tudományának sok vonatkozását

ja, O. Myconius Straßburgba ajánlotta őt, ahol Ószövetséget tanított – Genézis, Exodus, Leviticus és a Síralmak könyveinek magyarázata maradt fenn tőle. A schmalkaldeni háború után ő is Angliába menekült, s 1548-ban oxfordi professzor lett: VI. Edward támogatta a protestánsokat. 1553-ban azonban, amikor Mária került hatalomra, letartóztatták, s majdnem ki is végezték református hite miatt, úgyhogy kénytelen volt elhagyni a szigetországot, s ismét Straßburgba, majd újra Zürichbe ment: ő lett Pellikan utóda, s ebből a korszakból egy Sámuel- és egy Királyok-kommentárt hagyott hátra.<sup>6</sup>

Basel mindazáltal továbbra is a héber tudományok fellegvára maradt, s a korábbi kiválóságokhoz társult Sebastian Münster (1488–1552), aki egy Mainz melletti parasztcsaládból származott, majd ferences rendi szerzetes lett – ámde a tübingeni egyetemre iratkozott be. Érdekes módon azonban nem csak J. Reuchlin hatását láthatjuk munkásságában: a nagy tübingeni tanár példájára neki is volt egy zsidó tanára, s nem is akárcsi, hanem az itáliai menekült Elias Levita (1469–1549).<sup>7</sup> Ez segítette őt abban, hogy német területen elsőként adta ki a Héber Bibliát (Basel, 1534–1535), 1529-től ugyanis már a baseli egyetemen volt professzor. Nyelvészeti munkái: *Grammatica chaldaica* (1527), *Dictionarium Chaldaicum* (1527), valamint egy *Dictionarium trilingue* (1530), latin, görög és héber nyelven. Ezzel gyakorlatilag a héber nyelv egyetemi diszciplínaként való oktatása stabilizálódott. Az érdekesség az persze, hogy Sebastian Münster nemcsak a hebraisztika terén volt példaadó tudós, hanem – a hebraisztikával aligha rokon – európai kartográfia atyjának is tekinthetjük őt. Az 1544-ben kiadott *Cosmographia* számtalan nyelven megjelent és hosszú ideig meghatározó maradt.

---

is tartalmazza: Humanism, Hebraism and Scriptural Hermeneutics, 161–174. Engammare szerint a kezdeti stádiumban Itáliában háromféleképpen lehetett tanulni héberül: vagy egy zsidó orvos, rabbi segítségével, vagy egy kolostorban Rómában és Bolognában, vagy pedig a „néma mesterektől” (ahogyan állítólag C. Olevianus és P. Viret is tette) – tehát könyvek segítségével.

<sup>6</sup> Talán túlmegy már a hebraisztika körein, ha megemlítjük Theodor Bibliander (eredetileg: Buchmann 1506–1564) nevét, aki Vermigli nagy ellenfele volt a predestináció körüli harcban. Ő Oecolampadius és Pellikan tanítványa volt, s Zwingli után Ószövetséget tanított Zürichben – kitűnő hebraista lévén ő is írt egy héber nyelvtant (1535). Teológusok körében azonban tanára és barátja, Konrad Pellikan árnyékában maradt – igaztalanul, hiszen az ő hatása is óriási volt; igaz, nem a hebraisták, hanem a nyelvészek körében. 1548-ban jelent meg könyve: *De ratione communi opinium linguarum et literarum commentarius*, amelyben érdekes módon magyarázza az 1Móz 11 fejezetét. Szerinte nemcsak büntetés (nyilván az is!), ha az emberek nyelvét Isten összezavarta, hanem ajándék is: egyik nyelv közelebb, ismét más nyelvek távolabb állnak egymástól. Az 1Móz 9 alapján nemcsak Nőé három fiáról, a népek három nagy családjáról, hanem *nyelvcsaládokról* is beszélhetünk – s ő különösen is Jáfet nyelvcsaládjáról, az indoeurópai nyelvekről szól. Ennek hatása óriási lett a XVII. században. Lásd itt: METCALF: On Language Diversity, különösen 57–64.

<sup>7</sup> Lásd BOBZIN: „Ich bereite jetzt einige hebräische und aramäische Bücher vor...”

A protestánsok elűzése ellenére hosszú ideig maradhatott François Vatable (?–1547) Párizsban. Vajon azzal függött ez össze, hogy nem reformátori, hanem csak humanista nézetei voltak? Talán! Azt se tudjuk pontosan, hogy héber ismereteit honnan szerezte, de 1518-tól Jacques Lefèvre d'Étaples mellett tűnik fel, s inkább a görög művek latin fordításában jeleskedik. 1530-ban, amikor a fabristák a humanista, kifejezetten erasmusi jellegű Collège Royalt létrehozták, ő volt a héber nyelv professzora, s mindmáig a héber nyelv megújítójaként tartjuk számon Franciaországban. Nézete szerint a héber tanulásához a Héber Biblia jobb szövegére lenne szükség, ezért aztán bibliakiadásal is foglalkozott, s a kispróféták szövege mellé kinyomtatta Dávid Kimchi kommentárját is. Hatása a salamancai katolikus hebraistákra is jelentős volt, hiszen az általa készített latin Bibliát ők is kiadták – igaz, ők már nem nyomtatták hozzá Leo Jud latin bibliafordítását. Vatable magyarázatában a Zsoltárok könyve, Ezsdrás és Nehemiás magyarázata maradt fenn, általában azonban tanárként dicsérik őt, hiszen még zsidók is szívesen hallgatták előadásait. Ha tényleg igaz, hogy Kálvin János is nála tanult meg héberül (ami igen valószínűnek látszik), akkor megerősíthetjük: kitűnő tanár lehetett!

A héber nyelv egyetemi szintű oktatásában és kutatásában tehát rövid félszáz év alatt kialakul egy centrum: Löwen–Straßburg–Párizs–Tübingen–Heidelberg–Basel–Zürich. Ennek az érdekes centrumnak a legérdekesebb pontja az, hogy olyan apróságok képezik a perifériáját, mint Genf, Salamanca, Oxford vagy Cambridge. Mi van azonban a reformáció középpontjában, Wittenbergben? Luther Márton ugyan a Biblia eredeti nyelven történő olvasása, anyanyelvre történő lefordítása, majd a következmények levonása kérdésében vitán felül állóan úttörő munkát végzett; hebraista azonban nem volt (sőt görög tudása sem volt összehasonlítható Európa legjobbjával, mi több: latinsága – bár mai léptékkal mérve teljesen rendben volt – elmaradt Kálvin és Melanchthon mögött). Viszont ott volt mellette szívbéli barátja, aki a humanista műveltség tekintetében kiérdemelte a *praeceptor Germaniae* melléknevet: Philipp Melanchthon, aki J. Reuchlin unokaöccse volt, s a nagybátyja nevelését élvezte (állítólag a Schwarzerdt grécizált formája is Reuchlintól származik). A nyelvi felkészültséget leginkább ő garantálta, bár nem hébert, hanem görögöt tanított Wittenbergben. A hébertanárral, Illyricus Flaciusszal (1520–1575; Vlačić az eredeti horvát név), aki ugyan Horvátországban született, de héberül Baselban tanult, gnésziolutheránus nézetei miatt Melanchthon összekülönbözött, s ezután a szomszéd Jénában tanított tovább – görög nyelvet. Jelentősebb és maradandóbb lett Matthias Aurogallus (1490–1543) működése, aki viszont Csehországban született, s eredeti neve is Goldhahn volt.<sup>8</sup> Ő Luther bibliafordításában is jelentős szerepet játszott; most azon-

<sup>8</sup> Aurogallus-Goldhahn egy Chomutov (németül Komotau) nevű cseh kisvárosban született,

ban említsük két könyvét: *Compendium Hebraeae Grammatices* (1523), valamint *De Hebraeis urbium locorumque nominibus* (1526–1539). Úgy fogalmazhatnánk: ugyan nem a héber és a görög nyelv vizsgálatából nőtt ki a wittenbergi reformáció, a század közepére ott is a középpontba került a nyelvek tanulmányozása – Luther maga is bevallotta: *theologia est grammatica*.

Formálisan valahogy le kellene zárunk a reformáció korának héber tudományát; mondanivalónk lényege azonban éppen az, hogy a kor nyitottan fejeződik be, s az európai héber tudományok kora megkezdődik. Talán éppen ennek reprezentatív szereplője a két Johannes Buxtorf – apa és fia, mindkettő baseli professzor. Az idősebb Buxtorf<sup>9</sup> (1564–1629) vesztfáliai születésű s neveltetésű is; jellemző, hogy a nagy református iskolák tanáraitól vette ismereteit: Herbornban Johannes Piscator (1546–1625) volt a tanára – a strasbourgiban Jakob Sturm oktatási elvei tehát beértek!<sup>10</sup> Az öreg Piscator az Ószövetség latin fordításához igénybe is vette később híressé vált tanítványának segítségét (Herborn, 1602). Buxtorf tanárai között találjuk még Olevianus Gáspárt is (a Heidelbergi Káté révén híressé vált Kálvin-tanítványt), de aztán Heidelbergből a nagy Johann Jakob Grynaeus Baselba hívta őt, ahol a héber nyelv professzora lett 1591-ben. Innen nem is ment el, hiába akarta őt megnyerni többek között Leiden is tanáranak. Munkásságának két nagy csapása van: a héber nyelv kutatása, illetve a zsidósággal való kapcsolat – mindkettő meghatározó volt nemcsak korában, hanem a későbbi századokban is. 1602-ben jelent meg a *Manuale Hebraicum et Chaldaicum*, majd a híres *Lexicon Hebraicum et Chaldaicum* 1607-ben. A maszoréta hagyományt tárgyalja a *Tiberias sive commentarius Masoreticus* (1620), amelyet fia újabb kiadásban kibővített. A zsidó hagyományra, interpretációra és rítusokra nézve ad eligazítást. A fiatalabb Johannes Buxtorf (1599–1664) korának gyakorlatilag minden zsidó tudósával kapcsolatban volt: Elias Levita mellett Florio Porto mantovai rabbival, Menahem Kohen padovai rabbival, Jacob Abendana amszterdami rabbival, David Kohen de Lara hamburgi rabbival, s állandóan vásárolta a zsidó kéziratokat. Egy sor értékes művet fordított le latinra: *Doctor Perplexorum* (1629) címmel Maimonidész fordításai jelentek meg, de a *Liber Cosri* (1660) a Kuzári fordítását adta, amely a zsidó nevelésben mindmáig alapmű. Saját művei: *De lingua hebraicae origine et antiquitate* (1644) nyelvészeti munka, de

---

amely kb. félútnyi távolságban van Prága és Jéna között. Mivel a Német Lovagrend korában jelen volt e kisvárosban, nem alaptalan az a feltételezés, hogy inkább német, mint cseh származású volt. Hogy hol tanulhatott meg héberül, arra pontos választ prágai kollégáim se tudtak adni, csak vélelmeztek, hogy helyi zsidóktól – ez úgy látszik, az egész közép-európai térségre jellemző volt.

<sup>9</sup> Lásd BURNETT monográfiáját: *From Christian Hebraism to Jewish Studies*.

<sup>10</sup> A herborni iskola koncepciójához lásd MÜHLING: „Ein Garten junger Pflänzlein”, 311–320.



megjelent egy *Florilegium Hebraicum* (1648), amely egyfajta antológia. Érdekes vitába is keveredett a héber pontozási rendszerrel kapcsolatban Levitával, mert Buxtorf inkább a pontozás ősi eredete mellett tette le a voksát: *Tractatus de punctorum origine* (1664). Furcsa, de elég gyakran előfordul azazal, aki régi idők kutatását vizsgálja: nyilván mindkettőnek igaza volt, hiszen maga a tiberiási pontálás késői, viszont J. Barr szépen bizonyította, hogy pontálási rendszer korábban is volt...

A címünkben foglaltaknak nagyjából eleget tettünk, bár az áttekintés elnagyoltnak mondható: az összefüggések kedvéért a részleteket feláldoztuk. A két Buxtorf<sup>11</sup> működése már a reformáció korán túlmutat, de jól láttatja, hogy a héber nyelv oktatása az egyetemeken polgárjogot nyert. Kitekintésként még csak annyit: a XVIII. század végére teljesen elfogadott, hogy a teológushallgató héberül is tanuljon. A jénai egyetemen működik ekkor Johann Adolf Jacobi (1769–1847), ahol az első nagy teória is megszületik a Pentateuchos keletkezéséről, K.-D. Ilgen munkássága nyomán – az ún. régebbi dokumentumelméletre gondolok itt. Ebben az időben a jénai diákok Jacobi héber nyelvtanából merítik ismereteiket: *Geschichte der hebräischen Sprache* (1797). A könyv rendkívül érdekes kompendium, hiszen tartalmazza röviden Izrael történetét, de a zsidóság történetére is kitekintéssel van, különös figyelmet szentel a szövegtörténetnek, majd aztán rövid nyelvtant, sőt egy kis szótárt is tartalmaz, függelékként pedig válogatott bibliai szakaszokat közöl, amelyen a diákok gyakorolhatják nyelvtani ismereteiket. Jacobi még egy kommentárt is írt Jób könyvéhez (1795), illetve zsoltármagyarázatokat is adott (1796). Nyilvánvaló itt már, hogy W. Gesenius<sup>12</sup> előfutárát láthatjuk, aki mindezekről könyveket, majd szótárt is írt, s ezzel a mai nyelvtudomány alapítójának tekinthető.

<sup>11</sup> Legyünk történetileg korrektek a baseli egyetem kapcsán is! E nagy hírű intézményben nem kettő, hanem öt (*sic!*) Buxtorf nevű professzor működött – jöllehet mi csak az első kettőt szoktuk számon tartani. Ennek persze megvan a maga oka, hiszen Johann Jakob Buxtorf (1645–1704) hiába örökölte atyja és nagyatyja tanszékét 1664-ben, messze nem tudott olyan kiemelkedőt alkotni, mint elődei. Talán kissé túl fiatalon kapta meg ezt a túl nagy megtiszteltetést; mindazáltal fennmaradtak exegetikai írásai. A tanszék ezután unokaöccsére szállt, akit ismét Johannes Buxtorfnak hívtak (1663–1732), s nagybátyja után 1704-ben kapta meg a híres tanszékét. Tőle csupán egyetlen könyv maradt fenn; inkább prédikátorként és zenészként dicsérik. A család még egy tagját tartjuk nyilván, de nem éppen dicséretes tette miatt: Johann Rudolf Buxtorf (1747–1831) egyike volt azoknak, akik W. M. Leberecht de Wette baseli megválasztása ellen szavaztak. A részletekhez lásd SMEND: Kritiker und Exegeten, 1–35.

<sup>12</sup> W. Geseniushez lásd SCHORCH–WASCHKE (Hrsg.): *Biblische Exegese und hebräische Lexikographie*.

## Bibliográfia

- ◆ BOBZIN, H.: „*Ich bereite jetzt einige hebräische und aramäische Bücher vor...*” *Sebastian Münster in Heidelberg (1524–7) und die Begründung der Semitistik*, digitális hivatkozás, elérhető: <http://semitistik.uni-hd.de/muenster.html>, letöltés dátuma: 2017. november 14.
- ◆ BURNETT, S. G.: *Christian Hebraists in the Reformation Era (1500–1660). Authors, Books, and the Transmission of Jewish Learning*, Leiden–Boston, Brill, 2012.
- ◆ BURNETT, S. G.: *From Christian Hebraism to Jewish Studies. Johannes Buxtorf (1564–1629) and Hebrew Learning in the Seventeenth Century*, Leiden–New York–Köln, Brill, 1996.
- ◆ ENGAMMARE, M.: Humanism, Hebraism and Scriptural Hermeneutics, in KIRBY, T.–CAMPI, E.–JAMES, F. A. III (eds.): *Companion to Peter Martyr Vermigli* (Brill’s Companions to the Christian Tradition 16), Leiden–Boston, Brill, 2009, 161–174.
- ◆ HEINE, S.: Erasmus von Rotterdam und Martin Luther, in *Amt und Gemeinde* 67 (2017), 95–109.
- ◆ KIRBY, T.–CAMPI, E.–JAMES, F. A. III (eds.): *Companion to Peter Martyr Vermigli* (Brill’s Companions to the Christian Tradition 16), Leiden–Boston, Brill, 2009.
- ◆ METCALF, G. J.: *On Language Diversity and Relationship from Bibliander to Adeling*, ed. T. VAN HAL–R. VAN ROOY (Studies in the History of the Language Sciences 120), Amsterdam–Philadelphia, John Benjamins Publishing Co., 2013, 57–64.
- ◆ MÜHLING, A.: „Ein Garten junger Pflänzlein”: Ein Herborner Konzept zur Elitenbildung in europäischer Perspektive, in SELDERHUIS, H. J.–WRIEDT, M. (Hrsg.): *Konfession, Migration und Elitenbildung. Studien zur Theologenausbildung des 16. Jahrhunderts*, Leiden–Boston, Brill, 2006, 311–320.
- ◆ RABIN, S. J.: Wither Kabbalah? Giovanni Pico Mirandola, Kabbalah, and the *Disputations against Judicial Astrology*, in ZINGUER, I.–MELAMED, A.–SHALEV, Z. (eds.): *Hebraic Aspects of Renaissance. Sources and Encounters*, Leiden–Boston, Brill, 2011, 43–52.
- ◆ SCHORCH, S.–WASCHKE, E.-J. (Hrsg.): *Biblische Exegese und hebräische Lexikographie. Das ‘Hebräisch–Deutsche Wörterbuch’ von Wilhelm Gesenius als Spiegel und Quelle alttestamentlicher und hebräischer Forschung, 200 Jahre nach seiner ersten Auflage* (BZAW 427), Berlin–Boston, De Gruyter, 2013.
- ◆ SMEND, R.: *Kritiker und Exegeten. Porträtskizzen zu vier Jahrhunderten alttestamentlicher Wissenschaft*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2017, 1–35.
- ◆ STUPPERICH, R.: *Erasmus von Rotterdam und seine Welt*, Berlin–New York, W. de Gruyter, 1977, 82.

## Az Érdy-kódex előreformációs jellege\*

Köztudott, hogy a Vizsolyi Biblia kézirat fordítási előzményeit tekintve magyar nyelvű kódexeink különös jelentőséggel bírnak. Az egymással több szempontból is kapcsolatban lévő Érdy-kódex és Jordánszky-kódex nyelvi anyagát és kéziratait az elmúlt évek alatt több szempontból vizsgáltam. E helyen az Érdy-kódexet érintő két kérdésre kívánok ismételtén rámutatni.

Az 1526-ban keletkezett Érdy-kódexről és írójáról, a Karthausi Névtelenről a múlt század eleje óta több értékelő munka jelent meg. Ezeknek egy része úgy keletkezett, hogy a szerzők nem tanulmányozták sem a kódex anyagának egészét, sem a kéziratot. A gyakran elavult nyelvtörténeti szemléleten alapuló, hibás állításokat a szakirodalom felülvizsgálat nélkül, évtizedeken keresztül folyamatosan átvette.

Az egyik téves állítás a mű keletkezésének idejére vonatkozik. Bán Imre már 1976-ban a kódex adatai alapján, s az újabb kutatási eredményeket is egybevetve bebizonyította, hogy a mű egyetlen év alatt, 1526-ban íródott.<sup>1</sup> Ennek ellenére a szakmunkák – az 1913-ban keletkezett elemzésre alapozva – napjainkig ragaszkodnak az 1524–27-es, illetőleg az 1527-es keletkezési dátumhoz.<sup>2</sup>

Téves megvilágításba kerültek a mű alapvető tartalmi értékei, valamint a Karthausi Névtelen emberi és írói jellemvonásai is. Mindezek alapja az 1964-ben megjelent *A magyar irodalom története 1600-ig* című munka elemzése.<sup>3</sup> Feltelezett adatokat biztos tényekként kezelve ugyanis azt állítja a kézikönyv, hogy a Karthausi Névtelen a dúsgazdag lövöldi kolostor gazdasági vezetője volt. Majd ebből kiindulva úgy mutatja be az írot, mint az uralkodó osztályokhoz tartozó s azok érdekeit képviselő egyéniséget, aki az ország társadalmi és történelmi eseményeit a feudális osztályok szemszögéből vizsgálta és értékelt: „A Karthausi nem a néppel is érintkező franciskánusokhoz tartozik, hanem a gazdag feudális birtokokkal rendelkező kolostorának jövedelmeit gonozza s így szorosabban kapcsolódik a feudális osztályokhoz, mint elődei [...]

\* Előadasként elhangzott a Magyarországi Református Egyház Doktorok Kollégiuma Egyházi Néprajzi Szekciójának ülésén Debrecenben, 2017. július 11-én.

<sup>1</sup> BÁN: A Karthausi Névtelen műveltsége.

<sup>2</sup> DIÓS–VICZIÁN: Magyar Katolikus Lexikon III., 223. ÉLESZTŐS–ROSTÁS: Magyar Nagylexikon VII., 428. KÓSZEGHY–TAMÁS: Magyar művelődéstörténeti lexikon II., 378–388. SZEGEDY–MASZÁK: A magyar irodalom története I., 155.

<sup>3</sup> KLANICZAY: A magyar irodalom története I., 143–145.

Míg a franciskánus prédikátorok inkább demagóg céllal emlegették az urak és főpapok bűneit, a Karthauzi mint ugyanennek az osztálynak a szószólója, hitelesebben, s ezért nagyobb erővel ismétli meg, fejleszti tovább gondolataikat [...] Nyelvi program, koncepciózus – bár korszerűtlen – eszmeiség és esztétikai igényesség együtt jellemzik tehát a Karthauzi munkásságát.”

Korábbi elemzésekben már rámutattam: e megállapításoknak ellentmondó kép tárul elénk a kódex egészéből, s azon belül is az író egyéni megállapításait tartalmazó szövegrészeiből.<sup>4</sup>

Saját magáról minden kétséget kizáróan csak annyit tudunk meg, hogy a karthauzi szerzet tagja, s van egy apáca húga. A magyar nyelvű előszóban nem nevezi meg magát, és saját személyéről elhárít minden esetleges dicsőséget. Latin nyelvű prológusában elsősorban írói célkitűzését fejt ki. Hiányolja, hogy magyar nyelvre eddig még nem fordították le a Bibliát. A nemzeti nyelvű bibliafordításokról szólva kiemeli Szent Jeromos érdemeit. Művének célja részben a magyar nyelvű Biblia pótlása, részben pedig a Magyarországra is elérkezett lutheri eretnecség terjedésének meggátolása. Ez utóbbi célkitűzés azonban önmagában véve nem döntheti el a kódex haladó vagy haladásellenes jellegét. Amint azt Kardos Tibor már 1955-ben megállapította: a bibliafordító Jeromos tisztelete és a könyvmásolás kultusza „két olyan jelenség, mely Németalföldön is a devotio moderna legjellemzőbb kísérő jelensége. Elsősorban bibliafordításokat jelentett és bibliai szövegek másolását, egy olyan szemléletet, mely a forrásokhoz akart visszatérni, a középkori népi eretnecségekhez hasonlóan bibliaközponti volt. A devotio moderna Európában éppen a karthauziak között terjedt el; így az Érdy-kódex is azon művek közé sorolható, [...] melyek ezt a gyökeresen előreformációs magatartást mutatják, s egyszersmind a humanizmus megjelenését magyar nyelven.” Kardos azt is leszögezi: „A Karthausi Névtelen művét az önmagában véve még nem fosztja meg haladó jellegétől, hogy nem csatlakozik a reformációhoz. A nemzeti nyelvű bibliafordítás pedig egyáltalán nem feudális egyházi célkitűzés, ha olyan össznemzeti igénnyel lép fel, mint éppen Karthausi Névtelen a Prológusban.”<sup>5</sup> Bán Imre szerint „[a]z anyanyelvű bibliafordítás követelése [...] a sokszor kárhóztatott husztok, eretnekök felé közelíti a néma barátot”.<sup>6</sup> Mindezek mellett köztudott, hogy „a reneszánsz elemei a XVI. század elején eljutottak kolostori műhelyekbe is”.<sup>7</sup> Ez a tény mind az Érdy-kódexnek, mind a vele rokonságot mutató Jordánszky-kódexnek tartalmi és nyelvi jellemzőiben is megmutatkozik.

<sup>4</sup> DIENES: Az Érdy-kódex keletkezésének idejéről, 17–29. DIENES: Az Érdy-kódex írójáról, 312–315. DIENES: A Vizsolyi Biblia, 51–69.

<sup>5</sup> KARDOS: A magyarországi humanizmus kora, 351–368.

<sup>6</sup> BÁN: A Karthausi Névtelen műveltsége, 33.

<sup>7</sup> CSAPODI: Kódexek a középkori Magyarországon.

Megvizsgálva az Érdy-kódex egészét, és benne az író saját fogalmazású szövegrészeit, azt látjuk, hogy azokban nem a lutheri eretnység elleni harc áll a középpontban. A Karthausi Névtelen elsősorban a mohácsi vész időszakának történelmi eseményeire és társadalmi gondjaira mutat rá. Fájdalommal szemléli a magyarság pusztulását; könyörtelenül leleplezi az uralkodó körök tagjainak haza- és népellenes magatartását, amely szerinte a török támadással és a lutheri eretnység terjedésével együtt az országot s az egyházat is pusztulásba fogja dönteni. Mindennek kezdete már megmutatkozott a mohácsi csatavesztéssel. Az ország vezetői „hamar való napon elveszték országoknak nagy részét, mint Lajos magyar királynak és lén dolga, mert asszonyember tanácsán járnak, és gonosz halállal halának meg”.<sup>8</sup> „Étt vége vagyon szent Sztaniszló Krakкаи pispeknek életének azon esztendőben, mikoron Magyarország nagyobb részre elvesze mind Lajos királlal és az urakkal. Ezer ötszáz huszonhét esztendőben.”<sup>9</sup> A mohácsi vész körüli magyar társadalmi jelenségekkel együtt a magyar és az európai események összefüggései is feltárulnak a szövegrészekből. A scriptor a leírtakból mindig levonja a megszívlelendő erkölcsi tanulságokat is.

Az Érdy-kódex és Károlyi Gáspár *Két Könyvének* megírása között csupán harminchét év telt el. A két mű célkitűzései alapvető rokonságokat mutatnak. Ugyanez érvényes a két író gondolatvilágára, nyelvhasználatára is. Mindketten aggodalommal szemlélik az emberek anyagi és erkölcsi pusztulását s a magyar függetlenség végveszélybe kerülését. Az ó- és újszövetségi prófeciákból, látomásokból kiindulva a végítélet, s ezzel együtt az Antikrisztus közelgő eljövételének jeleit saját koruk eseményeiben látják megvalósulni.<sup>10</sup>

Hogy a Karthausi semmiképpen nem lehet a feudális uralkodó osztályok szószólója, azt világosan bizonyítja az a mód, ahogyan kora egyházi és világi vezetőinek bűneit és visszaéléseit bírálja: „Mert az egyházi fejedelmeknek ő tudományok és jó példájok nem világosít. Ez világi fejedelmeknek hatalmasságok teljes vérontással.”<sup>11</sup> A főemberek „Istent káromolják, és Istennek szent parancsolatját nemcsak nem tartják, de tartani sem hagyják. Kik hamisan esküsznek, kik ártatlan vért ontnak, kik mást elárulnak, kik álnoksággal, csalárdsággal, hazugsággal élnek, kik Isten helyött pokolbeli ördögöt imádnak, tisztölnek és tanácsolnak, kik Úr Istennek, anyaszentegyháznak, atyjuknak, anyjuknak és fejedelmüknek engedetlenök.”<sup>12</sup> „Ők szegényöket nyúznak, fosztnak, és ártatlan vért ontnak; és az hatalmasságot törvénynek tudják az

<sup>8</sup> VOLF: Régi magyar codexek, 295b.

<sup>9</sup> Uo., 300a.

<sup>10</sup> DIENES: A világvége előjelei, 27–35.

<sup>11</sup> VOLF: Régi magyar codexek, 106a.

<sup>12</sup> Uo., 52a.

igazság helyött, kinek miatta mastan elmerült ez világ.”<sup>13</sup> A végítélet jeleit a következők is mutatják körülöttünk: „Minden országok töretnek; városok, valások, szentegyházak pusztulnak. Emberek fogyatkoznak, gonoszságok megnövekednek, jószágok meghidegödnek, mindenütt hadakozás, mindenütt vérontás. Nincsen sem istenfélőknek, sem szegény ádámfának bátorsága, holott megmaradhassanak. Azért minden ítélet nélkül látjuk, hogy ez világ elvénült, és közel vagyon fogyatkozásának végezeti.”<sup>14</sup> Az egyház szilárdságát a mohamedán tanok térhódításával együtt a lutheri tanítások is megingatják. A török terjeszkedés pedig világméretben is veszélyezteti a kereszténységet: „Nép népre támad, és ország országra tör [...] Óh, mennyien vannak mastan Törökországban, kik avagy haláltól, való féltékben, avagy ez világi gyönyörűségnek miatta elhajlottanak az pogányságra!”<sup>15</sup> „Ez átkozott, ördöggel tölt kalomár Mahumet anyaszentegyháznak nagyobb részét is, mint immáran 1527. nagyobbban szemekkel látjuk, mind ez világot nagyobb részre megdöglötte, kinek ha az jámbor keresztyén fejedelmek az időben ellene nem állottak és támadtak volna, mind egész keresztyénséget elhajtotta, mint mastan az átkozott Luthernek szektája, kiktől az áldott teremő Úr Isten megoltalmazzon.”<sup>16</sup>

A kódex magyar szentekről szóló legendáiban voltaképpen a magyar nyelvű történetírás kezdeteit szemlélhetjük. A scriptor ezekben minden lehetséges alkalommal összehasonlítást tesz az elmúlt századok és saját kora uralkodó köreinek erkölcsisége és magatartása között. Szent István legendájában többek között ezeket a bírálatokat olvassuk: Szent István „nagy sok szentegyházakat és kalastromokat rakattata ez országban Úr Istennek, asszonyunk Szűz Máriának és az mennyei dicsőséges szentőknek tisztösségökre, kiket különb-különb városokkal, valásokkal és kívül-belől való szépségökkel megerősítettvén, kiket az mastani jobbágyurak és nemesek felégetnek, elpusztítanak és maguknak foglalnak.” [...] István király főpapjai „nem pusztítottak, mint az mastaniak; kik gonoszságra nem költötték az szentegyház jószágát, mint az mastaniak; kik el nem rekkentötték Krisztusnak részét, jószágát, mint az mastaniak; kik sem házsártra, sem torkosságra, sem drága ruházatokra nem vesztegötték az szent alamizsnát, mint az mastaniak. Az mastani országló és egyházbíró fejedelmekkel pokol, nem mennyország telik bel.”<sup>17</sup> Bán Imre így értékelte a scriptor korrajzát: „A Karthausi Névtelen ideológiájának legfeltűnőbb, de éppen nem korszerűtlen jegye a világ végének, az Antichristus eljövételének váradalma. Minthogy [...] a maga körül látott, hallott valóságot

<sup>13</sup> VOLF: Régi magyar codexek, 27a.

<sup>14</sup> Uo., 40b.

<sup>15</sup> Uo., 30–31.

<sup>16</sup> Uo., 605a–b.

<sup>17</sup> Uo., 496b–497a.

szemléli, ebben fedezi fel az idők jeleit, társadalombírálatának kortörténeti értéke van.”<sup>18</sup>

Horváth János véleménye szerint: „A múlttal való minden összehasonlítás a jelent vádolta már ekkor. S írónk nemcsak afféle szokványos elégedetlenségnek ad hangot, minőt a középkor prédikációiban rendszeresen található [...]; az ő vádjai elevenbe vágna és rideg valóságokra sütik rá az elfajultság bélyegét.”<sup>19</sup>

Az ország pusztulását már éppolyan megrázó erővel mutatja be a scriptor, s a feudális osztályok népellenes magatartását ugyanolyan könnyörtelenül ítéli el, mint a röviddel később jelentkező s a hitújításhoz csatlakozó írók. Kardos a következő összefüggést állapítja meg közöttük és a Karthausi Névtelen között: „Objektíve ő is a reformáció sodrába kerül, [...] de az egyházon belüli reformoknak úgy híve, mint bibliafordítója is mutatja, hogy a reformáció módszerét átveszi és támadja magát a hitújítást.” Viszont „Pesti Gábor, Komjáthy Benedek és Sylvester János, ki erősebben, ki gyöngébben, de úgy vallja a reformokat, hogy az újat egy szóval sem támadja, sőt kettő közülük: Pesti Gábor és Sylvester János később csatlakozik is hozzá”.<sup>20</sup>

A kódexet ugyanakkor nemcsak a korrajz vagy a társadalombírálat, hanem az irodalmi értékű szövegalkotás tekintetében is a fejlődési folyamat egyik állomásaként kell értékelnünk. A kompilálás, másolás, fordítás eszközeivel is élő író ugyanis egységes mondanivalójú és nyelvi megformálású művet kívánt alkotni. Mondanivalóit logikusan megszerkesztve és szemléletesen közli. Hallgatóit, olvasóit törekszik állásfoglalásra és cselekvésre készíteni. Leírásaiban feltárul előttünk a XVI. század mindennapi életének tárgyi valósága s az embereket körülvevő gazdag természet is. Stílusára már a művészi prózai nyelv jellemző.<sup>21</sup>

Mészöly Gedeon az Érdy-kódexet a legszebb magyarságú kódexünknek tartotta, a scriptorról pedig azt mondta: „Az [...] Érdy-kódex tudós írója stílusának is a néptől tanult nyelv ad sok helyen költői szárnyalást.”<sup>22</sup>

A scriptor prózájának sajátos vonása az árnyalt és sokoldalú jellemábrázolás. A legendák szereplői ily módon is emberközeli kerülnek a hallgatókhoz, olvasókhoz. Így Szűz Mária mindennapi életvitele, folytonos munkálkodása is követendő példa lehet a hívek számára: „Azért soha őtet senki nem látta restségben és tunyaságban hévoldkodni. De néha kézi munkában foglalta ennen magát, néha imádkozott, néha szentírást olvasott, néha isteni

<sup>18</sup> BÁN: A Karthausi Névtelen műveltsége, 33–34.

<sup>19</sup> HORVÁTH: A magyar irodalmi műveltség, 254.

<sup>20</sup> KARDOS: A magyarországi humanizmus kora, 369.

<sup>21</sup> DIENES: A művészi prózai nyelv, 260–267.

<sup>22</sup> MÉSZÖLY: Ómagyar szövegek, 242., 252.

és mennyei szent gondolatokban foglalta ennen magát. Néha hálaadásban és könyörgésben, és egy órát sem hagyott elmúlni jószág nélkül.” Ugyanakkor Erzsébet meglátogatásának eseménye arra is alkalmat ad az írónak, hogy bírálatot mondjon kora előkelő asszonyainak pazarló és léha magatartásáról. Szűz Mária „eleredvén azért, Jeruzsálem felé mégyen vala. Nem ez világi népeknek módja szerént mikoron vendégségbe mennek más városba! De mint illik vala mennynek, földnek királyné asszonyához: alázatosan lefüggesztvén ő szemeit. Nem nézvén tétova. Fejét lehajtván. Nem kevélységgel alkalmas ruhában. Nem drága öltözetben. Mezítelen lábbal, mint kell vala az ő szent fiának is jövendőre járnai mind az ő szent apostolival. Nem aranyas csizmában, mint az mastaniak! Olvasója is kezében lévén, olvasván és imádkozván, mint alázatos szerzetes.” Számos esetben magától értetődő módon kapcsolja a Karthausi Névtelen Szűz Mária alakjához Magyarország múltját és jelenét is, védelmet kérve az ország számára. Többek között ezt a fohászt is olvashatjuk: „dicsőséges Szűz Mária, te szentséges kezeidbe és oltalmad alá adom és ajánlom anyaszentegyházat, mind benne való fejedelmekkel és lelki népekkel egyetembe. És ez szegény országot mind benne való urakkal, és szegénnyel, boldoggal egyetemben, hogy te légy asszonyok és oltalmok, és az én lelkömet te szent markodba.”<sup>23</sup>

Szűz Mária mellett természetesen Jézus Krisztus, a Megváltó is az emberi tökéletesség mértéke. Jellemzésekor követendő emberi példaként a reneszánsz eszményei szerinti magatartásformák, egyéni tulajdonságok állnak előtérben. Életének példái nemcsak kitartásra és állhatatosságra, hanem állandó munkálkodásra és tanulásra is kell hogy serkentsenek minden embert. Jézus ugyanis szükségesnek tartja a több és több tudás megszerzését. E kérdés részletezése kapcsán alkalmat talál a scriptor Szent Jeromos életének és munkásságának ismételt értékelésére: „...valahol ez világon Krisztus Jézus tisztöltetik szent hitnek miatta, és anyaszent egyház böcsültetik, ott szent Jeronimos doktor is tisztösségben tartatik. Ki minden nyelveket értene, és minden írásban bölcs lenne, és semmi tudomány ő előtte el nem enyészttvén emberi életben [...] Különb-különb országokat bejárván, mind deáki, görög, zsidói tudományban, mind szíriai országbeli tudományban, és mindenütt, ez nagy eszű, értelmű ember keresget vala bölcsességöt.”

A scriptor Jézus Krisztus személyét is hozzákapcsolja a magyarság ügyéhez. Jézus ugyanis a példaképe Szent Lászlónak, népét és országát fegyverrel védő lovag királyunknak. Egyéniségében előtérben állnak mindazok a jellemvonások, amelyek a XVI. századi országvezető uraktól kívánatosak volnának. A helytállás, a hazaszeretet, a bátorság, az emberek iránti segítőkészség nemcsak egész életvitelét jellemezték, de mindez végrendeletéből is világosan kitű-

<sup>23</sup> DIENES: Szűz Mária ábrázolása, 98–100.



nik: „És hozzá hivatá mind az magyar urakat, úrfiakat és püspököket. Inti vala és tanítja vala őket, hogy egymást hallgatnák, anyaszentegyházat tisztólnék, és keresztyén országot oltalmaznák. Árváknak, szegényeknek gondját viselénék, és mindenben igazságot követnének. És az mennybeli idvezítő Krisztus Jézustól el ne szakadnának holtig.”<sup>24</sup>

Mivel a Karthausi Névtelen a maga körül tapasztalt mindennapi valóságot ábrázolja, természetes, hogy a kódex gazdag anyagot tartalmaz a néprajzkutatás számára is. Így például a XVI. századi magyar élet mozzanatait szemlélhetjük a halotti rítusok egyházi és világi eseményeinek részletező bemutatásában. Feltárulnak előttünk többek között: a temetés helyszínei, a halottbúcsúztatás, a koporsóvitel, a sírba tétel, a szertartás menete, a halottsiratás és a gyászolás szokásrendje. Mindez akár az országos, akár az egyéni, családi, egyházi gyász körülményeinek kapcsán.

A Szűz Mária halála utáni égi jelenségek és csodák bekövetkezése előtt a halott körüli teendők tényszerű leírása is a korabeli életből ismert, valóság-hű eseménysort idéz fel: fürösztés, koporsóvivés, temetési menet, éneklés: „Mikoron az boldog lélek testétől elvált volna, három szízek, kik az időben ott valának, az szent apostoloknak engödelmökből förödöt szörzének, hogy asszonyunk testét megfüröszténék jó szokás szerént; megfüröszték, és szép szekrénbe szerzék. Az szent testöt kedég szent Péter, szent Pál apostolok vállokra vevék, és az több szent apostolok körös körül fogván, kieredének Jeruzsálemből, szent Péter apostol elkezdé előttök az nemes éneklést.”

A Szent Jeromos halála utáni magasztaló tartalmú esemény leírásában a nyelvi megjelenítés eszköze a cselekvésnek, a hangszerek használatának hallhatóvá tétele: „Kezdének azonközben nagy halhatatlan édes zengést, éneklést hallani az égön, mikoron nagy figyelmetességgel kezdének hallgatni, megértének benne, hát sípolás, dobolás, hegedülés, kintornálás, trombitálás és orgonálás vagon közte, és emberi szó szerént való éneklés, dicséret.”

Az országot és egyházat építő, védelmező Szent István király halála az egész magyarság vesztesége volt. Az országos gyász szemléltetése a művészi prózai nyelv változatos eszközeivel történik: „És Magyarországbán minden öröm, vigasság nagy keserűségre változék; és minden rendbeliek: nemesek, nemtelenek, szegények, gazdagok hegedülést, sípolást, dobolást, táncot három esztendég megtiltottak lenni, de mindenek gyászolák nagy sírással az szent királynak halálát.”

A tudós scriptor fejtegetései során gyakran él a szófejtés, névmagyarázat eszközeivel is. Ezt a lehetőséget felhasználja Béla király temetésének leírásakor is ily módon: Béla király „kimúlék ez világból, és viteték az szekszárdi monostorban, kit még élteben rakattatott vala. De miért hogy ennen maga

<sup>24</sup> DIENES: Jézus Krisztus ábrázolása, 201–211.

is szár homlokú vala, az ő akarata szerént nevezteték Szekszárdnak.” A szár szónak kopasz, lenyírt hajú ember jelentését már Anonymusnál, illetve Kézai Simon Gestájában is megtaláljuk. A Karthausi Névtelen névetimológiája becses adatként mutatja, hogy ezt a magyarázatot a XVI. századig fenntartották mind az írott források, mind a szájhagyomány.<sup>25</sup>

A Karthausi Névtelen valóság- és népismeretéről tanúskodnak a búcsús énekek s a valószínűleg archaikus népi imádságrészletek is. Úgyszintén a népi, talán ősmagyar hiedelmek világában gyökerező mágikus jelenségek és cselekmények, amelyek esetenként megjelennek a legendákban.

A témakör fenti áttekintése szemléltetheti: a Karthausi Névtelen világnézetét korának politikai, történelmi, szellemi tényezői határozták meg. Az író benne él az 1520-as évek európai és magyar valóságában. Világosan látja, el is ítéli az egyházi és világi uralkodó körök népellenes, országrontó magatartását. Ismeri és szemléletesen bemutatja az emberek mindennapi életét s az őket körülvevő természetet. Korfestése, jellem- és természetábrázolása a korabeli nyelvből táplálkozó művészi prózai nyelven jelenik meg.

Ma is elfogadható Horváth Jánosnak a Karthausi Névtelenről 1935-ben írott jellemzése: „Magasabbrendű becsvágya személyes kezdeményéből az egész magyar szerzetesség írója akar lenni, a biblia nemzeti nyelvű fordítását hiányoló előszava, rajongása a humanistáktól is nagyrabecsült Szent Jeromosért, az ihletett írás ajándékáért való esengése, szabad társalkodása olvasójával, élvező részvétele a szép olvasmányban, bátor, önálló stílusa, a magyar szentek legendáiban nemzeti történetírói magatartása: mind, mind újabb idők emberére mutat, aki azonban – mint különben többi társai is – új műveltsége ellenére rendületlenül hű maradt hitéhez.”<sup>26</sup>

Bán Imre értékelő szavaival is egyetérthetünk: „Nekünk [...] becses ez a régi magyar író avval és annyiban, amit adott. És hat ma is minden komoly olvasójára, aki az érdek nélkül való meggyőződés hevületét és a másokért kifejtett munka alázatát becsülni tudja.”<sup>27</sup>

## Bibliográfia

- ◆ BÁN I.: *A Karthausi Névtelen műveltsége*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1976.
- ◆ CSAPODI Cs.: *Kódexek a középkori Magyarországon – Kiállítás az Országos Széchényi Könyvtárban*, Budapest, Interpress Kiadó, 1985, 46.

<sup>25</sup> DIENES: A temetés, gyász, halottsiratás, 155–162. Kiss: Földrajzi nevek etimológiai szótára, 602.

<sup>26</sup> HORVÁTH: Az irodalmi műveltség megoszlása, 266.

<sup>27</sup> BÁN: A Karthausi Névtelen műveltsége, 122.

- ◆ DIENES E.: Az Érdy-kódex keletkezésének idejéről és írójáról, in *Magyar Nyelv LXII.* (1966), 17–29.
- ◆ DIENES E.: Az Érdy-kódex írójáról, in *Magyar Nyelv LXV.* (1969), 312–315.
- ◆ DIENES E.: A művészi prózai nyelv néhány sajátossága az Érdy-kódexben, in KISS J.–SZÜTS L. (szerk.): *A magyar nyelv rétegződése*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1988, 260–267.
- ◆ DIENES E.: A Vizsolyi Biblia kéziratos fordítási előzményeiről, in Barcza J. (szerk.): *Emlékkönyv a Vizsolyi Biblia megjelenésének 400. évfordulójára*, Budapest, A Magyarországi Református Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, 1990, 51–69.
- ◆ DIENES E.: Középkori külföldi kapcsolataink az Érdy-kódex legendáinak tükrében, in Békési I. (szerk.): *Régi és új peregrináció – Magyarok külföldön, külföldiek Magyarországon*, Budapest–Szeged, Nemzetközi Magyar Filológiai Társaság, Scriptum Kft., 1993.
- ◆ DIENES E.: Az Érdy Kódex Szent István-képe, in BÜKY L. (szerk.): *Nyíri Antal kilencvenéves*, Szeged, József Attila Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar Magyar Nyelvészeti Tanszék, 1997.
- ◆ DIENES E.: Szűz Mária ábrázolása az Érdy Kódexben, in BARNA G. (szerk.): *Boldogszony – Szűz Múria tisztelete Magyarországon és Közép-Európában*, Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár 7. Szeged, Néprajzi Tanszék, 2001, 98–100.
- ◆ DIENES E.: Jézus Krisztus ábrázolása az Érdy Kódexben, in BARNA G. (szerk.): *„Oh, Boldogságos Háromság”: tanulmányok a Szentháromság tiszteletéről*, Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár 12. Budapest, Paulus Hungarus – Kairosz Kiadó, 2003, 201–211.
- ◆ DIENES E.: A világvége előjelei az Érdy Kódexben és a Két Könyvben, in BARNA G. (szerk.): *Idő és emlékezet: tanulmányok az időről az ezredfordulón*, Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár 14. Budapest, Kairosz Kiadó, 2005, 27–35.
- ◆ DIENES E.: A temetés, gyász, halottsiratás megjelenítése az Érdy-kódex legendáiban, in BARNA G.–GYÖNGYÖSSY O. (szerk.): *Rítus és ünnep*, Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár 25. Szeged, Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, 2010, 155–162.
- ◆ DIÓS I.–VICZIÁN J. (szerk.): *Magyar Katolikus Lexikon III.*, Budapest, Szent István Társulat, 1997, 223.
- ◆ ÉLESZTŐS L.–ROSTÁS S. (szerk.): *Magyar Nagylexikon VII.*, Budapest, Magyar Nagylexikon Kiadó, 1998, 428.
- ◆ HORVÁTH J.: *Az irodalmi műveltség megoszlása*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1935.
- ◆ HORVÁTH J.: *A magyar irodalmi műveltség kezdetei*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1988.

- ◆ KARDOS T.: *A magyarországi humanizmus kora*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1955.
- ◆ KISS L.: *Földrajzi nevek etimológiai szótára*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1980.
- ◆ KLANICZAY T. (szerk.): *A magyar irodalom története I. – A magyar irodalom története 1600-ig*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1964, 143–145.
- ◆ KŐSZEGHY P.–TAMÁS Zs. (szerk.): *Magyar művelődéstörténeti lexikon II. – Középkor és kora újkor*, Budapest, Balassi Kiadó, 2004, 387–388.
- ◆ MÉSZÖLY G.: *Ómagyar szövegek nyelvtörténeti magyarázatokkal*, Budapest, Tankönyvkiadó, 1956.
- ◆ SZEGEDY-MASZÁK M. (szerk.): *A Magyar irodalom története I. – A kezdetektől 1800-ig*, Budapest, Gondolat Kiadó, 2007, 155.
- ◆ VOLF Gy.: *Régi magyar codexek – Érdi codex I–II*. Nyelvemléktár 4–5., Budapest, Magyar Tudományos Akadémia, 1876.

## Egyházi bírászkodás ma, a reformáció szemszögéből

Ez a tanulmány a reformáció 500. évfordulójának évében született. Ez a kerek évforduló is kötelez bennünket arra, hogy teológiánkat, egyházunk jogi berendezkedését, jogalkotását és jogalkalmazását is górcső alatt vizsgáljuk, és feltegyük a kérdést, hogy megfelelnek-e a reformátori alapelveknek, azon belül is a *Sola Scriptura* elvnek.

Tanulmányom címe: *Egyházi bírászkodás ma, a reformáció szemszögéből (Ecclesiastical Arbitration today from the Reformation's Perspective)*. A hatályos, többször módosított egyházi bírászkodásról szóló 2000. évi I. törvényt vizsgálom abból a szempontból, hogy megfelel-e a reformáció egyik alapelveinek: a *Sola Scriptura*, azaz *Egyedül a Szentírás* alapelveinek.

Újra és újra napirendre kerül a kérdés, szükség van-e új törvényre az egyházi bírászkodással kapcsolatosan. Pascal azt mondja, hogy „[m]inden jó élet-szabály megtalálható e világon; csak éppen nem alkalmazzuk őket”.<sup>1</sup> Úgy gondolom, hogy ez igaz az egyházi jogszabályokra is. Alkalmazni kellene azokat, mindenkire, egyenlő mértékben, mégpedig a *Sola Scriptura* elvét figyelembe véve.<sup>2</sup> Mit jelent ez a témánkra vonatkozóan? Azt, hogy ha az egyházi bírászkodásról szóló törvényünk preambuluma kimondja azt, hogy az egyházi fegyelmezés nemcsak jogi munka, hanem pásztori szolgálat, akkor ezt a gyakorlatban alkalmazni is kellene. Az egyházi fegyelmezés megtorló gyakorlata helyett több energiát kellene fordítani az egyházi fegyelmezés pásztori vonásainak a kialakítására és „begyakorlására”. Alapvető jogelv kellene hogy legyen az, hogy embertelen, a világi jogszabályoknál szigorúbb jogszabályokat nem hozunk, és nem alkalmazunk az egyházon belül.

A Magyarországi Református Egyház egyházi bírászkodásról szóló többször módosított 2000. évi I. törvény több érdekes kérdést vet fel a mai jogalkalmazók számára. A területi és időkorlát miatt három dologra térek ki: a hatalmi ágak elválasztásának kérdésére, az egyházi bírák képesítési követelményére, valamint a 80. § (2) *bekezdés* elemzésére.

<sup>1</sup> PASCAL: Gondolatok, 125.

<sup>2</sup> Sajnos sok esetben az a tapasztalat, hogy az egyházi jogi jellegű szabályok alkalmazása meglehetősen heterogén képet fest nemcsak az egyházkerületek, hanem az egyházmegyék vonatkozásában is.

## 1. A hatalmi ágak elválasztásának kérdése

Az egyházjogban állandóan visszatérő kérdés a hatalmi ágak elválasztásának problémája. Szembesülünk ezzel a Zsinat működése során is. Hiszen a hatályos szabályozás szerint a Zsinat „a Magyarországi Református Egyház törvényhozó és legfőbb intézkedő testülete”.<sup>3</sup> Azaz a törvényhozás és a végrehajtás összefonódik a hatályos szabályozásunk szerint. Ugyanezt láthatjuk az egyházi bíraskodásnál is, ahol az egyházmegyei, egyházkerületi, illetve zsinati bíraskodásnál az adott szintű bíróságok elnökségét az azon a szinten található egyházmegyei, egyházkerületi és zsinati elnökség adja. Tehát ebben az esetben is a két hatalmi ág – a végrehajtó és igazságszolgáltató – teljes mértékben összefonódik.

A helyzetet tovább bonyolítja az, hogy a hatályos egyházi bíraskodásról szóló törvény kétféle eljárástípust különböztet meg: a kisebb súlyú – fegyelmi vétséget el nem érő – vétségek esetén lefolytatott eljárást,<sup>4</sup> valamint magát a fegyelmi eljárást.<sup>5</sup>

A kisebb súlyú vétségek esetén az eljárás lefolytatása az Elnökség jelenlétében, illetve a lelkésztestület jelenlétében történik. A fegyelmi eljárásnál azonban a Bíróság Elnökségének csak az eljárás megindítása a feladata.

A gyakorlatban ez a két eljárástípus teljesen összezsúszik. Előfordul, hogy megindítva a fegyelmi eljárást, a Bíróság Elnöksége mind a két eljárást lefolytatja az eljárás alá vont személlyel szemben. Az Egyházmegye Elnöksége lefolytatja a bizonyítási eljárást, amit egyébként a jogtanácsosnak kellene megtennie. Ez teljességgel szabálytalan és komoly eljárási hibának minősül, ami a határozat megtámadhatóságát jelenti.

Elmondható, hogy mind a kisebb súlyú vétségek esetén, mind a fegyelmi eljárásban a Bíróság Elnöksége (esperes, egyházmegyei gondnok vagy kibővített elnökség) folytatja le azokat a bírói tevékenységeket, amelyeket a közigazgatási hatalmi ág képviselőjének nem volna szabad megtennie. Úgy gondolom, hogy a hatalmi ágaknak ez az összemosása semmiképpen nem szolgálja az Isten dicsőségét, felebarátaink javát és a jogszerűséget az egyházi eljárásainkban.

Azonban az kétségtelen tény, hogy az egyházjogi irodalomban hosszú múltra nyúlik vissza a hatalmi ágak elválasztásának a kérdése, illetve ennek az elvnek az alkalmazásának a lehetősége. Az egyházjog tudományán belül a ki-

<sup>3</sup> A Magyarországi Református Egyház alkotmányáról és kormányzatáról szóló 1994. évi II. tv. 131. §-a.

<sup>4</sup> A Magyarországi Református Egyház egyházi bíraskodásról szóló többször módosított 2000. évi I. törvény 26–28. §-ai.

<sup>5</sup> Uo., 35–85. §-ok.

sebbség képviseli azt az álláspontot, amit Bruckner Győző a következőképpen fogalmazott meg: „A Montesquieu-i elv távol áll az egyháztól. A szakszerűség szempontjai pedig egyenesen megkívánják a közigazgatásnál az egyházjogi, a bírászkodásnál pedig a közigazgatási ismereteket. Ami végül a célszerűségi kívánalmat illeti, a közigazgatás és a bírászkodás elválasztása azért nem kívánatos, mert az egyházi bíróságok elé kerülő ügyek túlnyomó többsége közigazgatási ügy, amelynek helyes megítélésére elsősorban is a közigazgatást vezető tisztviselők hivatottak.”<sup>6</sup> Azonban ezzel ellentétes álláspontot képvisel Boleratzky Lóránd, amikor így fogalmaz: „Elvileg mindenképpen el kell ismernünk a hatalmi ágak törvényhozói, közigazgatási és bírászkodási területekre történő elkülönítésének szükségességét a gyakorlati életben megfelelő korrekciók alkalmazásával.”<sup>7</sup> Hasonló álláspontot képvisel Szathmáry Béla,<sup>8</sup> valamint jómagam is.

## 2. Az egyházi bírák képesítési követelményei

A hatályos szabályozás semmiféle speciális képesítési feltételt nem ír elő az egyházi bírói tisztséggel kapcsolatosan, kivéve a zsinati bírakat. „A Zsinati Bíróság tagjaul azonban csak kiemelkedő elméleti felkészültséggel és gyakorlati tapasztalatokkal bíró lelkészeket, teológiai tanárokat, világi tagnak lehetőleg bírakat, ügyészeket, ügyvédek és a jogtudomány művelésében kiemelkedő tudósokat kell jelölni és megválasztani.”<sup>9</sup> A törvény a zsinati bíróságokat kivéve, csak lelkészi vagy jogászi végzettséget kíván meg e felelősségteljes munka betöltéséhez. Összehasonlítva ezeket a képesítési feltételeket a világi bíróságokon dolgozó bírói képesítési követelményekkel,<sup>10</sup> úgy gondolom, nyugodtan kimondhatjuk, hogy az egyházi bíróságok tekintélyét ez a szabályozás teljes mértékben lealacsonyítja. Nem azt mondom, hogy teljes mértékben a világi, civil szabályozást kellene követnünk, de azt igen, hogy az egyházi bírászkodásban részt vevő egyházi, illetve világi bíróknak speciális képzésre és végzettségre lenne szükségük. Önmagában a lelkészi vagy a jogi diploma megléte szükséges, de nem elégséges feltétel. Olyan lelkészeknek kellene a bíróságokban ülniük, akiknek legalább valamilyen általános rálátásuk van a jog világára. Valamint olyan jogászoknak, akiknek egyházjogi szakismereteik is vannak.

<sup>6</sup> BRUCKNER: A magyarhoni evangélikus egyházjog fejlődésének legújabb vezérelvei, 33.

<sup>7</sup> BOLERATZKY: Magyar Evangélikus Egyházjog, 34.

<sup>8</sup> SZATHMÁRY: Magyar Egyházjog, 199.

<sup>9</sup> 2000. évi I. törvény 12. § (3) bekezdés.

<sup>10</sup> 2011. évi CLXII. törvény a bírák jogállásáról és javadalmazásáról.

### 3. A 2000. évi I. törvény 80. § (2) bekezdés megtorló jellege

A címben idézett szakasz így szól: „A bíróság elnökségének a tudomásszerzést követően haladéktalanul, hivatalból meg kell indítani a fegyelmi eljárást, és ezzel egyidejűleg intézkedni kell a lelkész szolgálatból való felfüggesztéséről, ha a lelkész házassága felbontása iránt eljárást kezdeményezett, vagy ellene ilyen eljárást tettek folyamatba, illetve házastársától 3 hónapnál hosszabb ideje külön él.”

A jogalkotó a lelkészek körében is egyre inkább szaporodó válások visszaszorítása végett szigorította a szabályozást. 2012. november 16-a óta van hatályban a fent idézett törvényi passzus. Az egyházi bíróság a lelkészek esetén a házasság felróható felbontását fegyelmi vétségként kezeli. Azonban honnan tudja egy (speciális) képesítéssel nem rendelkező személy, hogy egyáltalán mit jelent a felróhatóság fogalma? Ezt nem lehet elvárni valamiféle speciális képzés nélkül. Ez a törvényi rendelkezés több ponton is ellenkezik nemcsak a Magyarországi Református Egyház alkotmányával, hanem ellentétes az állami jogszabályokkal és a nemzetközi emberi jogokat deklaráló egyezményekkel is.

A hatályos szabályozás már a házastársak három hónapnál hosszabb idejű különélését, illetve a bontókereset (lelkész részéről történő) beadását is fegyelmi eljárás megindítására alkalmas oknak nevesíti. Mi ez, ha nem prejudicatio? A jogalkotó ezzel a szabályozással tulajdonképpen nem a házasság felróható felbontását, hanem magát a házasság lelkész részéről indítványozott felbontását szankcionálja. Az egyházi jogi szabályozás semmit nem törődik olyan alapvető büntetőjogi alapelvekkel, mint az ártatlanság véelme és a kétszeres értékelés tilalmának az elve (*ne bis in idem*).

Az egyébként is teljesen „kikészült”, a válópert „végigszenvedő” lelkészt még inkább megterhelni és kitenni az egyházi bírósági eljárás „gyötrelmeinek”, és mindezek fölébe még az egzisztenciáját biztosító – és mielőbbi gyógyulását elősegítő – lelkészi szolgálatától is megfosztani teljes mértékben embertelen, jogtalan és istentelen is. Véleményem szerint ez a fajta szabályozás a XXI. században teljesen elfogadhatatlan. Nem a házassági kötelék meggyengítése és a válások támogatása a célo, hanem csupán felhívni a jogalkotó figyelmét arra a köztudomású és szociológiai vizsgálatok által is alátámasztott tényre,<sup>11</sup> „hogy a házastársak mindketten 100-100 százalékban felelősek a kapcsolat alakulásáért a megismerkedéstől kezdve az estleges válásig”.<sup>12</sup> Ezt felismerte a világi jogalkotás. „Az Új Ptk. is távolodni látszik a »bontó ok-kutató«, a házasság megromlásában »hibás« felet látó és őt »családjogi büntetéssel« sújtani akaró szemlélettől.”<sup>13</sup>

<sup>11</sup> FÖLDHÁZI: Az első házasság felbomlása, 85.

<sup>12</sup> BOGNÁR–TELKES: A válás lélektana, 164.

<sup>13</sup> PÁL: Tényállások a házassági bontóperben, 23.



Akkor a hatályos szabályozás miért csak a lelkészt bünteti? Erre a kérdésre nem lehet a választ elütni azzal, hogy a másik (nem lelkész) félre nincs ráhatásunk. Még a vétkes lelkész esetén is az Egyháznak szolidárisnak kellene lennie a lelkészével szemben, és védenie kellene.

Azt látjuk, hogy amíg a világi jogalkotás és a legkonzervatívabbnak számító római katolikus egyház a válások terén egyre megengedőbb szabályokat hoz,<sup>14</sup> addig a Magyarországi Református Egyház a lelkészek válását javarészt egyházfegyelmi eszközökkel próbálja megoldani. Ez teljes mértékben elfogadhatatlan, semmilyen formában alá nem támasztható, sem a Szentírásból, sem az egyházi, illetve az állami törvényekből. Ennek a szakasznak a hatályos törvényből való kivétele mindenképpen indokolt és szükséges lenne.

Továbbá újra kellene gondolni az egyházjog, az egyházi bírászkodás, az egyházi fegyelmezés célját. Érdemes lenne megtanulni azt a világi büntetőjog-tudománytól, hogy a büntetőjog mindig *ultima ratio*, azaz a legvégső megoldás. Ezt a fajta büntetőjogi alapelvet az egyházi fegyelmezés területén is alkalmazni lehetne, és beépíteni ezen szakasz helyett például egy mediációs lehetőség kötelező igénybevételét a Református Házasság- és Családgondozó Intézet közreműködésével.

Nem kérdés, hogy a válások magas száma valamit nagyon hangosan jelez. Azt, hogy baj van az emberrel. Az egyházon belül is. Ezt azonban, véleményem szerint, semmiképpen nem a szigorúbb egyházjogi szabályozással, hanem a krisztusi elveken alapuló, a római katolikus egyházban és a hatályos világi családjogi szabályozásban is megjelenő emberségesebb szabályozással lehet kezelni. Különösen is az egyház berkein belül, ahol az egyház bírói hatalmának nemcsak jogszerűnek, hanem lelkigondozói jellegűnek és emberségesnek is kellene lennie. A gyógyulást és a megoldást nem az egyházjog tudománya fogja elhozni, de a hatályos szabályozás ne betegébbé és nehezebbé tegye az életet, hanem segítse elő a teljes testi-lelki gyógyulást és a helyreállást.

## Bibliográfia

- ♦ BOGNÁR G.–TELKES J.: *A válás lélektana* (második kiadás), Budapest, Haas & Singer, 1994.
- ♦ BOLERATZKY L.: *Magyar Evangélikus Egyházjog II. rész*, Budapest, Ordass Lajos Baráti Kör, 1998.
- ♦ BRUCKNER GY.: *A magyarhoni evangélikus egyházjog fejlődésének legújabb vezérelvei az 1934–1937-iki egyházi törvényekben*, Budapest, Stephaneum Nyomda, 1941.

<sup>14</sup> Ferenc pápa *Mitis Iudex* kezdetű motu proprioja.

- ◆ *Ferenc pápa Mitis Iudex kezdetű motu proprioja*, digitális hivatkozás, elérhető: <http://www.magyarokurir.hu/vatikan/ferenc-papa-mitis-iudex-kezdetu-motu-proprioja>, letöltés dátuma: 2016. április 19.
- ◆ FÖLDHÁZI E.: Az első házasság felbomlása – eseménytörténeti elemzés, in *Demográfia* 51/1. (2008), 85.
- ◆ PÁL SZ.: *Tényállások a házassági bontóperben – A sehova kapuja?*, in *Családi Jog* XIV/1. (2016. március), 23.
- ◆ PASCAL B.: *Gondolatok*, Fordította Pődör László, Budapest, Lazi, 2005.
- ◆ SZATHMÁRY B.: *Magyar egyházjog*, Budapest, Századvég, 2004.

## Az anyakirálynő fogalma és státusza az ókori Izraelben

Az elmúlt évtizedekben egyre több külföldi biblikus kutató ismerte fel, hogy az Ószövetségben a királyság intézményének kutatása kapcsán a királyok személye mellett az anyakirálynőkre is érdemes figyelmet fordítani. Hazánkban e téma kutatása háttérbe szorul<sup>1</sup> – a szerző tudomása szerint nem készült célzottan erről a témáról szakcikk vagy monográfia; ezért szükségszerű, hogy bemutatásra kerüljön egy tanulmány keretében az anyakirálynő fogalmával és státuszával foglalkozó jelentősebb külföldi biblikus szakirodalom.

Az anyakirálynő héber megfelelője a גְּבִירָה 'úrno', 'királynő', 'anyakirálynő' terminus, amelynek jelentését el kell különíteni a מְלִכָּה '(idegen) királyné', '(idegen) királynő', שֵׁנֵל 'idegen (anya)királynő' és a שָׂרָה 'nemes nő', 'hercegnő' szavakétól. Jelen tanulmány az előbb említett héber szavak jelentésének, illetve előfordulási helyeinek a vizsgálatán keresztül igyekszik feltárni az anyakirálynő fogalmával és státuszával foglalkozó legfontosabb elképzeléseket.

### 1. מְלִכָּה – (idegen) királyné, királynő

A מְלִכָּה terminus a מֶלֶךְ 'király' szó női alakja, amely 35 alkalommal szerepel az Ószövetségben, és leggyakrabban egy idegen király feleségét vagy a király feleségét, a királynét jelöli, de jelölhet idegen királynőt is.<sup>2</sup>

A מְלִכָּה szó talán legérdekesebb előfordulási helye az 1Kir 10 // 2Krón 9-ben található, ahol 8 alkalommal Sába királynőjére utal. Sába királynője az egyetlen olyan királynő, akit a Héber Biblia függetlennek ábrázol, ezért is szerencsésebb talán a királyné helyett királynőnek fordítani itt a מְלִכָּה szót. A bibliai leírás szerint Sába királynője valószínűleg egy gazdag arab ország felett

<sup>1</sup> Ezt az állítást jól igazolja az a tény is, hogy a legjelentősebb református lexikonban, a Keresztény Bibliai Lexikonban a „királynő” címszó alatt csak egy nagyon rövid leírást találunk. Lásd NAGY: Királynő, 52–53. „Anyakirálynő” címszó pedig nincsen a Keresztény Bibliai Lexikonban, s az „anya” címszó alatt is csak egy mondatban kapnak figyelmet az anyakirálynők. Vö. DÁNYI: Anya, 92–93.

<sup>2</sup> BROWN–DRIVER–BRIGGS: The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon, 573; KOHLENBERGER–SWANSON: The Hebrew-English Concordance, 976–977; NEL: מֶלֶךְ, 956–957.

uralkodhatott, és azért ment Izraelbe, hogy Salamon bölcsességét találós kérdésekkel próbálja meg.<sup>3</sup> Claudia Camp szerint Sába királynője a bölcsesség női alakját, az ún. 'Lady Wisdom'-ot testesíti meg, narratív formába öntve.<sup>4</sup> Sába királynőjének látogatása Isten korábbi ígérését tölti be, miszerint olyan gazdagságot, dicsőséget és természetesen bölcsességet ad Salamonnak, hogy nem lesz hozzá fogható senki a királyok között (1Kir 3,13).<sup>5</sup>

A מְלִכָּה szó másik fontos előfordulási helye az Eszter könyvében található, ahol 27 alkalommal szerepel: Eszter királynéra vonatkozólag 18 esetben, Vastira 8 alkalommal és egyszer általános értelemben. Eszter tekintélyes szerepet tölthetett be Ahasvérós királyi udvarában, mivel Vasti királyné helyére léphetett. Eszter a perzsa diaszpórában élő zsidók különös hőse volt, hiszen nő léte megmentette népét azzal, hogy Istentől kapott talentumait, szépségét és bölcsességét jóra használta.<sup>6</sup>

A מְלִכָּה szó még az Énekek énekében is megjelenik, de ott többes számban kétszer is (Énekek 6,8.9) arra vonatkozólag, hogy a királynék és a másodfelek szépsége sem hasonlítható a szerző kedvesének gyönyörűségéhez.<sup>7</sup>

A מְלִכָּה terminus egy érdekes változatára bukkanhatunk a Jeremiás könyvében (7,18; 44,17.18.19.25). A מְלִכָּת הַשָּׁמַיִם, vagyis az 'ég királynője' kifejezés jelenik meg ezekben a versekben. Ez az istennő csak a Jeremiás könyvében tűnik fel. Ennek az istennőnek az imádatában valószínűleg a nők játszhattak vezető szerepet, mivel ők Susan Ackerman szerint kiszorultak a nyilvános, hivatalos vallás gyakorlásából, így az otthonokban folyó népi vallásosság keretei között jutottak vezető szerephez. De nemcsak a nők imádták az ég királynőjét, hanem a gyerekek, a férfiak, a vezetők, sőt még a királyok is (Jer 44,17). Az ég királynője személyét illetően nincs konszenzus a bibliatudósok között. Kittel a mezopotámiai istennőhöz, Istárhoz hasonlítja; Albright a nyugati sémi istennőhöz, Anáthoz. Sokak szerint az Izraelt ért kánaáni hatások miatt Astórettel, vagy görög nevén Astartéval azonosítható. Dahood ezzel szemben azt feltételezi, hogy Sapsut takarhatja. A legújabb álláspont szerint viszont

<sup>3</sup> SCHEARING: Queen, 584.

<sup>4</sup> CAMP: 1 and 2 Kings, 108. Idézi DEAL: Divine Queenship, 8. A bölcsesség női alakjáról lásd GOFF: The Personification of Wisdom, 128–154.

<sup>5</sup> FONTAINE: Queen of Sheba, 270; SZALKAY: Sába királynője, 447. A salamoni uralkodás időszaka aranykorként való megítélésének kortörténeti háttéréről lásd: HODOSSY-TAKÁCS: Mikor az ezüstöt semmibe sem nézték, 235–247; HODOSSY-TAKÁCS: Hatalomgyakorlás és annak visszhangja, 143.

<sup>6</sup> KOC SIS: Eszter, 420; VLADÁR: Vásti, 685. A női szépség negatív és pozitív megjelenési formáiról lásd KŐSZE GHY: The Female Body, 44–45; BALLA: „Pillars of Gold on a Silver Base”, 155–172.

<sup>7</sup> A női szépség az Ószövetségben negatív és pozitív módon is megjelenhet, de Kőszeghy Miklós szerint az Énekek énekében pozitív formában szerepel. Ez a pozitív előjel pedig a női test hellenista szemléletével hozható összefüggésbe. Vö. KŐSZE GHY: The Female Body, 45.

nem csupán egy istennőt lehet felismerni az ég királynője személyében, hanem legalább kettő karaktere olvad egybe benne: a keleti sémi Istáré és a nyugati sémi Astartéé. Hodossy-Takács Előd ezzel szemben úgy véli, hogy az ég királynőjének tisztelete egy speciális, párhuzam nélküli júdai kultusz lehetett a Kr. e. 7–6. században.<sup>8</sup>

A מְלִכָּה szó összefüggésében meg kell hogy említsük az arám מְלִכָּה terminust is, amely kétszer fordul elő az Ószövetségben; mindkét alkalommal a Dán 5,10-ben. Bélsaccar király lakomájának történetében jelenik meg a királyné, amikor a falra festett írást senki sem tudja elolvasni. A királyné javasolja Bélsaccarnak, hogy hozassa magához Dánielt, mert ő képes megfejteni a rejtélyes írást. A מְלִכָּה szó feltehetőleg itt nem a 'király felesége' értelemben szerepel, hanem az anyakirálynőt jelöli. A szövegben több utalás is található erre nézve. Egyrészt a király feleségei és ágyasai együtt mulatoztak Bélsaccarral, az anyakirálynő viszont nem; hiszen ő csak akkor jelent meg, amikor meghallotta, hogy mi történt a lakomán. Másrészt a szöveg alapján úgy tűnik, a királynénak szabad bejárása volt a királyhoz, amely privilégium az ókori közel-keleti udvari protokoll mentén az anyakirálynői funkcióhoz tartozott.<sup>9</sup>

Összegzésképpen elmondható, hogy a מְלִכָּה terminus általánosabb jelentésű: egy király idegen feleségére vagy egy idegen királynőre utalhat. Ezzel szemben az arám מְלִכָּה terminus specifikusabb tisztséget és intézményt takarhat: idegen *anyakirálynőt* jelenthet.<sup>10</sup>

## 2. שֶׁגַל – idegen (anya)királynő

A következő héber terminus, amelyet fontos megvizsgálni, a שֶׁגַל, amely csupán kétszer fordul elő az Ószövetségben, mindkét alkalommal egyes számban: a Zsolt 45,9-ben és a Neh 2,6-ban. Arám megfelelője többes számban is megtalálható a Dán 5,2.3.23-ban. Érdekes, hogy a שֶׁגַל héber szó nem fordul elő hímnemű alakban. Ez azért is különös, mert a מְלִכָּה-nak és a מְלִכָּה-nak is van hímnemű párja. A שֶׁגַל szó eredete sem teljesen tisztázott; lehetséges, hogy a שֶׁגַל igéből származik, amely 'megerőszkolni', 'elrabolni' jelentés-

<sup>8</sup> ACKERMAN: Queen of Heaven, 703; SCHMITZ: Queen of Heaven, 586–588; DEAL: Divine Queenship, 10–11; HODOSSY-TAKÁCS: Kortörténeti tanulmányok, 52–56; VARGA: Hűtlen asszonyok, 39–41; IMRE: Ég királynője, 312; HODOSSY-TAKÁCS: A család teológiája, 63; KARASSZON: A női princípium megtapasztalása, 187–199.

<sup>9</sup> KRAEMER: Dan 5:10–12, 341–342.

<sup>10</sup> Ezen a ponton fontos két megjegyzést tenni: 1. Az 'idegen' jelző a nem Izrael népéből való vagy a nem Izraelben élő, uralkodó királyné, királynőre vagy anyakirálynőre vonatkozik. 2. A királynő és az anyakirálynő közötti lényegi különbségre a következőkben részletesen is kitérünk.

sel bír.<sup>11</sup> Caquot úgy gondolja, hogy a héber  $\text{לַשֶׁט}$  szó idegen királynőt jelent, és közös eredete lehet a palmürai feliratokon található  $\text{לַשֶׁט}$  istennő nevével. Az említett tudós szerint az istennő nevét személynévként is használták, 15 példát talált erre a feliratokon. Caquot azt állítja, hogy  $\text{לַשֶׁט}$  istennő alakja összefüggésbe hozható Istárral, az ég királynőjével, Artemisszel, Aphroditével és más istennőkkel is. Érdekesség, hogy a héber szókészletben egészen a perzsa időszakig nem fordul elő ez a szó. Cooke szerint a Kr. e. 5. századi Témából származó arám feliratok alapján Aserával azonosítható  $\text{לַשֶׁט}$  istennő.<sup>12</sup>

A Neh 2,6-ban Artahasztá király feleségét nevezi a Biblia  $\text{לַשֶׁט}$ -nak. A királynéről csak annyit mond a szöveg, hogy a király mellett ült, miközben Nehémiás megkérte Artahasztát, hogy hadd utazzon Jeruzsálembe, hogy felépítse a város falát. Valószínűleg ez a királyné Damaspia lehetett (Kr. e. 424-ben halt meg) vagy egy alsóbbrendű feleség. Damaspia az egyetlen ismert felesége Artahasztának. Damaspia perzsa nemes családból származhatott, és férje halálát követően anyakirálynőként jelenik meg annak ellenére, hogy halála megelőzi fia trónra lépését. Caquot szerint ezért a  $\text{לַשֶׁט}$  szó idegen anyakirálynőnek is fordítható.<sup>13</sup>

A  $\text{לַשֶׁט}$  másik előfordulási helye a 45. zsoltárban található, ahol szintén a király mellett, egészen pontosan a jobbán ül a  $\text{לַשֶׁט}$ -nak nevezett személy. Caquot szerint a  $\text{לַשֶׁט}$  egy akkád szóból (*saekalli* – 'palotából származó') ered, és lehetséges, hogy a sokkal régebbi  $\text{גְּבִירָה}$  (anyakirálynő) szót helyettesítette.<sup>14</sup> Számos tudós viszont nem ért egyet azzal, hogy a Zsolt 45,9-ben szereplő  $\text{לַשֶׁט}$  terminus anyakirálynőt jelent. Véleményük szerint csupán a király feleségére utal. Pedig az 1Kir 2,19-ben Betsabé is fia, Salamon jobbán ült. De ha Caquot-nak van igaza, és a  $\text{לַשֶׁט}$  héber szónak és  $\text{לַשֶׁט}$  istennő nevének közös eredete van, akkor azt is feltételezhetjük, hogy Aserát képviselte az anyakirálynő a szent házassági rituáléban.<sup>15</sup>

A két említett előfordulási helyen kívül van még egy lehetséges előfordulási helye a  $\text{לַשֶׁט}$  terminusnak, mégpedig Debóra énekében. Susan Ackerman szerint ugyanis a Bír 5,19–21 alapján kijelenthető, hogy Sisera egy kánaánita király volt, és így a Bír 5,28–30-ban szereplő anyja anyakirálynő lehetett. Susan Ackerman Roland de Vaux-val egyetértésben úgy véli, hogy a Bír 5,30-ban

<sup>11</sup> WILLIAMS:  $\text{לַשֶׁט}$ , 45; BROWN–DRIVER–BRIGGS: The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon, 993.

<sup>12</sup> DEAL: Divine Queenship, 14–17.

<sup>13</sup> ESKENAZI: Queen, Wife of Artaxerxes, 286–287; DEAL: Divine Queenship, 17–18.

<sup>14</sup> Stephanie Dalley szerint szoros kapcsolat lehetett AsszírIA és Júda között Uzzijjá uralkodásától Manassé uralmáig. Véleménye szerint ezt bizonyíthatják az asszír levelek, adminisztratív jellegű szövegek és a ninivei palota szobrai mellett a nimrudi asszír királynéi sírok is. Az asszír királynék ugyanis valószínűleg héberek lehettek, mivel héber nevük volt (Yabá és Ataljá). Lásd DALLEY: Recent Evidence from Assyrian Sources, 387–401.

<sup>15</sup> ACKERMAN: The Queen Mother and the Cult, 400; DEAL: Divine Queenship, 19.

található שָׁלַל héber szó valójában שָׁגַל-nak olvasandó. Ackerman állítását arra alapozza, hogy a késő bronzkorban az ugariti és föníciai anyakirálynők a király távollétében uralkodhattak.<sup>16</sup>

### 3. שָׂרָה – nemes nő, hercegnő

A שָׂרָה szó előtt már csak egy terminus maradt, amelyet szükséges megvizsgálnunk, nevezetesen a שָׂרָה szó, amely a Brown–Driver–Briggs-féle *Hebrew and English Lexicon* szerint nemes nőnek vagy hercegnőnek fordítható.<sup>17</sup> Mindössze ötször fordul elő az Ószövetségben. Megjelenik például a Bír 5,29-ben és a JSir 1,1-ben. Az előbbi versben udvarhölgyre vonatkozik a szó, az utóbbiban úrnőre. Az 1Kir 11,3-ban Salamon 700 főrangú feleségét is שָׂרָה-nak nevezi a Biblia, az Eszt 1,18-ban pedig perzsa és mőd nemes asszonyokat jelöl a שָׂרָה terminus. Az Ézs 49,23-ban, Ézsaiás látomásában idegen királyok főrangú feleségei lesznek az izraeliták dajkái.<sup>18</sup> Érdekes, hogy a szoptatós dajka képe Aserához köthető. Ugariti elefántcsont domborműveken gyakran ábrázolják a királynékat Asera istennő megtestesítőiként kisfiúk szoptatása közben.<sup>19</sup>

### 4. גְּבִירָה – úrnő, királynő, anyakirálynő

A גְּבִירָה terminus a גבר igéből származik.<sup>20</sup> A גְּבִירָה szónak nincs rokon megfelelője más sémi nyelvben, de vannak olyan terminusok, amelyek hasonló jelentéssel bírnak. Bin-Nun szerint a hettita *tawananna* kifejezés is ilyen lehet.<sup>21</sup> Gordon pedig úgy véli, hogy az ugariti *rbt/rabitu* terminussal állítható még párhuzamba a גְּבִירָה szó, amely szintén anyakirálynőt jelent, és gyakran használatos Asera megnevezésére.<sup>22</sup>

A גְּבִירָה terminus mindössze 13-szor fordul elő az Ószövetségben.<sup>23</sup> Az 1Móz 16-ban háromszor tűnik fel: mind a háromszor Sárára, akkori nevén Szárajra vonatkozik, és úrnőt jelent. Hágár és Sára viszonyára utalhat: a szol-

<sup>16</sup> DE VAUX: *Ancient Israel*, 119; ACKERMAN: *Warrior, Dancer, Seductress, Queen*, 133.

<sup>17</sup> BROWN–DRIVER–BRIGGS: *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*, 979.

<sup>18</sup> KOHLENBERGER–SWANSON: *The Hebrew-English Concordance*, 1519.

<sup>19</sup> DEAL: *Divine Queenship*, 21.

<sup>20</sup> Jelentései galban: erősnek, hatalmasnak lenni, kitűnni, kiemelkedni, előljárónak lenni; híflben erőssé tenni; hitpaélben: magát erősnek, fejebbvalónak, büszkének mutatni. Lásd WAKELY: גבר, 806.

<sup>21</sup> BIN-NUN: *The Tawananna in Hittite Kingdom*, 74.

<sup>22</sup> GORDON: *Ugaritic RBT/RABITU*, 127–132; HAMILTON: גְּבִירָה, 801.

<sup>23</sup> KOHLENBERGER–SWANSON: *The Hebrew-English Concordance*, 347.

gáló és úrnője közötti viszonyra.<sup>24</sup> Ilyen értelemben előfordul még a 2Kir 5,3-ban, ahol Naámán feleségét nevezi így szolgálólánya. A Péld 30,23-ban és az Ézs 24,2-ben is úrnőt jelent a גְּבִירָה szó. Tehát a 13-ból 7-szer úrnő jelentéssel bír; egyszer pedig idegen királynéra vonatkozik, az egyiptomi fáraó feleségére, Tahpenészre (1Kir 11,19). Tahpenészről a Szentírásen kívül nem találunk más feljegyzést. Ez megnehezíti a dolgunkat abban a tekintetben, hogy eldöntsük, anyakirálynő volt-e Tahpenész, vagy csupán a fáraó felesége.<sup>25</sup>

A גְּבִירָה kutatásunk szempontjából legfontosabb jelentése az anyakirálynő. Az 1Kir 15,13-ban és a 2Kron 15,16-ban Maakára vonatkozik, akit Ászá megfosztott anyakirálynői méltóságától, mivel undorító bálványt csináltatott Asera tiszteletére. A 2Kir 10,13-ban pedig Jéhú Ahazjának, Júda királyának testvéreivel találkozik, és azok elmondják neki, hogy a király fiai és az anyakirálynő fiai köszöntésére indultak. Az anyakirálynő valószínűleg Jezabel lehetett. Hobbs érdekes feltételezést közölt a Királyok 2. könyvéhez írt kommentárjában. A feltételezés így szól: Lehetséges, hogy akikkel Jéhú találkozott, nem Ahazjá vér szerinti fiai voltak, hanem a katonái, és ebből az is következhet, hogy az anyakirálynőnek is lehettek katonái.<sup>26</sup>

A másik két előfordulási hely a Jeremiás 13,18-ban és a 29,2-ben van. A 29,2-ben lévő גְּבִירָה feltehetőleg Jójákín király anyja, Nehustá. A 13,18-ban is valószínűsíthetően róla van szó, de nem zárható ki Hamútal sem. Az első versben még csak figyelmezteti Jeremiás a királyt és az anyakirálynőt, hogy alázkodjanak meg Isten előtt, mert különben leesik fejükről ékes koronájuk, és fogságba kerülnek.<sup>27</sup> A második említett versben pedig már tényként közli, hogy a király és az anyakirálynő fogságban van. Fontos felhívni a figyelmet az utolsó három említett versben a király és az anyakirálynő együttes említésére. Solvang szerint ez azt jelzi, hogy az anyakirálynők rendelkeztek valamiféle hatalommal. Solvang *A Woman's Place is in the House* című monográfiájában azt is megállapítja, hogy vélhetően mindenki előtt ismeretes volt a גְּבִירָה tisztsége és személye, hiszen nem találkozunk olyan bibliai verssel, mely azt magyarázná, hogy pontosan mit is jelentett גְּבִירָה-nak lenni. Solvang azt is megjegyzi, hogy a גְּבִירָה terminus mind politikai, mind kultuszi kontextusban megtalálható.<sup>28</sup>

Habár csak ötször jelent a גְּבִירָה szó anyakirálynőt, nem szabad megfeledkeznünk arról a felvetésről sem, hogy nem biztos, hogy csak azok a személyek lehettek anyakirálynők, akiket גְּבִירָה-nak nevez a Biblia; ugyanis számos

<sup>24</sup> KARASSZON: Nőalakok az ősatyákról szóló elbeszélésekben, 55–56.

<sup>25</sup> HOLLIS: Tahpenes, 161.

<sup>26</sup> HOBBS: 2 Kings, 128.

<sup>27</sup> HODOSSY-TAKÁCS: A Kr. e. 6. század, 33.

<sup>28</sup> SOLVANG: A Woman's Place, 74.



király anyjának nevét vagy történetét őrizte meg az Ószövetség. 18 anyának ismerjük a nevét, ebből 15 júdai király anyja, 2 izraeli és egy még az egységes Izrael idejéből való. Három a 18-ból idegen (nem Izrael népéből való) volt (Jezábel, Naamá és Ataljá). Öt a vidékről (Cibjá, Mesullemet, Jedídá, Hamútal, Zebúddá), három Jeruzsálemből (Jóaddán, Jekoljá, Nehustá) származott, és hétről nem tudjuk, hogy honnan való volt. Ezenkívül három olyan király anyjáról is olvasunk az Ószövetségben, akik nincsenek megnevezve: a 45. zsoltárban, a Péld 31,1-ben Lemúél anyjáról és a Dán 5,10–12-ben pedig Babilónia királynőjéről esik szó.<sup>29</sup>

Ezek alapján az anyakirálynő fogalmát nehéz meghatározni, hiszen nem tudjuk biztosan, hogy csak azok voltak-e anyakirálynők, akiket גְּבִירָה-nak nevez a Biblia, vagy azok is, akiket megnevez, de nem illeti őket a גְּבִירָה terminussal. Azon is érdemes elgondolkodni, hogy csak a גְּבִירָה kifejezés jelölheti-e az anyakirálynő személyét, tisztségét, vagy esetleg a מִלְכָּה, מַלְכָּתָא, שָׂרָה, שֵׁגַל szavak is.

### A גְּבִירָה státusza

A következő két fontos kérdés, hogy milyen státusz lehetett az anyakirálynői tisztség, illetve ha volt ilyen státusz, akkor csak Júdában létezett-e vagy Izraelben is. Nehéz megválaszolni ezeket a kérdéseket, ugyanis kevés feljegyzés található az anyakirálynőkről. Az sem jelenthető ki egyértelműen, hogy csak júdai jelenség volt ez a rejtélyes pozíció, mivel két izraeli király anyját (Jezábelt és Cerúát) is megnevezi az Ószövetség.<sup>30</sup>

Ha elfogadjuk, hogy létezett ez a státusz, akkor még egy jelentős kérdés merülhet fel bennünk: mi volt az eredete ennek a méltóságnak? Molin *Die Stellung der Gebira im Staate Juda* című 1954-es tanulmányában amellel érvel, hogy Júda a hettiták hatására eredetileg matriarchális társadalom volt, s ennek eredményeképpen jöhetett létre az anyakirálynői tisztség.<sup>31</sup> Donner 1959-es *Art und Herkunft des Amtes der Königinmutter im Alten Testament* című tanulmányában is elismerte a hettita befolyást, de elutasította a júdai matriarchális társadalom létezését.<sup>32</sup> Ezekről eltérő nézetet vallott Ahlström 1963-as könyvében, amelynek címe: *Aspects of Syncretism in Israelite Religion*. Ahlström szerint az anyakirálynő az istennőt képviselhetette a termékenységi rítusokban.<sup>33</sup> Andreassen pedig Ahlströmmel ellentétben a társadalmi és

<sup>29</sup> SCHEARING: Queen, 585.

<sup>30</sup> SOLVANG: Queen, 702.

<sup>31</sup> MOLIN: Die Stellung der Gebira im Staate Juda, 161–175.

<sup>32</sup> DONNER: Herkunft des Amtes, 105–145.

<sup>33</sup> AHLSTRÖM: Aspects of Syncretism.

kultikus jellegét is elutasította az anyakirálynői tisztségnek 1983-as tanulmányában. Andreasen szerint ugyanis az anyakirálynő egyfajta tanácsadó szerepet töltött be, és személye nagyon hasonlított a Példabeszédekben található bölcsesség női alakjára, az úgynevezett „*Lady Wisdom*” személyére.<sup>34</sup> Talán helytálló is lehet ez a feltételezés, hiszen Betsabé is tanácsot próbált adni fiának, Salamonnak Adónijjá és Abiság ügyében; igaz, sikertelenül.<sup>35</sup>

Spanier 1998-as *The Northern Israelite Queen Mother in the Judean Court: Athaliah and Abi* című írásában leszögezi, hogy az anyakirálynő rendelkezett a legnagyobb hatalommal a királyi család női tagjai közül. Spanier szerint a házasság előtt megegyeztek a felek arról, hogy milyen hatalommal fog bírni a nő a királyi házban.<sup>36</sup>

Susan Ackerman *Warrior, Dancer, Seductress, Queen: Women in Judges and Biblical Israel* című 1998-as monográfiájában Ahlströmhöz hasonlóan a kultusból eredezteti az anyakirálynői státuszt. Ackerman szerint, ha a király az Istent reprezentálta a földön, akkor az anyakirálynőnek az istennőt, Aserát kellett képviselnie, s ennek eredményeképpen társadalmi, politikai feladatai is lehettek.<sup>37</sup>

Bin-Nun szintén a kultuszhoz köti a  $\text{גְּבִירָה}$  tisztség eredetét. Szerinte a hetita *tawananna* státuszhoz hasonlít. A *tawananna* egy papnő volt, aki a kultuszt vezette. Leggyakrabban a király nőtestvére vagy nénikéje lehetett, de akár a királyné is.<sup>38</sup>

Zafirra Ben-Barak 1991-es *The Status and Right of the Gebîrâ* című munkájában viszont azt állítja, hogy az anyakirálynői státuszról nem lehet egyértelműen kijelenteni, hogy létezett, mivel keveset tudunk róla; s azok, akiket a Biblia megnevez a királyok anyjaként, valószínűleg kivételes személyiségek voltak, akik kivívták maguknak a politikai befolyást.<sup>39</sup>

Az anyakirálynő fogalmáról és státuszáról nem született konszenzus a bibliatudósok körében. Ennek eredményeképpen egy új irányvonal jött létre a téma vizsgálata kapcsán: a legújabb kutatások az anyakirálynők szerepét az uralkodási formulák vizsgálatán keresztül igyekeznek feltárni.<sup>40</sup>

<sup>34</sup> ANDREASEN: The Role of the Queen Mother, 179–194.

<sup>35</sup> Betsabé kéréséről és a trónutódlásban betöltött szerepéről lásd KARASSZON: Dávid trónutódlásának története, 51.

<sup>36</sup> SPANIER: The Northern Israelite Queen Mother, 136–149.

<sup>37</sup> ACKERMAN: Warrior, Dancer, Seductress, Queen, 138–154.

<sup>38</sup> BIN-NUN: The Tawananna in Hittite Kingdom, 74.

<sup>39</sup> BEN-BARAK: The Status and Right of the Gēbirâ, 23–34.

<sup>40</sup> NA'AMAN: Queen Mothers, 479–490; BOWEN: The Quest of the Historical Gēbirâ, 597–618; SOLVANG: A Woman's Place. Hodossy-Takács Előd tanulmányában arról ír, hogy a júdai királyok uralkodási kezdő formuláiban gyakran felbukkannak az anyakirálynők nevei is, viszont az anyák megnevezése az izraeli uralkodók esetében nem feltétlenül tartozik a megkövetelt adatok közé. Lásd HODOSSY-TAKÁCS: Királyi alak és eszkatológia, 17.

## Összegzés

Összegzésképpen elmondható, hogy nehéz megtalálni a helyes irányt az anyakirálynők státuszára vonatkozó különféle nézetek között, hiszen kevés bibliai leírás áll rendelkezésre az anyakirálynőkről. A szemantikai áttekintésből viszont egyértelműen kiábrázolódik, hogy a témával foglalkozó legtöbb kutató (kivéve például Zafrira Ben-Barak) elismeri, hogy az anyakirálynői tisztség létezett Izraelben és/vagy Júdában, és fontos pozíció volt. Konszenzus azonban még nem született arról, hogy az anyakirálynőnek társadalmi, politikai vagy tanácsadói szerepe volt-e, a kultusz vezetésében vett részt, vagy csak a feleségek között volt vezető szerepe a trónutódlás kérdése kapcsán.

## Bibliográfia

- ◆ ACKERMAN, S.: The Queen Mother and the Cult in Ancient Israel, *Journal of Biblical Literature* 112/3 (1993), 385–401.
- ◆ ACKERMAN, S.: *Warrior, Dancer, Seductress, Queen – Women in Judges and Biblical Israel* (The Anchor Yale Bible Reference Library), New Haven–London, Yale University Press, 1998.
- ◆ ACKERMAN, S.: Queen of Heaven, in SAKENFELD, K. D. (ed.): *The New Interpreter's Dictionary of the Bible*, I–V., Nashville, Abingdon Press, 2009, IV:703.
- ◆ AHLSTRÖM, G. W.: *Aspects of Syncretism in Israelite Religion* (Horae Soederblomianae 5), Gleerup, Lund, 1963.
- ◆ ANDREASEN, N.-E. A.: The Role of the Queen Mother in Israelite Society, in *The Catholic Biblical Quarterly* 45 (1983), 179–194.
- ◆ BALLA, I.: „Pillars of Gold on a Silver Base” – Female Beauty as the Cause of Anxiety and Praise in the Book of Ben Sira, in XEARVITS, G. (ed.): *Religion and Female Body in Ancient Judaism and Its Environments*, Berlin–Boston, de Gruyter, 2015, 155–172.
- ◆ BEN-BARAK, Z.: The Status and Right of the Gēbirā, *Journal of Biblical Literature* 110/1 (1991), 23–34.
- ◆ BIN-NUN, SH. R.: *The Tawananna in Hittite Kingdom* (Texte der Hethiter 5), Heidelberg, Winter, 1975.
- ◆ BOWEN, N. R.: The Quest of the Historical Gēbirā, *The Catholic Biblical Quarterly* 64 (2001), 597–618.
- ◆ BROWN, F.–DRIVER, S.–BRIGGS, C.: *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon – With an Appendix Containing the Biblical Aramaic*, Peabody, Hendrickson Publishers, 2005.

- ◆ CAMP, C. V.: 1 and 2 Kings, in Newsom, C.–Ringe, S.: *Women's Bible Commentary*, Louisville, Westminster John Knox Press, 1998, 102–116.
- ◆ DALLEY, S.: Recent Evidence from Assyrian Sources for Judaeon History from Uzziah to Manasseh, in *Journal for the Study of the Old Testament* 28/4 (2004), 387–401.
- ◆ DÁNYI J.: Anya, in BARTHA T. (szerk.): *Keresztyén Bibliai Lexikon*, I–II., Budapest, Kálvin Kiadó, 1993, I:92–93.
- ◆ DEAL, B. L.: *Divine Queenship and Psalm 45*, PhD-disszertáció, Brite Divinity School, Fort Worth, 2007, TX.
- ◆ DONNER, H.: Herkunft des Amtes der Königinmutter im Alten Testament, in KIENLE, R. von et al. (Hg.): *Festschrift Johannes Friedrich zum 65. Geburtstag*, Heidelberg, 1959, 105–145.
- ◆ ESKENAZI, T.: Queen, Wife of Artaxerxes, in MEYERS, C.–CRAVEN, T.–KRAEMER, R. (ed.): *Women in Scripture. A Dictionary of Named and Unnamed Women in the Hebrew Bible, the Apocryphal/Deuterocanonical Books and the New Testament*, Grand Rapids, Eerdmans, 2000, 286–287.
- ◆ FONTAINE, C.: Queen of Sheba, in MEYERS, C.–CRAVEN, T.–KRAEMER, R. (ed.): *Women in Scripture. A Dictionary of Named and Unnamed Women in the Hebrew Bible, the Apocryphal/Deuterocanonical Books and the New Testament*, Grand Rapids, Eerdmans, 2000, 270.
- ◆ GOFF, M.: The Personification of Wisdom and Folly as Women in Ancient Judaism, in XERAVITS, G. (ed.): *Religion and Female Body in Ancient Judaism and Its Environments*, Berlin–Boston, de Gruyter, 2015, 128–154.
- ◆ GORDON, C. H.: Ugaritic *RBT/RABITU*, in ESLINGER, L.–TAYLOR, G. (ed.): *Ascribe to the Lord. Biblical and Other Essays in Memory of Peter C. Craigie* (JSOTSup 67), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1988, 127–132.
- ◆ HAMILTON, V. P.: גַּבְרִיָּהּ, in VAN GEMEREN, W. A. (ed.): *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, I–V., Grand Rapids, Zondervan, 1997, I:800–802.
- ◆ HOBBS, T. R.: *2 Kings* (Word Biblical Commentary 13), Waco, TX, Word Books, 1985.
- ◆ HODOSSY-TAKÁCS E. (TAKÁTS E. néven): *Kortörténeti tanulmányok* (Sephoris Füzetek 1), Debrecen, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, 1999.
- ◆ HODOSSY-TAKÁCS E.: A Kr. e. 6. század: krízis és kihívás, *Studia Biblica Athanasiana* 5, 2002, 33–45.
- ◆ HODOSSY-TAKÁCS E.: Mikor az ezüstöt semmibe sem nézték..., in KUN, M.–MOLDVAI J. (szerk.): *Tanulmánykötet az 50 éves Marjovszky Tibor tiszteletére*, Debrecen, DRHE, 2003, 235–247.
- ◆ HODOSSY-TAKÁCS E.: A család teológiája, avagy: a poligámiától a szinglikorszakig, *Confessio* 3 (2004), 43–48.

- ◆ HODOSSY-TAKÁCS E.: Hatalomgyakorlás és annak visszhangja – Esettanulmány Omri dinasztijáról, in SIMON L. (szerk.): *Utolérnek téged a szavak – A hetvenéves Sulyok Elemér köszöntése*, Pannonhalma, Bencés Kiadó, 2011, 132–143.
- ◆ HODOSSY-TAKÁCS E.: Királyi alak és eszkhatológia, in BALOG M.–KÓKAI NAGY V. (szerk.): *Újszövetség és eszkhatológia – Tanulmánykötet Peres Imre tiszteletére 60. születésnapja alkalmából* (Acta Theologica Debrecinensis 4), Debrecen, DRHE, 2013, 11–24.
- ◆ HOLLIS, S. T.: Tahpenes, in MEYERS, C.–CRAVEN, T.–KRAEMER, R. (ed.): *Women in Scripture. A Dictionary of Named and Unnamed Women in the Hebrew Bible, the Apocryphal/Deuterocanonical Books and the New Testament*, Grand Rapids, Eerdmans, 2000, 161.
- ◆ IMRE E.: Ég királynője, in BARTHA T. (szerk.): *Keresztyén Bibliai Lexikon*, I–II., Budapest, Kálvin Kiadó, 1993, I:312.
- ◆ KARASSZON I.: Dávid trónutódlásának története – létezik?, in VLADÁR G.–ZSENGELLÉR J. (szerk.): „Tisztán tisztát” – *Ünnepi kötet Dr. Márkus Mihály püspök-professzor 60. születésnapja tiszteletére*, Pápa, Pápai Református Teológiai Akadémia, 2003, 37–62.
- ◆ KARASSZON I.: Nőalakok az ősatyákról szóló elbeszélésekben, *Fórum Tár-sadalomtudományi Szemle* 10/4 (2008), 55–63.
- ◆ KARASSZON I.: A nő princípium megtapasztalása az izraeli vallásban, in uő: *Az Ószövetség másik fele* (A Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Bibliatudomány Tanszékének Kiadványai 4), Budapest, L'Harmattan, 2010, 187–199.
- ◆ KOCSIS E.: Eszter, Eszter könyve, in BARTHA T. (szerk.): *Keresztyén Bibliai Lexikon*, I–II., Budapest, Kálvin Kiadó, 1993, I:420.
- ◆ KOHLENBERGER, J. R.–SWANSON, J. A.: *The Hebrew-English Concordance to the Old Testament with the New International Version*, Grand Rapids, Zondervan, 1998.
- ◆ KŐSZEGHY, M.: The Female Body and the Archaeology of Palestine, in XERAVITS, G. (ed.): *Religion and Female Body in Ancient Judaism and Its Environments*, Berlin–Boston, de Gruyter, 2015, 46–53.
- ◆ KRAEMER, R.: Dan 5:10-12. Queen (of Babylon), in MEYERS, C.–CRAVEN, T.–KRAEMER, R. (ed.): *Women in Scripture: A Dictionary of Named and Unnamed Women in the Hebrew Bible, the Apocryphal/Deuterocanonical Books, and the New Testament*, Grand Rapids, Eerdmans, 2000, 341–342.
- ◆ MOLIN, G.: Die Stellung der Gebira im Staate Juda, *Theologische Zeitschrift* 10 (1954), 161–175.
- ◆ NA'AMAN, N.: Queen Mothers and Ancestors Cult in Judah in the First Temple Period, in KOTTSIEPER, I.–SCHMITT, R.–WÖHRLE, J. (Hg.): *Berührungspunkte. Studien Zur Sozial- und Religionsgeschichte Israels und Sei-*

- ner Umwelt. Festschrift für Rainer Albertz zu einem 65. Geburtstag* (AOAT 350), Münster, Ugarit-Verlag, 2008, 479–490.
- ◆ NAGY A.: Királynő, in BARTHA T. (szerk.): *Keresztyén Bibliai Lexikon*, I–II., Budapest, Kálvin Kiadó, 1993, II:52–53.
  - ◆ NEL, PH. J.: מַלְךָ, in VAN GEMEREN, W. A. (ed.): *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, I–V., Grand Rapids, Zondervan, 1997, II:956–965.
  - ◆ SCHEARING, L. S.: Queen, in FREEDMAN, D. N. (ed.): *The Anchor Bible Dictionary*, I–VI., New York, Doubleday, 1992, V:583–586.
  - ◆ SCHMITZ, PH. C.: Queen of Heaven, in FREEDMAN, D. N. (ed.): *The Anchor Bible Dictionary*, I–VI., New York, Doubleday, 1992, V:586–588.
  - ◆ SOLVANG, E. K.: *A Woman's Place is in the House. Royal Women of Judah and their Involvement in the House of David* (JSOTSup 349), London–New York, Sheffield Academic Press, 2003.
  - ◆ SOLVANG, E. K.: Queen, in SAKENFELD, K. D. (ed.): *The New Interpreter's Dictionary of the Bible*, I–V., Nashville, Abingdon Press, 2009, IV:701–703.
  - ◆ SPANIER, K.: The Northern Israelite Queen Mother in the Judean Court: Athaliah and Abi, in LUBETSKI, M.–GOTTLIEB, C.–KELLER, Sh. (ed.): *Boundaries of the Ancient Near Eastern World: A Tribute to Cyrus H. Gordon* (JSOTSup 273), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1998, 136–149.
  - ◆ SZALKAY L.: Sába királynője, in BARTHA T. (szerk.): *Keresztyén Bibliai Lexikon*, I–II., Budapest, Kálvin Kiadó, 1995, II:447.
  - ◆ VARGA GY.: Hütlen asszonyok – táncoló szüzek: női képek, női szerepek Jeremiás könyvében, in OROSZ G. V. (szerk.): *Hol van a te testvéred? Tanulmányok a társadalmi nemekről és a testvérszeretetről* (Eszmecegere 6), Budapest, Luther Kiadó, 2011, 33–58.
  - ◆ VAUX, R. DE: *Ancient Israel. Its Life and Institutions* (The Biblical Resource Series; eredeti címe: *Les Institutions de l'Ancien Testament* 1958, 1960), Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company, 1997.
  - ◆ VLADÁR G.: Vásti, in BARTHA T. (szerk.): *Keresztyén Bibliai Lexikon*, I–II., Budapest, Kálvin Kiadó, 1995, II:685.
  - ◆ WAKELY, R.: גַּבְרָה, in VAN GEMEREN, W. A. (ed.): *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, I–V., Grand Rapids, Zondervan, 1997, I:806–816.
  - ◆ WILLIAMS, W. C.: שֹׁגֵל, in VAN GEMEREN, W. A. (ed.): *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, I–V., Grand Rapids, Zondervan, 1997, IV:45.

## Mesebeli királyok, sosemvolt népek vagy történelmi realitás?

*Egy Józsue-kommentár előmunkálatai*

### 1. Előjáróban

Józsue könyvének számos olyan passzusa van, amellyel kapcsolatban felmerül a kérdés: vajon a történettudomány eszközeivel mennyiben verifikálhatók az egyes történetek? Sőt, ha kitágítjuk a kérdésfeltevést, akkor akár ugyanezt mondhatjuk az egész könyvről. Lehetséges-e, hogy Józsue könyvét az izraelita honfoglalás történetileg hiteles (íthető) dokumentumának tartsuk, s ha igen, akkor vajon mely történelmi kontextusban született meg a könyv? Netán kevéssel az események után, amikor még minden élénken élt a kortársak emlékezetében? Vagy sokkal később, amikor Jósiás király arról álmodott, hogy visszatértek az államalapítási szép idők, ő pedig afféle második Dávidként szédületes karriert futhat be? (Más kérdés, hogy Nékó fáraó Megiddónál gyökeresen másként képzelte el a jövőt, de ez egy külön tanulmányt érdemelne.) Vagy kissé talán szerényebben is feltehetjük kérdéseinket. Mert azt – a redakciótörténelmi kutatásnak hála – jól látjuk, milyen hosszú ideig volt aktuális Józsue könyve az izraelita, zsidó történelmi emlékezet számára. (Az is külön tanulmány témája lehetne, hogy mindezzel van egy súlyos elvi probléma: minden újabb redakciós réteg későbbre tolja ki a szöveg mai formájának létrejöttét, ám ezzel egyre reménytelenebbül eltávolodik attól a szövegmagtól, ahol az egész redakciós folyamat valamikor a ködbe vesző múltban elkezdődött.) De vajon meghatározhatjuk-e azt is, hogy a könyvben szereplő egyes passzusok milyen messze nyúlnak vissza a történelemben? Lehetséges megtalálni egy értelmes és védhető álláspontot a hükszosz kor és a Hasmóneusok kora közt, ha a könyv datálását szeretnénk elvégezni?

A legtöbb fontos kérdésre nyilván alig-alig tudunk válaszolni. Márpedig, ha épp egy Józsue-kommentáron dolgozunk, akkor ezek a kérdések rendkívül fontossá válnak. Nem azért, mert állást kívánunk foglalni a maximalisták és a minimalisták lassan unalmassá váló, ám főként sehová sem vezető vitájában. Se a keresztény vallásos, se a mai izraeli nacionalista, ám szekularizált fundamentalizmus nem az a talaj, ahol ezeket a kérdéseket a tudomány eszközeivel el lehet dönteni. Ugyanez igaz a bibliafóbiára és a naiv biblicizmusra is.

A kérdés e rövid írás keretén belül azért fontos, hogy legalább hozzátetőleges pontossággal kijelölhessük azt az időszakaszt, amelyen belül a Józsue könyvében ma olvasható hagyományok mozogtak.

Ha e sorok írója már ma rendelkezne egy legalább valamelyest átfogó válasszal, akkor nyilván nem cikket írna, hanem boldog örömmel vinné el a kész kommentárt a kiadóba. Őszinte reménységünk tárgya, hogy egyszer ez a pillanat is eljön majd, egyelőre azonban sokkal visszafogottabb célkitűzéseink vannak, amikor e szerény írással jelentkezünk. Meg szeretnénk vizsgálni egyetlen apró elemet a hagyományok tömegén belül abból a szempontból, hogy mennyire lehet visszakövetni az időben. A vizsgálat során két tényezőt tartottunk szem előtt. Egyfelől olyan anyagot kerestünk, amely első pillantásra egészen történetietlennek tűnik. Másfelől a célunk talán nem is önálló tanulmány elkészítése volt, hanem inkább egyfajta bőséges, annotált kutatástörténeti beszámoló megírására törekedtünk. Végezetül a munkát egyfajta tesztnek szántuk, hátha eljuthatunk valamiféle módszertanhoz, amelynek segítségével megvizsgálhatjuk a könyv egyes elemeinek történeti verifikálhatóságát.

## 2. A legyőzött királyok

### 2.1. *A történetek helye a könyvön belül*

Józsue, Adonáj segítségével egyetlen nagy rohammal vette be az Ígéret földjét. Senki nem menekülhetett előle, és egyetlen talpalatnyi hely sem maradhatott a kánaániták kezén. Az egész könyv történeti alapállása ez, így nem csoda, hogy minden egyes katonai akció során érezzük, hogy a siker Józsue számára karnyújtásnyi közelségben van. Jerikó és Ai elfoglalásáról hosszú elbeszéléseket találunk a könyvben (Jerikó: 6. fejezet, Ai: 7–8. fejezet), ám ezt követően kissé felgyorsulnak az események. A 11–12. fejezet során Izrael fiai Józsue vezetésével elfoglalják a nekik ígért föld legeldugottabb szegleteit is. A terület városkirályságainak urai megpróbálnak ugyan szövetkezni a fenyegető veszély ellen, de nincs esélyük az életben maradásra. Először a déli régió uralkodóit éri el a végzet (felsorolásuk: 10,3), majd ugyanez történik az északiakkal is (felsorolásuk: 11,1).

E történetekkel kapcsolatban számos ponton feltehetnénk a kérdést: hogy állunk a történeti verifikálhatósággal? Jerikó falainak leomlása, a mindenki kiirtását követelő hérem, a Nap megállása az égen és még sorolhatnánk. Most azonban egyetlen, első pillantásra nem túl attraktív tünő kérdéskörrel szeretnénk foglalkozni, mégpedig a Józsue által legyőzött királyok nevével. Ezek ugyanis valóban elég meseszerűnek tünnek, ráadásul nem csak a mi számunkra. A kitűnő tudós, J. Barr is meglehetősen szkeptikusnak tűnt



e neveket illetően, amikor így írt: „...lehetséges, hogy a szerkesztő az anyagban olyan saját maga által kitalált neveket használt, amelyek valójában nem is személynevek”.<sup>1</sup> Ha maliciózusak akarnánk lenni, akkor most eltűnődhetnénk azon, hogy mondjuk a Nehemiással Szúzából hazatérő tudós elit tagjai mennyit törhették a fejüket, amíg sikerült ennyire aprólékosan megteremteni Izrael múltjának e szeletét, egészen az apró városok felett uralkodó királyok neveiig lemenően – de ezt inkább mégsem tesszük. Ehelyett az a célunk, hogy áttekintsük: mit mondott e nevekről a kutatásnak az a vonulata, amely egyik divatos irányzatnak sincs különösebben elkötelezve. Ezzel szemben inkább a filológia, majd ezt követően a történettudomány felől vizsgáljuk meg a legyőzött királyok személyneveit.

## 2.2. A királynevek

Nyilvánvalóan jó volna minél több olyan forrást találni, amelyben felbukkanak azok a királyok, akiket Józsue legyőzött. De nézzük csak, kik is ők az új fordítású Biblia szerint. Elsőként az ország déli részének királyairól olvashatunk:

10,3: *Adónicedek, Jeruzsálem királya [...] ezt az üzenetet küldte Hóhámnak, Hebrón királyának, Pirámnak, Jarmút királyának, Jáfiának, Lákis királyának és Debírnek, Eglón királyának...*<sup>2</sup>

A déli királyokkal kapcsolatban merül fel egy másik uralkodó:

10,33: *Akkor felvonult Hórám, Gézer királya Lákis segítségére.*

Őket követik az északiak:

11,1: [...] *üzenetet küldött Jábín, Hácór királya Jóbábhhoz, Mádód királyához*<sup>3</sup>...

Valóban furcsa neveknek tűnnek, és semmi reményünk arra, hogy ebben a formában felbukkanjanak bárhol, bármiféle írott forrásban Palesztina területéről. És csakugyan, a könyv kommentálóját erősen megkísérti a gondolat, hogy ezek amolyan mesebeli királyok, de azután rögtön véget is ér a kíséretés, ha csak egyetlen pillantást is vetünk a helyekre, ahol uralkodtak: Jeruzsálem, Hebrón, Jarmút, Lákis és Hácór: valamennyi helynevet jól ismerjük, mindegyiket kutatták is. Mindezeket a városokat térképre lehet vetíteni,<sup>4</sup> a legtöbbjüket feltárták, illetve most is éppen feltárják. Így aztán egyikről sem gondolhatjuk, hogy mondjuk az Üveghegyen túl, a kurta farkú malac ked-

<sup>1</sup> BARR: *Mythical Monarch Unmasked?*, 55–68, kül.: 63.

<sup>2</sup> Az üzenet tárgya a Józsue elleni segítségkérés, de ez most nem tartozik témánkhoz.

<sup>3</sup> A többi uralkodó nevét a szöveg nem közli, megelégszik azzal, hogy székvárosaikat felsorolja.

<sup>4</sup> A legutóbbi ilyen irányú kísérletet lásd Herders Neuer Bibelatlas, 104 (a déli királyok székvárosai), valamint 105 (az északi királyok székvárosai).

velt túrasi helyének tőzsomszedságában fekszenek, ahol a mesék királyainak országait szokta elhelyezni a képzelet. Eglón<sup>5</sup> és Mádód más eset, de mivel most csak a személyneveket szeretnénk megvizsgálni, velük most nem foglalkozunk.

Richard Hess kutatásai<sup>6</sup> igencsak meglepő eredménnyel szolgálnak e nevek geográfiai, etnikai és történeti elhelyezését illetően. A szerző megvizsgálja mindazon neveket, amelyek előfordulnak József könyvében, s amelyeknek viselői nem izraeliták. Eredményei rendkívül elgondolkodtatók.

### *Adonicedek, Jeruzsálem királya*<sup>7</sup>

Sémi név, a Septuaginta Αδωνιβεζεκ-formában ismeri, összetett névként értelmezhető. Első eleme a főnév egyes szám első személyű birtokos szuffixummal ellátott formája, amelynek jelentése első megközelítésben *atyám*<sup>8</sup> lehetne. Ám a szó, a többi, rokonságot kifejező szóval együtt helyettesítheti egy adott isten nevét, vagy fordítható egyszerűen *istenként* is. A név második eleme véleményünk szerint egy olyan kánaáni istenségre utal, aki valamilyen módon az igazságos világrend felett őrködik. Az sem kizárt (igaz, bizonyítani egyelőre aligha lehet), hogy az egyiptomi Ma'at hatására létrejött kánaáni istenségről van szó. Ugyanez az elem szerepel Jeruzsálem egy másik királyának, Melkisédeknek nevében is.<sup>9</sup> Hogy azután mindez elegendő alapot nyújt arra, hogy ezt az istenséget speciális módon Jeruzsálemhez köthessük – nos, e kérdést újabb források felmerüléséig aligha leszünk képesek megválaszolni.

<sup>5</sup> A város nevét talán megőrizte egy ma is használatos helynév (Hirbet 'Aglān) Tell el-Hesitől néhány kilométernyire északra. A lelőhelyet nem ásták, így ennél többet nem mondhatunk róla.

<sup>6</sup> Hess: Non-Israelite Personal Names.

<sup>7</sup> Uo., 207–208.

<sup>8</sup> Vö. Gesenius Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, 18. Auflage (a továbbiakban: Gesenius<sup>18</sup>), 13–14.

<sup>9</sup> A kutatásban vita van a Melkisédek tartalmazó Genézis-hely (14,18–20) koráról és részben intenciójáról is. Az intenció kérdése kicsit egyszerűbbnek tűnik: a szöveg szándéka minden bizonnyal az, hogy a jeruzsálemi szentély tizedszedési jogát Ábrahám tekintélyével támogassa meg. A kérdés inkább az, hogy mindez mikor kerül be a Genézis szövegébe, illetve az, hogy mikorra datálható maga a Melkisédek-hagyomány. A régebbi kutatás (ebből itt most csak két fontos tételt emelnék ki: PREUSS: Theologie des Alten Testaments I, 192, 264, valamint ALBERTZ: Religionsgeschichte Israels, 204, 43. jegyzet) azzal számolt, hogy a Melkisédek-hagyomány eredetileg a Genézis 14-től függetlenül jött létre Jeruzsálemben még azelőtt, hogy Dávid elfoglalta volna a várost. Újabban (GRANEROD: Abraham and Melchizedek, 159, 246) felmerült az a vélemény is, hogy Melkisédek alakja mindenestül fiktív, s a hozzá kapcsolódó hagyomány létrejötté, amelyet a szerzők a perzsa kor végére, sőt akár a korai hellenisztikus korra is tesznek, sosem volt független a Genézis 14-től.

***Hóhám, Hebrón királya***

Feltehetően nem sémi név, a Septuaginta Αιλαμ formában ismeri. Elképzelhető, hogy a név mögött egy hurri nyelvű *hu-ha* alakot kell feltételeznünk,<sup>10</sup> amely esetleg Nuziban is előfordul *a-ri-hu-ha* formában.<sup>11</sup> Megjegyzendő ezenfelül, hogy ez a nyelvi elem a hettita névanyagból is ismert.<sup>12</sup>

***Pirám, Jarmút királya***

A bizonytalan nyelvi besorolású nevet a Septuaginta Φιδων formában ismeri. A régebbi kutatás sémi eredetűnek tartotta, és a פירם gyökből eredeztette.<sup>13</sup> Az újabb kutatás egy része is e nézetet látszik képviselni.<sup>14</sup> Ám Hess joggal hívja fel a figyelmet arra a körülményre, hogy a Kr. e. 2. és 1. évezred ismert sémi onomasztikonjaiban ez az alak nem fordul elő.<sup>15</sup> Elképzelhetőnek tartja azonban, hogy itt is hurri eredettel kell számolnunk, s a szó mögött egy hurri *bir* alakot találhatunk, amelynek jelentése: *freeman, noble*.<sup>16</sup> Hasonló nyelvi háttérre látszik utalni a nuzi névanyagban előforduló *be-ru-wa/bi-ru-wa* alak is.<sup>17</sup>

***Jáfiá, Lákis királya***<sup>18</sup>

A név séminek tűnik, a Septuaginta (érdekes módon, de a bibliai Jefte névvel nem összekeverendő) Ιεφτα-ként ismeri, alapja a פיף gyök, jelentése: *láthatónak lenni, láthatóvá válni*.<sup>19</sup> A 2Sám 5,15 szerint Dávid egyik fiát is így hívják. A név alapját képező gyök két olyan személynévben is felbukkan, amelyeket az Amarna-korpuszból ismerünk. Az első: *ia-ap-pa-ah-ba-lu*, azaz: *Baal kinyilvánította önmagát, esetleg megmutatkozott, láthatóvá vált*.<sup>20</sup> A név 22 alkalommal kerül elénk a búbloszi levelekből. Istennév nélkül, hypokrosztikonként is olvashatjuk a Gézer-levelek közt *i-pa-hi* formában.<sup>21</sup> A bibliai alak maga is olyan forma, amely elől vagy mögül hiányzik egy istenség neve, ám hogy melyik istenről van szó, azt nem tudjuk megmondani.

<sup>10</sup> HESS: Non-Israelite Personal Names, 209.

<sup>11</sup> Ebben az irányban érvel GELB: Nuzi, 217.

<sup>12</sup> GELB: Nuzi, 217.

<sup>13</sup> Így: KOEHLER–BAUMGARTNER: Hebräisches und Aramäisches Lexikon, 905.

<sup>14</sup> Gesenius<sup>18</sup> 1074, valamint ZADOK: The Pre-Hellenistic Israelite Anthroponomy, 158–159.

<sup>15</sup> HESS: Non-Israelite Personal Names, 209.

<sup>16</sup> Uo., 209.

<sup>17</sup> Így: GELB: Nuzi, 245.

<sup>18</sup> HESS: Non-Israelite Personal Names, 205.

<sup>19</sup> Vö. Gesenius<sup>18</sup> 480.

<sup>20</sup> Vö. HESS: Non-Israelite Personal Names, 205.

<sup>21</sup> A nevek előfordulását az Amarna-korpuszban lásd HESS: Non-Israelite Personal Names, 205.

***Debír, Eglón királya***

Az ő nevének értelmezésével egyelőre adós a névkutatás általam belátott része.<sup>22</sup>

***Hórám, Gézer királya***

A név, amelyet a Septuaginta ΑΙΛΑΜ formában hoz,<sup>23</sup> ugyan nagy valószínűséggel sémi eredetű, de az értelmezés egyelőre inkább vágy, mintsem valóság. Hess szerint a szó mögött a 𐤇𐤍 főnevet (*hegy*) kell keresnünk,<sup>24</sup> s mintha a szó végi 𐤍 többes számú alakra utalna. Ha itt is lekopott az istennév a személynévről, akkor esetleg valamiféle hegyi istenre lehetne gondolni, ám ez a nyom elég halvány.<sup>25</sup> Egy adott istenség hegyként való azonosítása egyébként nem ismeretlen a sémi kultúrkör távolabbi részein – elegendő, ha itt most Assur isten hegyként való elnevezésére utalunk.<sup>26</sup>

***Jábín, Hácór királya***

Jábín neve hypokrosztikon, azaz olyan név, amelyről az istennév lekopott. A Septuaginta Ιαβιν formában ismeri. A név sémi, kiindulásaként a 𐤁𐤍𐤁 (*épít*),<sup>27</sup> valamint a 𐤁𐤍 gyököt (*elválaszt, megkülönböztet*)<sup>28</sup> szokás említeni.<sup>29</sup> A név eredetét tekintve valószínűsítő szöveg a Mári-korpusz feldolgozása közben. Részben azért, mert Hácór neve előfordul a Máriban talált dokumentumok közt, bár meg kell jegyeznünk, hogy a kutatásban olyan véleménnyel is találkozunk, amely ezt tagadja.<sup>30</sup> A Mári-korpuszban a név többnyire *ia-ab-ni-AN* formában szerepel,<sup>31</sup> ám Mári dokumentumai arról is tudnak, hogy Hácór egyik királyának neve *Yabni-Addu* (*Adad építette* – ti. a családot vagy esetleg az illetőt magát) volt, s e formától egyesek szerint<sup>32</sup> – bár e véleményben távolról sem kell osztoznunk – egyenes és főként rövid út vezet a bibliai Jábínig. Az Amarna-archívum (EA 328,4) is ismeri a név variánsát: *ia-ab-ni-lu* (itt Él szerepel az istennév helyén, de struktúráját tekintve ez a név ugyanolyan, mint a *Yabni-Addu* forma).<sup>33</sup> A helyzet azonban

<sup>22</sup> HESS: *Non-Israelite Personal Names*, 208, további irodalmi utalásokkal.

<sup>23</sup> Vagyis: ugyanaz a név átírása a Septuagintában, mint Hóhémé, aki Hebron királya volt.

<sup>24</sup> HESS: *Non-Israelite Personal Names*, 207.

<sup>25</sup> Uo.

<sup>26</sup> Lásd ehhez GRONEBERG: *Die Götter des Zweistromlandes*, 115–116, aki a szójátékot mint nyelvi elemet sem zárja ki az értelmezésből.

<sup>27</sup> Lásd Gesenius<sup>18</sup> 140–141.

<sup>28</sup> Lásd Gesenius<sup>18</sup> 158–159.

<sup>29</sup> HESS: *Non-Israelite Personal Names*, 205–206.

<sup>30</sup> ASTOUR: *The Location of Ḥaṣurā*, 51–65, igen bőséges irodalmi utalásokkal.

<sup>31</sup> HESS: *Non-Israelite Personal Names*, 205.

<sup>32</sup> MALAMAT: *Mari and the Early Israelite Experience*, 56–68.

<sup>33</sup> HESS: *Non-Israelite Personal Names*, 205.

minden reménykedés ellenére ugyanaz, mint oly sokszor, hasonló esetekben: a nevek rokonságához nem fér kétség, ám a személyek azonosságát semmi sem bizonyítja.

### 2.3. Ráháb, aki megmenekül

Ráháb ugyan nem a legyőzött királyok közé tartozik, éppen ellenkezőleg: ő menti meg Jerikóban Józsue kémeit, mégis érdemes róla is ejteni néhány szót. A név sémi eredetű, alapja a כרר gyök: *kinyit, szélesre tár valamit*.<sup>34</sup> Nyilvánvaló, hogy ugyanez a gyök Roboám, Salamon fia nevének nyelvtani alapja is. A gyök mint személynevek alkotóeleme kifejezetten gyakori a Kr. e. 2. évezredi névanyagban. Ugaritban szillabikus és betűkkel leírt alakja is ismert (*ra-ah-ba-na*, ill. *rhbn*), a Taanakban talált táblákon is előkerül (*e-lu-ra-ḥé-ba*), az egyéb amurrú névanyagból is adatható.<sup>35</sup> A bordélyt üzemeltető asszony neve tehát ugyanúgy a Kr. e. 2. évezred hagyományainak közelébe kalauzolja el az olvasót, mint a Józsue által legyőzött királyok nevei. Magunk kevésbé tartjuk meggyőzőnek Noort magyarázatát, aki szélesre tárt helyként értelmezi a nevet,<sup>36</sup> utalva arra, hogy Ráháb nyilvánosházat üzemeltetett Jerikóban. Fő ellenvetésünk az, hogy a név értelmezésekor Noort az elbeszélés egyik mozzanatából indul ki, márpedig a 2. évezredből származó nevek egyikét sem lehet összekapcsolnunk a prostitúcióval – Salamon király fiáról nem is beszélve. A név eredetét tehát érdemesebb elválasztani Ráháb foglalkozásától.

Nem így a személyt, hiszen a kémek és Ráháb története is felmutat egy megdöbbentő ókori keleti párhuzamot. Nyilvánvaló tény, hogy Ráháb valami olyasféle intézményt üzemeltetett, amely a kocsmá és a bordély keveréke lehetett. A Józsue által kiküldött kémek pedig, hogy, hogy nem, valahogyan itt kötöttek ki magasztos küldetésük teljesítése során. Mindez nem volna több pikáns részletnél, ha nem tudnánk, mi is szerepel a Codex Hammurapi 109. paragrafusában:

*Ha egy kocsmárosnő, gonosztevők szervezkedvén a házában, ezeket a gonosztevőket le nem tartóztatta, és a palotához nem kísérte be: ez a kocsmárosnő ölessék meg!*<sup>37</sup>

<sup>34</sup> Vö. HESS: Non-Israelite Personal Names, 205, valamint Gesenius<sup>18</sup> 1232–1233. Hess feltevése minden bizonnyal helyes, a név eszerint arra utal, hogy valaki (leginkább egy termékenységi istennő) megnyitotta Ráháb anyjának méhét.

<sup>35</sup> HESS: Non-Israelite Personal Names, 205, bőséges irodalmi adatokat közöl a név 2. évezredi előfordulásairól.

<sup>36</sup> NOORT: Das Buch Josua, 131.

<sup>37</sup> Dávid Antal fordítása, ÓKTCh, 135.

Ráadásul mindez még érdekesebb, ha hiszünk (megint csak) Richard Hess minden tekintetben kitűnő Józsué-kommentárjának,<sup>38</sup> amely szerint ismert 2. évezredi hettita előírás volt, hogy a gyanús idegeneket három napig kellett keresni, mielőtt megállapíthatták volna, hogy immár nem jelentenek veszélyt a közösségre. A helyzet meglehetősen életszerű: a kocsmá mint elvegyülésre alkalmas hely, úgy látszik, csaknem egyidős az emberiséggel. Ám ami számkra most igazán fontos, az megint a Kr. e. 2. évezredig visszakövethető motívum ténye.

Mindez talán még érdekesebb, ha Hesst<sup>39</sup> követve felhívjuk a figyelmet az esetlegesen hurri eredetű nevekre, mert ezek egészen a Kr. e. 2. évezred közepéig visznek vissza bennünket az időben.

### 3. Következtetések

#### 3.1. Konkrét következtetések

Az imént felsorolt esetek, amelyeket Richard Hess kutatásai hoztak fel színre, elég egyértelműnek látszanak. A bennünket érdeklő és a kutatás mai állása szerint nyelvileg értelmezhető nevek mindegyike adatolható a Kr. e. 2. évezredből. Józsué könyvének kommentálása közben ez a felismerés egyetlen igazán fontos kérdést vonhat maga után: következik-e mindebből, hogy a bibliai könyv maga is a kései bronzkorból, azaz a Kr. e. 2. évezred második feléből származik? Ha ezt a kérdést tennénk fel, akkor a válasz igen egyszerű volna: nem. Ám az mégsem lehet pusztá véletlen, hogy a vizsgált személynevek ilyen régi eredetűnek tűnnek. Feltétlenül érdemes hát meggondolnunk, hogy ha e nevek nem támasztják alá a könyv 2. évezredi keletkezését, akkor mégis mit jelenthetnek.

A kérdés annál érdekesebb, mert a kutatásban a királyok nevei, de még inkább Ráháb története mintha késői, vagy legalábbis későbbi betoldás lenne. Ráháb történetét a hérem egyfajta relativizálásának az igényével kapcsolja össze, s a göttingeni modell szerinti DtrN fogság utáni rétegébe utalja L. Schwienhorst.<sup>40</sup> A szerző kissé meghökkentő módon úgy véli, hogy a szöveg végső formájának előállításához még a Háborús Tekercs (1QM) is hozzájárult.<sup>41</sup> K. Bieberstein is fogság utáni elemnek tartja Ráháb történetét a könyv 2. és 6. fejezetében egyaránt.<sup>42</sup> J. J. Krause még későbbi időszakra gondol a

<sup>38</sup> HESS: Joshua, 28.

<sup>39</sup> HESS: Non-Israelite Personal Names, 214.

<sup>40</sup> SCHWIENHORST: Die Eroberung Jerichos, 105–108.

<sup>41</sup> Uo., 142.

<sup>42</sup> BIBERSTEIN: Josua – Jordan – Jericho, 431.

Ráháb-történet kapcsán, s feltételezi, hogy az egész a deuteronomisztikus redakció után, egy P-redaktor munkája nyomán került jelenlegi helyére.<sup>43</sup>

A józan paraszti ész is elegendő ahhoz, hogy lássuk: a nevekkel kapcsolatos nyelvi megfigyelések és a kutatás ma mainstreamnek tekinthető része nehezen egyeztethetők össze egymással. Ha célunk a József-könyv kommentálása, akkor valamilyen módon meg kell találnunk a helyes arányt. Mennyiben hihetünk a kései, sőt egyre későbbi datálásnak, s mennyiben kell figyelembe venni a nevek kétségtelenül igen korai eredetének tényét. Úgy gondolom, hogy a személynevek minden bizonnyal igen régi eredete arra utal, hogy a végső, számunkra ma olvasható változat létrejöttét igen hosszú szóbeli hagyományozási fázis előzte meg.

Ha mindezt, megint csak a királyokra fókuszálva, a 10. fejezet egészének kontextusában akarjuk szemlélni, márpedig aligha vonható kétségbe, hogy ezt kell tennünk, akkor még mindig érdemes Martin Noth 1937-ben megjelent cikkéhez fordulnunk.<sup>44</sup> Az írás ugyan már több mint hatvanesztendő, de szerencsére a helyes hagyománytörténeti megfigyelések nem avulnak el. Nothnak igaza van abban, hogy az egész fejezet három részre osztható: a gibeóniakat megtámadó királyok ellen vívott csata elbeszélésére (1–15), valamint a barlangban elrejtőzött öt király szomorú esetének hírül adására (16–27), illetve az ezt követő összegző részre, amelyben a déli régió legyőzött királyait sorolja elő a szöveg (28–43).<sup>45</sup> Egy későbbi redaktor, minden jel szerint a göttingeni iskola által DtrH-nak nevezett,<sup>46</sup> a fogság idején működő redaktor helyezte egymás mellé ezt a három egységet. A hagyományok összevonásának alapja a DtrH-nak az a meggyőződése lehetett, amely szerint a honfoglalás minden eleme kezdettől fogva összizraelita vállalkozás lehetett, amelyben valamennyi törzs valamennyi tagja részt vett. Ha figyelmünket az első két elemre fordítjuk, akkor megint csak igazat kell adnunk Nothnak. Ő ugyanis mindkét részt aitológiai jellegűnek tartja, s sikerrel azonosítja azt a két elemet, amelyek az aitológia alapjául szolgáltak. A csata esetében e körülmény mindenképpen az, hogy a Nap állva maradt az égen, amíg Izrael fiai le nem győzték az ellenséget (12–14),<sup>47</sup> a barlangba menekült királyok esetében

<sup>43</sup> KRAUSE: Exodus und Eisdodus, 417–418.

<sup>44</sup> NOTH: Die fünf Könige, 281–293. A cikk eredetije a *Palästinajahrbuch* 1937. évi számában jelent meg.

<sup>45</sup> Uo., 281–282.

<sup>46</sup> Ez a gondolat természetesen nem Noth 1937-es cikkéből való, hanem e sorok írójának véleményét tükrözi.

<sup>47</sup> Véleményem szerint még e szakaszon belül is el lehet különítenünk egy költői módon megformált magot, amely igen ősi is lehet: *Nap, maradj vesztég Gibeónban // te is, Hold, az Ajjálón völgyében*. Aligha tévedünk nagyot, ha feltételezzük, hogy ez a csodás elem volt az, amely a csatát megtartotta Izrael kollektív emlékezetében.

pedig ugyanezt a szerepet töltötték be a barlangot lezáró szokatlanul nagy kövek, és talán az öt fa, amelyre végül Józsue felakasztja hulláikat<sup>48</sup> (18.20).

Az öt király mindkét részben szerepet kap, ám a megnevezéseik körüli bizonytalanság miatt Noth arra a következtetésre jut, hogy szerepük nem gyökerezik elég mélyen a történet szóbeli hagyományozási fázisában.<sup>49</sup> A királyokat ugyanis saját és városuk nevével jelöli a 3. vers, csak városukkal nevezi meg az 5. vers. A 6. versben a hegyvidéken lakó emóri királyokról beszélnek a gibeóniak követői, ami többek közt azért is gondot jelent, mert Lákis nem a hegyvidéken fekszik. (A helynevek tekintetében további bonyodalmat jelent, hogy a 28–39. versekben olvasható részben sem Jeruzsálem, sem pedig Jarmút elfoglalásáról nem találunk híradást.) Noth mindebből azt a következtetést vonja le, hogy az öt város felsorolása sem a gibeóni, sem a makkédai hagyományréteghez nem tartozik, hanem önálló egységként került jelenlegi helyére<sup>50</sup> – hozzátehetnénk: megint csak a DtrH munkája nyomán.

Ha mindezek után visszatérünk a nevek problematikájához, akkor talán érdemes volna valamiképpen Noth logikáját követni. A nevek valamiért mégis bekerültek a történeti emlékezet sáncai mögé, ezzel pedig Józsue könyvébe is. Mivel e nevek egy kivétellel adatolhatók a Kr. e. 2. évezredre személynévi anyagból, aligha lehetnek légből kapott, kitalált nevek. Feltételezhetjük, hogy egykor létező személyek viselték őket, akik elég fontosak voltak ahhoz, hogy az utókor emlékezzék rájuk. Az könnyen elképzelhető, hogy a Józsue könyvében olvasható királyfunkció nem az eredeti funkciójuk volt, amint az is elképzelhető, hogy – amennyiben mégis királyok voltak – nem a megadott városokban uralkodtak. Ám jelenlétük valamiképpen jelzi, hogy Józsue könyvében olyan anyag is reánk maradt, amelyet nagyon régről, akár a Kr. e. 2. évezredből kell eredeztetnünk. Ez azonban nyilván csak egyetlen vékony szál a hagyományok hatalmas tömegében, amelyek végül Józsue könyvévé álltak össze. Nem mondhatjuk tehát, hogy a könyv Dávidnál korábban keletkezett, de azt sem állíthatjuk, hogy minden elemében Jósiás kori vagy későbbi anyaggal van dolgunk. Valahogy olyan a helyzet, mint Jób esetében. Egyre inkább úgy tűnik, hogy élt egy ilyen vagy hasonló nevű transzjordániai uralkodó a késői bronzkorban, sőt még Úc is reális transzjordániai helynévnek látszik. Ám ettől még senki sem gondolja komolyan azt, hogy Jób könyve is ekkor keletkezett volna. Józsue könyve tehát olyan komplex képződmény, amelynek megértése nagy, kommentálása pedig talán még nagyobb óvatosságot igényel.

<sup>48</sup> Ez utóbbi eljárás gyakorta megfigyelhető az újasszír reliefek ábrázolásain, ám ez még nem lehet érv a szöveg 7–6. századi datálása mellett. Kár volna elvitatnunk az izraelitáktól az ilyen megoldások saját kútfőből történő alkalmazásának jogát.

<sup>49</sup> NOTH: Die fünf Könige, 284.

<sup>50</sup> Uo., 287, 293.



### 3.2. Általános következtetések

E sorok írásával célunk nem az, hogy a Magyarországi Református Egyház nagy bibliakommentáló projektjére készüljünk fel. Ám úgy gondoljuk, hogy eddigi soraink talán adnak valamelyes alapot ahhoz, hogy megfogalmazzunk néhány általánosabb érvényűnek szánt gondolatot az Ószövetség és a történettudomány viszonyáról. S tesszük ezt annál szívesebben, mert mindkettő szívünk szerint való.

#### 3.2.1. A forrás

A történész munkájának nyersanyaga közismert módon nem a történelem, hanem a forrás. Ideális esetben a forrásokon alapuló rekonstrukció a történész munkájának végeredménye, függetlenül attól, milyen természetű forrásokkal dolgozik. A folyamatot igen találóan írja le az angol kifejezés, amely szerint amit a történész tesz, az: „making of the past”. Az is közismert, hogy az ókori Izrael történetének legnagyobb terjedelmű szöveges forrása az Ószövetség. Ebből adódik első, talán banálisnak hangzó, ám meggyőződéssünk szerint fontos tételünk: ha egy adott téma messze legnagyobb terjedelmű forrását annak különleges jellege miatt kizárjuk a vizsgálódásainkból, akkor a történeti rekonstrukcióhoz ugyan nem jutunk közelebb, de legalább olyan módszertani hibát vétünk, amely egy történészhallgató BA-szintű szemináriumi dolgozatában sem tolerálható.

Ha a forrás nem felel a kérdésünkre, akkor abban sosem a forrás a hibás, mindig a történész. A történész kérdése pedig sosem előzmények nélküli. Marc Blochot, az Annales felülmúlhatatlan, fájdalmasan korán és megrendítő körülmények közt elhunyt mestere írja:

Öreg középkorásként megvallom, nem ismerek csábítóbb olvasmányt egy cartulariumnál. Nagyjából tudom ugyanis, mit kérdezzek tőle. Egy római feliratgyűjtemény viszont nem sokat mond nekem. Épp hogy jól-rosszul elolvasom, de kikérdezni már nem tudom.

S Bloch nem habozik kimondani a végkövetkeztetést, amellyel magunk nagyon is egyet tudunk érteni:

Kezdetben van a szellem. Soha egyetlen tudományban sem volt termékeny a passzív megfigyelés. Ha egyáltalán lehetséges.<sup>51</sup>

<sup>51</sup> BLOCH: A történész mestersége, 51.

### 3.2.2. A történelmi tény

A ma általunk történelminek nevezett tények születésük pillanatában nem voltak azok. Hosszú időre és kivételes szerencsére volt szüksége egy hétköznapi ténynek ahhoz, hogy bekerüljön a történelmi tények exkluzív klubjába. S e ponton egy francia mester után figyeljünk egy pillanatra egy angol kolléga, Edward Hallett Carr mondataira. Az igazi angol szellemesség hangján állít valamit, ami a mi számunkra is erősen megfontolandó:

A történész döntötte el, méghozzá saját szempontjai alapján, hogy Caesar átke-  
lése egy kis folyócskán, a Rubiconon, történelmi tény, az pedig, hogy előtte és  
utána milliók keltek át a Rubiconon, senkit sem érdekel.<sup>52</sup>

Ha pedig egy huszadik századi történész egy kortárs drámaíró tív segítség-  
gül, akkor a dolog még élvezetesebb:

Ha jól emlékszem, az egyik Pirandello-hős mondja, hogy a tény olyan, mint egy  
zsák – csak akkor áll meg magától, ha tesznek bele valamit.<sup>53</sup>

E gondolatnak alapvető fontosságú üzenete van a számunkra, ami talán  
második tételünk lehetne a következtetések sorában. Nem a Biblia sajátja az,  
hogy a tényt a hagyomány hordozza, s e kettőt egymástól elválasztani nem  
lehet. Akármilyen narratív forrást olvasunk – és valljuk meg, ilyen forrás-  
ból az ókor során elég sok született –, akkor sosem tudjuk kiiktatni magunk  
és a tény közül a régi történész kollégát – mondjuk egy deuteronomistát a  
sok, sőt egyre több közül. (Persze, ha a legújabb szakirodalmat olvassuk, ak-  
kor akár az is lehetséges, hogy egy sem akadt belőlük az ókori Izraelben...) A  
különbségek persze még ekkor is markánsak lehetnek. Tudjuk például,  
hogy Suetonius akkor írta meg itt-ott maró gúnnyal átítatott császárelétra-  
zait, miután kitették a császári levéltárban elfoglalt állásából. S ha így ütjük fel  
mondjuk Caligula életrajzát, akkor már tudjuk, mit várhatunk a szövegtől és  
mit nem. Ehhez képest fogalmunk sincs még arról sem, hogy vajon egyvalaki  
írta-e meg például Dávid trónutódlásának történetét (feltéve, de meg nem  
engedve, legfeljebb itt és most halkán remélve, hogy létezik ilyen irodalmi  
egység az Ószövetségen belül) – és ez, lássuk be, elég kevés ahhoz képest,  
amit Suetoniusról tudunk.

Bizonyára mindenki ismeri Jan Assmann szellemes mondását: nem tudjuk,  
ki volt Mózes, de az biztos, hogy egyiptomi volt. Azt sem tudjuk, mikor állt  
össze József könyvének az a formája, amit ma olvashatunk. Az viszont biztos,  
hogy óriási hiba volna, ha a történelmi rekonstrukció során lemondanánk a  
benne felhalmozott hatalmas anyag bármelyik eleméről.

<sup>52</sup> CARR: Mi a történelem?, 11. A könyv egy előadás-sorozat enyhén átdolgozott szövege, s az  
előbeszéd stílusjegyei szerencsére itt-ott felsejlenek a könyv lapjain is.

<sup>53</sup> Uo.

## Bibliográfia

- ◆ ALBERTZ, R.: *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1992.
- ◆ ASTOUR, M. C.: The Location of Ḥaṣurā of the Mari Texts, in *Maarav* 7 (1991).
- ◆ BARR, J.: Mythical Monarch Unmasked? Mysterious Doings of Debir King of Eglon, *JSOT* 48 (1990), 55–68.
- ◆ BIEBERSTEIN, K.: *Josua – Jordan – Jericho. Archäologie, Geschichte und Theologie der Landnahmeerzählungen Jos 1–6*, OBO 143, Göttingen, Universitätsverlag Fribourg – Vandenhoeck & Ruprecht, 1995.
- ◆ BLOCH, M.: *A történelem mestersége*, Budapest, Osiris, 1996.
- ◆ CARR, E. H.: *Mi a történelem?*, Budapest, Századvég, 1993.
- ◆ GELB, I. J.: *Nuzi Personal Names*, Oriental Institute Publications 57, Chicago, Chicago University Press, 1943.
- ◆ GRANEROD, G.: *Abraham and Melchizedek. Scribal Activity of Second Temple Times in Genesis 14 and Psalm 110*, BZAW 406, Berlin–New York, de Gruyter, 2010.
- ◆ GRONEBERG, B.: *Die Götter des Zweistromlandes*, Düsseldorf, Patmos Verlag, 2004.
- ◆ HESS, R.: Joshua, in *TOTC (Tyndale Old Testament Commentary)*, Nottingham–Downers Grove, IL, Inter-Varsity Press, 1996.
- ◆ HESS, R.: Non-Israelite Personal Names in the Book of Joshua, *CBQ* 58 (1996), 205–214.
- ◆ KOEHLER, L.–BAUMGARTNER, W.: *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Altenttestament*, Leiden, Brill, 1983.
- ◆ KRAUSE, J. J.: *Exodus und Eisodus. Komposition und Theologie von Josua 1–5*, Supplementum Vetus Testamentum 161, Leiden–Boston, Brill, 2014.
- ◆ MALAMAT, A.: *Mari and the Early Israelite Experience, Schweich Lectures 1984*, Oxford, Oxford University Press, 1984.
- ◆ NOORT, E.: *Das Buch Josua. Forschungsgeschichte und Problemfelder*, Erträge der Forschung 292, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1999.
- ◆ NOTH, M.: Die fünf Könige in der Höhle von Makkeda, *ABLAK 1*, Neukirchen–Vluyn, Neukirchener Verlag, 1971, 281–293.
- ◆ PREUSS, H.-D.: *Theologie des Alten Testaments I – JHWHs erwählendes und pflichtendes Handeln*, Stuttgart, Kohlhammer, 1991.
- ◆ SCHWIENHORST, L.: *Die Eroberung Jerichos. Exegetische Untersuchungen zu Josua 6*, SBB 122, Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 1986.
- ◆ ZADOK, R.: *The Pre-Hellenistic Israelite Anthroponomy and Prosopography*, Orientalia Lovaniensa Analecta 28, Leuven, Peeters, 1988.

## Mit nevez(z)ünk pasztorálpszichológiának?

Ahhoz képest, hogy a keresztyén teológia kétezer éves tudomány, a pasztorálpszichológia fogalmát alig egy évszázada használjuk. Az igazat megvallva még ma is sokféle félreértés kapcsolódik a fogalomhoz, szinte mindenki másra gondol, amikor erről a diszciplínáról esik szó. E tudomány legkiválóbb művelői is definíciós problémákkal bajlódnak, a kikristályosodott meghatározások meg nem ritkán ellentmondanak egymásnak.<sup>1</sup> A szokásostól eltérően most nem úgy járnék el, hogy előbb teszek egy definíciós kísérletet, majd annak elemeit veszem sorra és magyarázom, hanem előbb a szempontokat szeretném tisztázni, s csak utána adni egy meghatározást.

### 1. A pasztorálpszichológia mint teológiai tudomány

A pasztorálpszichológia a kezdetek óta a gyakorlati teológiai diszciplínák közé sorolja magát. Amint az elnevezése előtagja is sejteti, olyan tudományról van szó, amely az ember Istennel való kapcsolatának megteremtésével,

---

<sup>1</sup> Szemléltetésül álljon itt néhány meghatározás: 1. A pasztorálpszichológia pszichológiai tudomány, amely az egyházi munkatársak „teológiai, antropológiai-kommunikatív és önkritikus tevékenységét szolgálja” (STOLLBERG: *Therapeutische Seelsorge*, 65). 2. „Empirikus tudomány, amely a keresztyén gyülekezet életterében zajló intrapszichikus és interperszonális folyamatok lehetőség szerint egzakt vizsgálatával foglalkozik” (RIESS: *Seelsorge*, 63). 3. „A pasztorálpszichológia pszichológia”, mely „a teológia, a vallás és a lelkigondozás kontextusára vonatkozik”, és különösen „a lelkigondozás gyakorlatára irányul” (ZIEMER: *Psychologische Grundlagen*, 37sk.). 4. „Azt gondolom, hogy a pasztorálpszichológia nem használhat fel önkényesen kiválasztott pszichológiákat, hanem saját pszichológiát kell alkotnia.” Ennek hermeneutikai, dinamikus, pszichohistóriai tájékozódású és konfliktuspszichológiának kell lennie (SCHARFENBERG: *Einführung in die Pastoralpsychologie*, 48sk.). 5. „A pasztorálpszichológia a pszichológia és a teológia között folyó nyílt, kölcsönös, intézményes párbeszéd helye a pasztorális gyakorlat szolgálatában. Gyakorlati teológiai diszciplínának tartja magát és rendelkezésre bocsátja elméletalkotásának eredményeit az egyéb diszciplínákkal folytatott dialógus számára a meggyőző keresztyén gyakorlat elősegítésére” (WITTRAHM: *Pastoralpsychologie und Postmoderne*, 19). 6. „A pasztorálpszichológia mint a gyakorlati teológia alapdimenziója a vallás és az egyház területén előforduló kommunikációs folyamatokat vizsgálja; különös figyelmet szentel a szimbolikus-rituális kommunikációra. A pasztorálpszichológia az iránt érdeklődik, hogy pszichológiai perspektívából nézve miként kell érteni a vallási és – annak sajátos eseteként – az egyházi kommunikációt, ez a kommunikáció milyen feltételeket igényel ahhoz, hogy életet segítő és gyógyító legyen, illetve a kommunikáció (és így az élet) milyen feltételek mellett válik nehezzé vagy ütközők akadályba” (KLESSMANN: *Pastoralpsychologie*, 17).

megújításával és fenntartásával, vagyis a pasztoráció feladataival foglalkozik. Az emberi oldalon ennek a kapcsolatápolásnak a pszichológiai összetevőit tartja szem előtt, és azt vizsgálja, hogy ezeket miként befolyásolják, vagy éppen miért nem tudják befolyásolni az Istenbe vetett hit tartalmai és az ezekkel kapcsolatban táplált érzelmek. A pasztorálpszichológia a bibliai kijelentésből ismeri meg az Isten–ember kapcsolat jellemzőit, valamint ennek hatását az ember önmagával, embertársaival és tárgyi környezetével kapcsolatos átéléseinek feldolgozására, illetőleg viszonyának meghatározására önmaga, mások és a személyét érintő történések iránt. A lelki folyamatok szabályszerűségeit és összefüggéseit közvetlenül nem kutatja – ez a pszichológia feladata –, hanem összegyűjti, majd pszichológiai szempontok szerint elemzi és rendszerezi azokat a transzcendens vonatkozású valóságértelmezési lehetőségeket, amelyek segítenek az élmények feldolgozásában és a konkrét helyzetekben tanúsított vagy tanúsítandó viselkedés megalapozásában. Kettős optikát alkalmaz, egyszerre figyel a Szentírás és a hitvalló hagyomány tartalmainak lélektani vonatkozásaira, valamint a ma emberének lelki feszültségeire, elakadásaira és megküzdési törekvéseire.

Ehhez szükséges feltárnia, hogy a bibliai bizonyágtétel szerint az emberek milyen lelki bajokban, válsághelyzetekben, konfliktusokban, döntési szituációkban kaptak segítséget azáltal, hogy Isten kijelentése felől ítélték meg külső és belső körülményeiket. Elemeznie kell, hogy a keresztyén hit megfogalmazásainak, szimbolikus kifejeződéseinek melyek a pszichikus összetevői, és milyen lelki folyamatok következményeiként álltak elő, továbbá hogy milyen jellegű átélések és viselkedési módok értelmezésére alkalmasak a mai keresztyén emberek életében. Az is érdekli, hogy bizonyos esetekben a tudatosan vallott hit miért nem segíti az élményfeldolgozást, vagy egyes hittartalmak miért gyakorolnak negatív hatást a lelki életre.<sup>2</sup>

Olyan tudományról van tehát szó, amely szerint az értelmezés a lelki működés alapvető összetevője. Értelmezés útján válnak az élményeink tapasztalatokká, vagyis az életünk alkotóelemeivé. Az értelmezés pedig mindig hitaktus, ami által meghatározzuk az életünket befolyásoló tények, valamint az általuk kiváltott hatások szubjektív jelentőségét.

A pasztorálpszichológia abból indul ki, hogy a keresztyén hit értelmezései egyének és közösségek lelki jóllétét szolgálják. Ezért azon fáradozik, hogy a bibliai bizonyágtételekben és a megfogalmazott keresztyén hitvallásokban

---

<sup>2</sup> Gyakran előfordul, hogy hívő emberek Istent kegyelmesnek vallják ugyan, bizonyos helyzeteket mégis úgy élnék át és értelmeznék, mintha Isten igazságtalanul büntetné őket. Arra is sok példát találunk, hogy olyan hittartalmak, mint amilyen a kárhozatról szóló tanítás vagy a jó cselekedetek fontossága, annyira hangsúlyozottan szerepelnek egyesek hitrendszerében, hogy a kegyelemből és hit által való megigazítás tanítását teljesen háttérbe szorítják, így szorongva és állandó teljesítménykényszer alatt kell élniük hívő életüket.

rejlő valóságértelmezési lehetőségeket mai konkrét lelki folyamatokra alkalmazza. Ezzel hermeneutikai, azaz megértési és megértést segítő feladatot lát el.

Minthogy a pasztorálpszichológia a keresztyén hit értelmezési mintáihoz igazodik, és teológiai kritériumrendszerrel dolgozik, hitelesen csak teológiaként, azaz hitbéli elkötelezettséggel és magas szintű teológiai kompetenciával művelhető. Művelőjének lélektani felkészültsége mellett nagyon alapos bibliaismeretre, a bibliai teológiai összefüggések átlátására, a bibliai és a teológiai hermeneutika szakszerű alkalmazásának képességére, valamint a hitigazságok és a keresztyén etikai alapelvek rendszerének ismeretére van szüksége ahhoz, hogy képes legyen a keresztyén hit élet- és valóságértelmezési kínálatát a mai ember kérdésvetéseivel, valóságértelmezési törekvéseivel és hiedelmeivel kapcsolatba hozni.

Kezdetben ez a gyakorlati teológiai diszciplína szinte kizárólag a lelki gondozás szolgálatában állt, vagyis az egyházban folyó vagy az egyház részéről a kívülállóknak kínált segítő beszélgetések pszichológiai-formai és teológiai-tartalmi vonatkozásait írta le, és dolgozott ki módszertani javaslatokat a feladatkör hatékonyabb ellátására. Később a gyakorlati teológia úgy terjesztette ki a pasztorálpszichológiai kompetenciák körét, hogy felelőssé tette az egyházban zajló valamennyi kommunikációs folyamat pszichológiai oldalának teológiai értékeléséért.<sup>3</sup>

## 2. A pasztorálpszichológia és a pszichológia kapcsolata

A pasztorálpszichológia – sokak sejtésével ellentétben – nem műveli a pszichológia tudományát, hanem felhasználja a pszichológiai kutató- és elméletalkotó munka eredményeit. Hasonlóan jár el, mint például az újszövetségi tudomány, amikor az eredeti bibliai szövegek megértéséhez a klasszika-filológia ismeretanyagát veszi igénybe; abból is csak annyit, amennyi az Újszövetség könyveinek megértéséhez szükséges. Nem tanulmányozza az ókori görög szövegeket, hogy a különböző nyelvtani megoldások jelentését pontosítsa, ezt a munkát helyette a klasszika-filológia művelői végzik el. Az Újszövetség kutatója koncentrálni tud a teológiai tartalmakra, maradhat teológus, nem kell filológussá válnia, csupán a bibliai görög nyelvet kell pontosan ismernie. Kutatómunkája teológiai kérdések tisztázására irányul, az ehhez szükséges filológiai ismereteket kívülről kölcsönzi.

Tudományos besorolása szerint a pasztorálpszichológia nem tartozik a pszichológiához. Művelői nem pszichológusok, hanem teológusok. Hasznos persze, ha valaki teológiai végzettsége mellett szakképzett pszichológus is,

<sup>3</sup> WAHL: Pastoralpsychologie, 52–53.

pasztorálpszichológiai tevékenységét azonban ebben az esetben is teológusként kell végeznie.

Sok pasztorálpszichológiával foglalkozó szakember pszichológusi szakképzettség nélkül is pasztorálpszichológusnak nevezi önmagát, ami roppant félrevezető, nem beszélve arról, hogy a pszichológus szakmával szemben sem korrekt. Erre a megnevezésre csak az jogosult, aki kettős kvalifikációval rendelkezik, vagyis mind teológus-lelkészi, mind pszichológusi (nem csupán pszichoterápiás) képesítése van. Természetesen másik irányból is érvényes a megszorítás: lelkészi képesítettség híján nem nevezheti magát pasztorálpszichológusnak egy olyan pszichológus, aki hívő emberként és/vagy vallási kérdésekre nyitottan, netán az egyház keretén belül végez kutató- vagy tanácsadó munkát. A pasztorálpszichológiát művelő szakember teológus, pontosabban: gyakorlati teológus.

### *2.1. Pasztorálpszichológia és valláspszichológia*

Kívülállók számára gyakran tűnik úgy, mintha a pasztorálpszichológia a *valláspszichológiának* egyik speciális, a keresztyén valláshoz kapcsolódó ága lenne. Ennek egyik oka az, hogy a pasztorálpszichológiai szakfolyóiratok nagy számban közölnek valláslélektani elemzéseket és kutatási beszámolókat, ami az olvasókban azt a hamis benyomást kelti, hogy egyenlőségjel tehető a két tudomány közé. Újabbban valóban megfigyelhető bizonyos közeledés a pasztorálpszichológia részéről a valláslélektan felé. Ez egybeesik azzal az igénnyel, hogy szükséges lenne túllépni a keresztyénség körén és nyitni más vallások, sőt az általános spiritualitás irányába is. A lelkigondozók ugyanis egyre gyakrabban találkoznak olyan személyekkel, akik nem keresztyén módon élik meg a vallásosságukat vagy elégitik ki spirituális igényeiket. Arra érzik tehát magukat késztetve a lelkigondozás elméleti kérdéseivel foglalkozók, hogy a teológiai hangsúlyokat háttérbe helyezték, és a lelkigondozást csupán lélektani segítő eljárásként tüntessék fel.

Mint mondtuk, a pasztorálpszichológia teológiai tudomány, míg a valláslélektan alkalmazott pszichológia.<sup>4</sup> Nem a teológiához tartozik, műveléséhez nincs szükség teológiai kompetenciára, de még vallástudományi felkészültségre sem. A vallástudománnyal persze párbeszédben kell állnia, innen tudhatja meg, hogy mi számít vallási jelenségnek, mi a különbség vallásosság és spiritualitás között, továbbá hogy miben áll a vallás kultúrtörténeti és antropológiai jelentősége. A valláslélektan a vallásos élményeknek, cselekményeknek és struktúráknak, valamint ezek lecsapódásainak a pszichológiai oldalát vizsgál-

<sup>4</sup> Vö. HORVÁTH-SZABÓ: Valláspszichológia, 204–222.

ja és írja le.<sup>5</sup> Ezt világnézetileg semlegesen, vallásos elkötelezettségtől mentesen, általánosan érvényes következtetésekkel kell megtennie. Tartózkodnia kell az értékelésektől, a leírt jelenségek minősítésétől. Nem feladata, hogy a vallási értelemben vett igazság kérdésében állást foglaljon. Vizsgálataihoz a pszichológia tudományának kutatási módszertanát és eszköztárát használja, felismeréseit a pszichológia fogalmi rendszerének felhasználásával, elméleti keretébe illesztésével teszi közzé. A valláslélektant a tudományosság mai kritériumainak megfelelően csak pszichológusok tudják felelősen művelni. Jóllehet, voltak korszakok, amikor teológusok kényszerültek magukra vállalni ezt a feladatot.<sup>6</sup> Ennek oka vagy a pszichológia szélsőségesen valláskritikai beállítottsága vagy a pszichológusok érdektelensége volt. A teológia érdekeltsége viszont nyilvánvaló ezen a területen, gyakorlati munkájához ugyanis szüksége van a valláslélektani kutatások eredményeire. Ha más nem teszi, maga lát hozzá a kutatómunkához. Alapvetően azonban a pasztorálpszichológia maga nem kívánja vizsgálni a vallásos élményekben, a vallásos cselekményekben és a vallási szimbólumhasználatban érvényesülő lélektani szabályszerűségeket és összefüggéseket, hanem azokat valláslélektani leírásokból szeretné megismerni. Sajátos küldetesként azon fáradozik, hogy segítsen az embereknek keresztyén módon élni ezekkel az adottságokkal. Tehát szemben a valláslélektannal, nem a jelenségek külső meghatározottságának és belső dinamikájának pontos leírásában, hanem ezek értékelő továbbgondolásában és keresztyén célzatú „hasznosításában” érdekelt, ezért teológiai meghatározottságú kritériumrendszerrel dolgozik, és segítő eljárási módokat dolgoz ki az egyének és közösségek diszfunkcionális hitbeli meggyőződéseinek és megterhelő vallásos gyakorlatának hatékony megváltoztatására.

---

<sup>5</sup> A magyar nyelven hozzáférhető valláslélektani munkák közül lásd VERGOTE: Valláslélektan; HORVÁTH-SZABÓ: Vallás és emberi magatartás. Lásd még PALOUTZIAN-PARK: Handbook of the Psychology of Religion; HOOD-HILL-SPILKA: The Psychology of Religion; HENNING-MURKEN-NESTLER: Einführung in die Religionspsychologie; GROM: Religionpsychologie.

<sup>6</sup> Lásd az ún. Dorpat (ma Tartu) Iskola működését a '20-as évek elejétől a második világháborúig (Karl Girgensohn, Werner Gruhn), vagy Wilhelm Stählin és Karl Beth munkásságát, de említhető a ma élő teológusok közül Hans-Jürgen Fraas és Susanne Heine, akiknek a valláslélektani munkássága jelentős. Ez utóbbiak, pszichológusi kompetenciák híján, lélektani kutatómunkát nem végeznek.



Az alábbi táblázat a két diszciplína jellemzőit veti egybe:

Valláspszichológia	Pasztorálpszichológia
Alkalmazott pszichológia	Teológiai diszciplína
Pszichológusok művelik	Teológusok művelik
Világnézetileg semleges	Hitvalló elkötelezettségű
Pszichológiai alapkutatásokat végez	Pszichológiai elméletek felhasználásával teológiai kutatásokat végez
Fő kutatási területei:	Valláslélektani ismereteket alkalmazó kutatási területek:
– vallásosság jellege, istenképzet	– a Biblia istenképe és az egyéni istenképzetek
– vallásosság, illetve hit élettörténeti fejlődése	– a hitfejlődés fokozatainak megfelelő keresztyén hittartalmak és kegyesség
– vallásos-misztikus élmény	– keresztyén szimbolikus-rituális cselekmények és spiritualitás
– megtérés/konverzió	– a keresztyén megtéréselemény sajátosságai
– vallásosság és lelki egészség	– lelki egészséget támogató és romboló keresztyén hitmegélési módok
– vallásos megküzdés	– hitvalló értelmezések a megküzdésben

Összefoglalóan azt mondhatjuk, hogy a pasztorálpszichológia a valláslélektanból kölcsönzött megfigyeléseket és elméleteket teológiai-hermeneutikai folyamatokba építi be. Ezért is fontos számára, hogy azok tudományos objektivitással készült, értékelésektől mentes tényfeltárások legyenek. Az értékelés-értelmezés<sup>7</sup> feladatát ugyanis magának kívánja fenntartani.

## 2.2. Pasztorálpszichológia és pszichoterápia

A valláslélektan mellett a *pszichoterápia* gyakorolta a legnagyobb hatást a pasztorálpszichológiára, s rajta keresztül a lelkigondozásra. E tekintetben túlzó megfogalmazások is születtek. Ilyen például Dietrich Stollbergé, aki a lelkigondozást úgy értelmezi, mint pszichoterápiát egyházi kontextusban.<sup>8</sup> Manapság pasztorálpszichoterápiáról is beszélnek. Úgy látszik, a lelkigondozás a pszichoterápiával történő azonosulás által kísérelné meg visz-

<sup>7</sup> Ebből a szempontból nem vesztette el érvényét a Wilhelm Dilthey által javasolt különbségtétel a természettudományos jellegű „magyarázó” és a szellemtudományos „értelmező” eljárási módok között.

<sup>8</sup> STOLLBERG: Mein Auftrag, 63.

szanyerni korábbi, a pszichoterápia diadalmenete előtt élvezett pozícióit az emberek személyes tanácsolása terén. A szakirodalmat olvasva sokszor az a benyomásunk, hogy a pasztorálpszichológia szinte azonossá akarja tenni a lelkigondozást a pszichoterápiával vagy legalábbis a pszichológiai tanácsadással.<sup>9</sup>

A lelkigondozói segítségnyújtásnak nincs külön módszertana, ezért rá van utalva a világi segítő eljárások kipróbált és tudományosan is ellenőrzött módszereire. Azáltal azonban, hogy valaki a pszichoterápiában is használatos és onnan átvett módszertani elemekkel él a lelkigondozói munkában, még nem válik pszichoterapeutává. Sőt ügyelnie is kell arra, hogy csak olyan módszereket alkalmazzon, amelyek beleillenek a közvetlen emberi kommunikáció hétköznapi kereteibe. Még akkor is, ha egyébként szakképesítése van valamely pszichoterápiás eljárás alkalmazására. A lelkigondozói beszélgetés sajátossága egy segítő baráti beszélgetéshez képest abban áll, hogy tisztítva, sűrítve és módszertanilag felelősen használja a kommunikációban rejlő lehetőségeket.<sup>10</sup> Magát a módszertani „tisztogató” és rendező munkát a pszichoterápia végezte el és végzi folyamatosan tudományosan ellenőrzött körülmények között. A közvetítés feladatát pedig a pasztorálpszichológia látja el. Teszi ezt részint azért, hogy a pszichoterápiás megfontolásokat a teológia emberszemléletébe illeszti, miközben teológiai kritériumok alapján mérlegeli pasztorációs használhatóságukat és hasznosságukat, részint pedig azzal, hogy a szokásokhoz képest alternatív, teológiai értelmezési mintákat kínál az „élményfeldolgozás és a magatartásvezérlés”<sup>11</sup> konstruktív módozatainak kialakításához. A pszichoterápiás és a lelkigondozói segítségnyújtási módok számos hasonlóságuk mellett lényeges különbségeket is mutatnak. Legközelebb egymáshoz a módszertan területén kerülnek, motivációjuk és célkitűzéseik tekintetében azonban feltűnően eltérnek egymástól.

A lelkigondozás és a pszichoterápia közötti hasonlóságok és különbségek (a középben található szaggatott vonalak azt érzékeltetik, hogy a lelkigondozásnak vannak pszichoterápiás, a pszichoterápiának pedig lehetnek lelkigondozói „mellékhatásai”):

A kétféle segítő eljárási mód között elő-előfordulnak határsértések. A lelkigondozás részéről ez akkor következik be, amikor a lelkigondozó feladja saját identitását, és minden tekintetben a pszichoterápia szakmai követelményrendszerének akar megfelelni. A zsidó és keresztyén hagyományra épült fejlett országokban a lelkigondozással párhuzamosan kikristályosodott „pasztorális

<sup>9</sup> Ha csak két olyan reprezentatív folyóirat, mint a *Pastoral Psychology* vagy a *Wege zum Menschen* publikációit áttekintjük, akkor könnyen megfigyelhetjük ezt a tendenciát.

<sup>10</sup> Vö. BUDA: Pszichoterápia, 5.

<sup>11</sup> Uo.

tanácsadói” feladatkör határozottan ebbe az irányba fejlődik. A munkatársak számára szinte követelmény, hogy legyen pszichoterápiás végzettségük, a teológiai felkészültség terén viszont már a bakkalaureátusi szint sem számít előírásnak, elég a tanfolyamszerű tájékozódás. Ennek a fejlődési tendenciának az lesz az elkerülhetetlen következménye, hogy a „pasztorális” oldal egyre halványabbá válik, míg végül egészen elenyészik.<sup>12</sup> Ekkor már nyilván nem beszélhetünk lelkigondozásról. A pszichoterápia oldaláról pedig a transzperszonális szemléletű terapeutákkal fordul elő, hogy elhagyják a pszichológia tudománya által kijelölt semleges területet, és vallási-teológiai irányú világszemléleti befolyást kezdenek gyakorolni a klienseikre.

A pasztorálpszichológiának kell örködnie afelett, hogy a lelkigondozás és a pszichoterápia kompetenciás területei világosan elkülönüljenek, de azt is egyértelművé kell tennie, hogy a lelkigondozásnak szüksége van pszichoterápiás ismeretekre. Az elmúlt közel száz esztendő történései azt mutatják, hogy több lépésben jutott el oda, hogy eleget tudjon tenni ennek a kötelezettségének.

a) Első feladata az volt, hogy a *konkurenciaharc* csapdájából kiszabadítsa a lelkigondozást. Amikor a mélylélektani terápiák általánosan ismertté és elterjedtté váltak, a protestáns teológia először konkurenciát látott a pszichoterápiában és védekező álláspontra helyezkedett. Hangoztatta, hogy a lelkigondozásnak nincs szüksége módszerekre, mert feladata az Isten kijelentésének a személyes meghirdetése, s cselekvő alanya végső soron nem is a lelkigondozó, hanem Isten Lelke. Emberismeretünket pedig nem a lélektanból, hanem a Szentírásból nyerjük.<sup>13</sup> Richard Riess erről a lelkigondozásról kimutatta, hogy szélsőségesen direktív, konfrontatív és szinte militáns módon „rohanja le” a tanácskérőt.<sup>14</sup> Pasztorálpszichológiai vizsgálatokkal viszont kimutatható, hogy amikor segítő beszélgetéseinkben lemondunk a pszichológiai ismeretek tudatos alkalmazásáról, akkor akaratlanul is az élettapasztalatainkból leszűrődött „magánpszichológiánk” szerint fogunk eljárni. Nem szabad azzal áltatni magunkat, hogy beszélgetésünk „pszichológiamentes” maradhat. A kérdés csupán az, hogy indokoltan és felelősségteljesen vagy pedig ráérzésszerűen és a következményekkel nem számolva használunk pszichésen ható eljárási módokat és módszereket. Ez egyben a feladatvégzésünk szakszerűségének is a kritériuma. A „konkurencia” fellépése jobb esetben nem védekezésre készíti, hanem arra ösztönzi a lelkigondozókat, hogy munkájukat alaposabb felkészültséggel, nagyobb tudatossággal és szakszerűséggel végezzék. A pasztorálpszichológiai elméletalkotás és gyakorlat mottója eb-

<sup>12</sup> Vö. MARSHALL: A Perspective on Pastoral Theology, 241–326.

<sup>13</sup> THURNEYSSEN: Die Lehre von der Seelsorge, 178–179.

<sup>14</sup> RIESS: Seelsorge, 154–179.

ben az időszakban az volt, hogy „ahol felettes én volt, ott énnék kell lennie”.<sup>15</sup> Azaz szakítanunk kell mindennemű tekintélyelvűséggel a lelkigondozásban.

b) A pszichoterápia és a lelkigondozás közötti közvetítés második fázisában a pasztorálpszichológia törekedett a lehető legkiterjedtebb *átfedési felület* létrehozására a kétféle segítő eljárási mód között. Ez persze egyoldalúan történt, vagyis a pszichoterápiás ismeretek és készségek egyre teljesebb integrálásával a lelkigondozásba. Valamennyi jelentős pszichoterápiás irányzatnak akadtak elkötelezett képviselői a lelkigondozásban, akik kiszűrték és hatékonyan propagálták az adott terápiás koncepció jól használható és a lelkigondozó-képzés keretein belül is elsajátítható elemeit. A pasztorálpszichológia ebben a folyamatban úgy működött, mint pszichológia az egyház szolgáltatában (Stollberg).<sup>16</sup> Olyan tudomány, amely az egyházi gyakorlat számára összegyűjti és rendszerezi a leghasznosabb pszichológiai – főképp pszichoterápiás – ismereteket, s megnevezi azok teológiailag is indokolható alkalmazásának területeit és módjait. Miközben azonban a lelkigondozás szélesre tárta a kapuit a pszichológia előtt, a pszichoterápia nyitása vallási, illetve hitbéli kérdések irányában – legalábbis itt Európában – igen vontatottan haladt. A nyitás mindmáig nem történt meg érzékelhetően. Csak akkor kezdett el a pszichoterapeuták viszonyulása a lelkigondozókhöz kollegiálissá válni, amikor látszott, hogy egyre többen közülük széles körű lélektani ismeretekre tesznek szert, esetleg pszichoterápiás képesítést is szereznek. A külső mércének való megfelelni akarás a lelkigondozók sokaságát terelte ebbe az irányba. A pasztorálpszichológia fáradozásának célja egyértelműen a pszichológiai megalapozottságú profizmus természetes elvárássá tétele lett a lelkigondozásban. A pasztorális történetekben a „mit” kérdés háttérbe szorult, és helyébe lépett a „hogyan” kérdése, vagyis a fő hangsúly a lelkigondozói kapcsolat minőségére és terápiás hatásaira került.

c) Mára nyilvánvaló lett, hogy a pszichoterápia és a lelkigondozás között az *egymást kiegészítő*, komplementer kapcsolat lenne a kívánatos. Ennek kölcsönös elismerésen és konstruktív kritikán kell alapulnia. Mindkét félnek megvan a maga kompetenciás területe, ismerik lehetőségeik határát, tisztában vannak az általuk nyújtott segítség részleges voltával, és elismerik az emberi lét komplexitását, melynek pszichikus és szellemi dimenziója egyformán lényeges, egymástól megkülönböztethető, ugyanakkor elválaszthatatlan. Egyik segítségnyújtás sem tarthatja nélkülözhetőnek a másikat, egymást kiegészítve igazán hatékonyak. A közvetítés szerepét a pasztorálpszichológiának úgy lehet jól ellátnia, ha maga is kétpólusú tudományként működik. Egyszerre

<sup>15</sup> SCHARFENBERG: Seelsorge als Gespräch, 41.

<sup>16</sup> STOLLBERG: Therapeutische Seelsorge, 65.

vizsgálja a személyes hitbeli vagy közösségi vallási történések pszichikus és szellemi-spirituális vetületét, és meghatározza egymásra vonatkozásukat. Bemutatja a pszichikus folyamatok teológiai olvasatát, azaz megfogalmazza értelmezési lehetőségüket a keresztyén hit felől nézve. Ezzel a pszichológiai megállapításokat világszemléleti dimenzióval egészíti ki, egyszersmind azonban kritikát is gyakorol felettük, hiszen megakadályozza, hogy végső megoldásként vagy az emberi boldogság kulcsaként tüntessék fel magukat. Másfelől viszont a hittartalmak, a hittörténések és a vallási gyakorlatok pszichológiai olvasatát is nyújtja. Ezzel pszichológiai kritikát gyakorol az egyház hittételei és életgyakorlata fölött. Kimutatja, hogy a szájjal tudatosan megvallott hittel gyakran nem egyezik meg a „szívben rejtőző” meggyőződés. Az előbbi keresztyén tartalmú, az utóbbi esetleg egészen „pogány” vonásokat mutat. S ez a „mélyhit” határozza meg az átéléseket és a magatartást, nem a felszínen levő. Meg kell kérdeznünk, hogy ez az ellentmondás nem arra vezethető-e vissza, hogy a hitünk igazságait annyira életidegen módon fogalmazzuk meg és kommunikáljuk, hogy azok nem tudnak elhatni az emberi lélek mélyebb rétegeiig? Ha ez a helyzet, akkor alapos teológiai munkával úgy kell újrafogalmaznunk Isten kijelentésének a tartalmait, hogy azok a kijelentés emberhez alkalmazkodó, inkarnációs természetének megfelelően „lélekre szabottan” szólalhassanak meg, egyszersmind lélektani eszközök igénybevételével ki kell építenünk az utat az üzenet számára az emberi lélek mélységei felé. Máskor meg az emberi psziché mélyéről kell felszínre hoznunk és lelepleznünk azokat a „maghiedelmeket”,<sup>17</sup> amelyek nem életigenlők, nem konstruktívak, holott sokan még azt is gondolják róluk, hogy a keresztyén hit részei. Olyan istenképet, olyan követelményeket, olyan célokat és olyan valóságinterpretációkat foglalnak magukban, amelyek messze eltérnek a Bibliában található isteni kijelentés tartalmaitól. A pasztorálpszichológia tehát két területen folytat elemzéseket, és két fronton gyakorol kritikát: a pszichológia és a teológia irányában.<sup>18</sup> A célja ezzel az, hogy konkrét élethelyzetekre nézve hermeneutikai kapcsolatot hozzon létre a pszichikus folyamatok és a teológiai értelmezési lehetőségek között. Mottója, hogy a részletek a teljesség felől nyernek értelmet, és a részfolyamatokra talált ok-okozati magyarázatokból nem lehet következtetni a teljességre. Az ember pedig olyan lény, aki a teljességnek vagy a teljesség hiányának a bűvöletében él.

<sup>17</sup> BECK: Praxis der Kognitiven Psychotherapie, 15–18.

<sup>18</sup> KLESSMANN: Pastoralpsychologie, 53–54.

### 3. A pasztorálpszichológia definíciója

A pasztorálpszichológia az a gyakorlati teológiai tudomány, amely az ember egyéni és közösségi átélései és magatartása, valamint a keresztyén hit élet- és viláértelmezése közötti kapcsolatot (annak minőségét és zavarait) vizsgálja. Az átélés és a magatartás terén a pszichológia által feltárt és leírt szabályszerűségeket és az ezekre épülő elméleteket, a keresztyén valóságértelmezés oldalán pedig a teológia által megfogalmazott bibliai üzeneteket veszi figyelembe. A kettő összekapcsolásával konkrét élethelyzetekre nézve kíván hitbeli értelmezéseket felkínálni, hogy ezzel segítse az élmények feldolgozását és a tudatos magatartásvezérlést. Eljárási módja kétirányú. Vagy az átélésre és a viselkedésre vonatkozó keresztyén értelmezési lehetőségeket mutatja be és kínálja fel, vagy pedig azt vizsgálja, hogy a keresztyén hit tartalmai – mint alapvető meggyőződések (kreditív sémák)<sup>19</sup> a kognitív rendszeren belül – miként hathatnak eleve formálisan az átélésre és a viselkedésre. Az előbbi esetben azt igyekszik beláthatóvá tenni, hogy a feltétlenül emberszerető Isten felől nézve az emberi élet tényei egészen új értelmet nyerhetnek, ami magával hozza, hogy a velük kapcsolatban szerzett tapasztalatok is gyökerelesen megváltoznak. Az utóbbi esetben pedig azon fáradozik, hogy keresztyén egyének és közösségek életgyakorlatában a hit tartalmai valóban élményfeldolgozó és viselkedésszabályozó potenciállá váljanak. Vagyis összhang jöjjön létre a vallott és a megélt hit között. E célkitűzések megvalósításáról első rendben az egyház lelkigondozói tevékenységében, de az egyházi kommunikáció egyéb területein is gondoskodik.

A pasztorálpszichológia tehát *a pszichikus működés teológiai hermeneutikája*, amely hitbeli értelmezéseket kíván megjeleníteni az emberi élet különböző helyzeteihez kapcsolódó lelki folyamatokban. Feladata ennek elméleti megalapozása, gyakorlati kivitelezésének megtervezése és megvalósulásának segítése.

### Bibliográfia

- ◆ BAGDY E.–KLEIN S. (szerk.): *Alkalmazott pszichológia*, Budapest, Edge 2000 Kiadó, 2006.
- ◆ BAUMGARTNER, I. (Hg.): *Handbuch der Pastoralpsychologie*, Regensburg, Verlag Friedrich Pustet, 1990.
- ◆ BECK, J.: *Praxis der Kognitiven Psychotherapie*, Weinheim, Beltz, 1999.

<sup>19</sup> Lásd részletesen NÉMETH 2012, 42–43.

- ◆ BUDA B. (szerk.): *Pszichoterápia*, Budapest, Gondolat, 1981.
- ◆ ENGEMANN, W. (Hg.): *Handbuch der Seelsorge. Grundlagen und Profile*, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2007.
- ◆ GROM, B.: *Religionspsychologie*, München, Kösel, 2007.
- ◆ HENNING, CH.–MURKEN, S.–NESTLER, E. (Hg.): *Einführung in die Religionspsychologie*, Paderborn–München–Wien–Zürich, Schöningh, 2003.
- ◆ HOOD, R. W.–HILL, P. C.–SPILKA, B. (ed.): *The Psychology of Religion. An Empirical Approach*, New York–London, The Guilford Press, 2009.
- ◆ HORVÁTH-SZABÓ K.: Valláspszichológia, in BAGDY E.–KLEIN S. (szerk.): *Alkalmazott pszichológia*, Budapest, Edge 2000 Kiadó, 2006, 204–222.
- ◆ HORVÁTH-SZABÓ K.: *Vallás és emberi magatartás*, Budapest, Semmelweis Egyetem Mentálhigiéné Intézet, 2012.
- ◆ KLESSMANN, M.: *Pasztorálpaszichologie. Ein Lehrbuch*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 2004.
- ◆ MARSHALL, J. L.: A Perspective on Pastoral Theology, Pastoral Care, and Counseling in the United States, in NOTH, I.–KUNZ, R. (Hg.): *Nachdenkliche Seelsorge – seelsorgliches Nachdenken*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2012, 326–241.
- ◆ NÉMETH D.: *Pasztorálanropológia*, Budapest, KRE–L'Harmattan, 2012.
- ◆ NOTH, I.–KUNZ, R. (Hg.): *Nachdenkliche Seelsorge – seelsorgliches Nachdenken*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2012.
- ◆ PALOUTZIAN, R. F.–PARK, C. L. (ed.): *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*, New York–London, The Guilford Press, 2005.
- ◆ RIESS, R.: *Seelsorge. Orientierung, Analysen, Alternativen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1973.
- ◆ SCHARFENBERG, J.: *Seelsorge als Gespräch*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1974.
- ◆ SCHARFENBERG, J.: *Einführung in die Pasztorálpaszichologie*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1985.
- ◆ STOLLBERG, D.: *Therapeutische Seelsorge*, München, Chr. Kaiser Verlag, 1969.
- ◆ STOLLBERG, D.: *Mein Auftrag – Deine Freiheit*, München, Claudius Verlag, 1972.
- ◆ THURNEYSSEN, E.: *Die Lehre von der Seelsorge*, München, Chr. Kaiser, 1948.
- ◆ WAHL, H.: Pasztorálpaszichologie – Teilgebiet und Grunddimension Praktischer Theologie, in BAUMGARTNER, I. (Hg.): *Handbuch der Pasztorálpaszichologie*, Regensburg, Verlag Friedrich Pustet, 1990, 41–61.
- ◆ VERGOTE, A.: *Valláslélektan*, Budapest, Párbeszéd (Dialógus) Alapítvány, 2001.

- ◆ WITTRAHM, A.: *Seelsorge, Pastoralpsychologie und Postmoderne. Eine pastoralpsychologische Grundlegung lebensfördernder Begegnungen angesichts radikaler postmoderner Pluralität*, Stuttgart–Berlin–Köln, Kohlhammer, 2001.
- ◆ ZIEMER, J.: Psychologische Grundlagen der Seelsorge, in ENGEMANN, W. (Hg.): *Handbuch der Seelsorge. Grundlagen und Profile*, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2007, 34–62.





# A DOKTOROK KOLLÉGIUMA

**Reformáció jubileumi  
plenáris ülésének előadásai**

500  
reformáció

GUSZTÁV BÖLCSKEI

## The History of the Hungarian Reformed Theological Thought – An Outline

The Hungarian theological thinking has been in an organic interaction with the Western type of the Christian teaching since the time of its inception in the 16<sup>th</sup> century. Of the pre-Reformation movements that played an important role in its preparation, it was Hussitism that might have had a more direct impact on it. A sign of this is that the first Hungarian version of the Bible was referred to as the “Hussite Bible”. Of the ecclesio- and socio-critical movements within the medieval church, the “Observant” branch of the Franciscan order had a powerful influence on it (e.g. preaching in the vernacular, puritan lifestyle). Almost all of the important figures of the Hungarian Reformation came out of the ranks of the observant Franciscans!

*Peregrinatio* (i.e. pursuing studies abroad by Hungarian students of theology) was an important point of contact with the Western European universities. As a rule, after concluding their studies at home, Hungarian students spent several years at German, Dutch, Swiss or Scottish universities and they returned with the most up-to-date theological knowledge. In the beginning, the University of Wittenberg was the most frequented. It is important to note that the reason for the Reformed students to study in Wittenberg was not principally for Luther, but rather for Melanchton. The three pillars of Melanchton’s theology: *pietas*, *humanitas*, *eruditio*, i.e.: the life committed to following Christ, the ideal of the humanistic scholarship, and cultural education. These three made a powerful impact on the emergence and the consolidation of the Hungarian Reformation. The controversy concerning the issue of the Holy Communion between the German and the Swiss Reformation (In what way is Christ present in the Lord’s Supper?) convinced the Hungarian students, after 1580, to attend Dutch, Swiss and Scottish universities instead of German ones.

Among the Swiss Reformers, it was not Calvin, but the Reformers of Zurich: Zwingli and Bullinger who had the most influence. The difference in emphasis was most apparent in the fact that the Swiss Reformation did not remain solely within the boundaries of the church, but had an impact on the whole of society. This answer was more compatible with the Hungarian circumstances of the time. An answer was sought about the will of God, while the country lost its independence and the prevailing ecclesiastical and political structures were falling apart. These circumstances are important because, in the Hungarian Reformation, the question of the freedom of the gospel was closely linked to the question of the freedom of denominations and to the national freedom. The roots of a theological interpretation of history were found in the Book of Judges. According to this, if the people sin against the will of God, God sends foreign rule as a punishment. If the people turn back to God, and if they repent from their sins, God's grace sends a liberator under whose leadership they regain their freedom and independence. A notion of the parallel of the fate of the people of Israel and of the Hungarian people appears here very powerfully.

The Hungarian Reformed church adopted its first two fundamental confessions in 1567: the Heidelberg Catechism of 1563 and the Second Helvetic Confession which was published in 1566. These two confessions, which still have binding authority today, show an evident influence of the theology of Calvin. The impact of the Reformation was incredibly strong and by the end of the 16<sup>th</sup> century more than 90% of the Hungarian population was Protestant, and predominantly Reformed.

The history of the next centuries is a history of the theoretical and practical problems of denominational freedom and of national independence. The Hungarian Reformed people lived under political, economic and denominational oppression between the pressing forces of the Turkish and of the Austrian (Habsburg) empires. It is characteristic of this oppression that one of the Habsburg ministers of state declared that "Hungary must be made poor, German and Catholic". This shows the substance of the imperial way of thinking. The people need to be deprived of its economic, cultural and religious independence (autonomy) and they will then be obedient subjects.

The age of bloody and bloodless counter-Reformation (the first denotes the open and violent persecution, the latter the intimidation by legal and administrative means) ends by the so-called Edict of Tolerance in 1781, which, though it did not yet provide for a full scale equality of denominations, granted more freedom of action for the Protestants in the empire of emperor Joseph II.

The connections [to Western Christianity] were kept alive even under these stressed circumstances, mainly by translating theological works (Calvin: The

Institutes, Heidelberg Catechism). The spiritual literature was flourishing, especially influenced by English and Scottish Puritanism. Prayer books and sermons aimed at encouraging the reading and understanding of the Bible and the expression of the faith in one's own mother tongue, according to the principle of the priesthood of all believers. Of the Dutch theologies, it was the so-called theology of the covenant (Cocceius) that became well-known and accepted. According to this, God reveals God's will in a series of covenants throughout the history of salvation. The fulfillment of this is the new, universal covenant given in Christ. The believers, as the members of this covenant, may live their freedom, received in Christ, in the communion of the congregation and of the church. This freedom has got an order; that is why the question of church discipline becomes so emphatic in the Reformed theology and in the practice of life in the congregations. In the Calvinist thought the disciplining authority of the community plays an important role among the notes of the true church, next to the pure proclamation of the Word and the proper administration of the Sacraments. Another important emphasis is laid on the notion that the consequence of justification is a holy and a grateful life. The emphasis on the individual sanctification becomes prevailing in the Hungarian Reformed theology and spirituality especially as a result of the influence of German Pietism and of English Puritanism. The practice of pious life – *praxis pietatis* – with a focus on the individual believer is a kind of reaction to the rationalist and liberal theologies. However, if it becomes exclusive, it necessarily leads to a narrowing of the scope which loses the vision of the universal claim of the Christian message and of the reality of Kingdom of God as it is revealed in the world.

In the 19<sup>th</sup> century, the Hungarian Reformed theology had undergone the “anthropocentric turn”, too, i.e. the analysis of the religious person, and of the religious experience entered into the center of theological thought. According to this approach, the worship service is not an act in which God makes an impact on the individual by God's Word and Spirit, but the worship service is an expression of the faith experience of the religious person and community. The sermon is a speech with religion as its subject, which provides for an aesthetic experience at its best. By this the conviction of the Reformation according to which the proclamation of God's Word is God's Word, is lost.

The important question of the beginning of the 20<sup>th</sup> century was how the heritage of Calvin can be lived in a changed, modernized environment. The different approaches of theology are not separated from each other distinctly, no extreme schools of theologies are developed. Categories of academic and believing theologies emerge but they never lead to a secession within the church. The controversy of the historical and ecclesiastical Calvinisms was confined to the question whether the existing ecclesial structures were suit-

able for the renewal, or renewal would make new structures necessary. The permanent subject of the debate was the institutionalization of the missionary and diaconal work of the associations, and this debate is ongoing even to this date. Does the church sustain its institutions (schools, social care) or the institutions are the sustainers of the church. This is the way the question is asked today.

It is an indisputable fact that Karl Barth's theology made the strongest impact on the Hungarian Reformed thought. One of the reasons for this was the fact that most of the systematic theologians had been Barth's students earlier. Another of the reasons was that Barth, a Western theologian of great respect, who was not an anti-Communist, suited the strategy of survival of the church leadership during the time of a Communist dictatorship quite well. With this information we already touch upon the following problem: in the Reformed Church in Hungary, during the second half of the 20<sup>th</sup> century the church leadership instrumentalized theology, i.e. theology was used in order to serve the objectives of church politics. This so-called "theology of the serving church" was to demonstrate that the fundamental existence of the church was to affirm the new, Socialist social order without reservations. When it was emphasized that theology does have an ecclesiastical function, it was meant that practicing theology was a privilege of church functionaries. The independence of theology became a recurring subject during the past half century. Theology would only be practiced under the control of the church leadership, and only according to their instructions; this was the only authorization for its existence. This *cantus firmus* appeared again and again in many forms, and in different declarations. Centralization was applied as well. Topics for ministerial training courses were determined from the center, using speakers from the center, with a series of well-choreographed and closely controlled responses. The reaction to this was passive resistance by many, and it continues to have a lasting effect today. So much energy was consumed by this denial of inner identification that no desire for change remained in the ministers, even when opportunities opened. Today's church leadership is not free from these attitudes and worries about theology either. The humble and meek voices claiming independence for theology are usually confronted by references to the looming danger of decadent Western "luxury theologies"; which are churchless, and far removed from the reality of the congregations. The critical assessment of the Reformed theological work of the past decades is a task for the current generation. In order to avoid the danger of a mere hunt for scapegoats, but to experience a cathartic ministry, a real theological work needs to be undertaken. Theology can only be measured by using theological criteria. Following Barth, István Török points to an important theological aspect when he identified Christological heresy, in

a theological direction, which adds a supplement to the ancient creed: “Jesus Christ is Lord”. This supplement claimed more and more space for itself until it became the determining factor which sounded like this: “...for this reason we say ‘yes’ to Socialism”.

A realistic assessment of the situation on a biblical basis could not lead to anything else in a legitimate way – i.e. according to the Word of God – than to confess sins and to repent. The declaration of confession of sins by the Council of the Synod in 1946 testifies, in a way which is equally relevant today; that the church

did not fulfil her prophetic office. She did not care sufficiently for the purity of the proclamation of the Word, she did not maintain proper discipline among the leaders of the church, she got lazy of love, entered into compromises with the powerful and gave room for worldly rules in the church.

The voice of individual responsibility is not missing either from this confession:

...We confess on behalf of all members of the congregations that we were neither attentive hearers nor faithful doers of the Word... Our light was not shining, our salt got tasteless, and our life did not give glory to the Heavenly Father.

The motif of confession remains, but its scope is narrowing. On the one hand, the meaning of the confession of sins, according to the Pietist tradition, is concentrating on the lack of moral integrity in the life of the individual, which leads to ignoring the historical dimensions and the reality of structural evil. On the other hand, the confession of sins becomes a suitable slogan in all the cases when the church wishes to express even a mild form of criticism on the distorted, ungodly and inhumane actions in social and political life. Referring to the confession of sin is used to remind the church that she had lost the right of influencing and of criticizing because she did not practice her prophetic office in the past. Consequently, this confession cannot be followed by trust in God’s mercy and in the intercession of Jesus Christ, and a hope that renewal and life rises after the true confession. According to the above-mentioned interpretation, the sole consequence of the confession cannot be anything else than silencing of criticism, making loyalty the highest virtue, identifying the new social order with goodness, or sometimes even with the Ultimate Good, dutifully renewed declarations of faithfulness, and a voluntary retreat from life and from social publicity – caused by the motive of accommodation – to within the walls of the church, from where it

is only possible and allowed to step out when being called. A narrowed and instrumentalized concept of the confession of sins became thus one of the important causes of the distortion of the image of the church.

Self-criticism – in the form of confession of sins – appears demonstratively at great historical turning points and it disappears wholly thereafter. Confession of sins has always got a reference to the past; it has thus no legitimacy in the present. There is only one good way: the way we are walking. This is eventually nothing else than making absolute the relative. Who speaks out against this is a subversive element.

Neglecting the criterion of “relationship” is shown by the uniformity of the differing theological-spiritual streams. The impact of the wave of awakening was an important element in the shaping of the image of the church. As the associations were dissolved or merged [into the church], a form of ecclesial life disappeared which had been an answer to the demand on smaller fellowships. This form was officially declared as unwanted. Instead of integrating this element into the church, it was suppressed and it made both parties unhealthy and broken. There was no healthy dialogue between the marginalized revivalist movement that was forced to go illegal and the church leadership. This was characteristic of the style of the church leadership in general. A mechanism for “order-report-control” made the sphere of trust less and less possible. Trust was replaced by trustworthy people. A crisis of confidence which surfaced with an elementary power during the times of social crises (1956, 1989) was a logical consequence of this condition. As the different opinions and different types of spirituality were not in touch with each other on an equal basis, opinions got petrified and extreme, and they surfaced as such in the very moment when state apparatus – that had been exercising patronage – ceased to guarantee the internal status quo of the church.

Social changes, in the course of which the lifestyle of the peasantry – which counted as a social basis of the Reformed church – was destroyed, played a very important role in the shaping of the image of the church as well. Declarations that presented the Socialistic reorganization of the agriculture as an undisputable achievement betray a serious lack of the sense of reality and a missing theological reflection. These declarations did not count with the fact that this new economic form that ignores the elementary rules of the functioning of an economy can never be profitable and it does not meet the criterion of human proportionality. The ambivalent process of urbanization made formerly independent congregations unable to survive and the church was not able to react properly to the challenges of a secularized environment. A consequence of the loss of the social basis was the marginalization of the laity and a recently emerging “anti-clergy” sentiment. The disappearance of

the critical laity contributed largely to the low quality of work and to the laxity that can be experienced in many areas of the life of the church and to the silent acceptance of the consequences of contra-selection.

Our situation today is characterized by a strange contradiction. On the one hand, society following the changes of 1989, looked upon the church with almost messianistic hopes and expected only true solutions from her. The public character of the church has become evidently stronger. The church can only fulfill the new tasks offered in a structure of a people's church (*Volkskirche*). This would be a return [to a previous situation] that does not count with the whole reality of today and tomorrow. It is true that the church does not have her source of life in this earthly reality, but it is even less possible that she lived by the restoration of the systems of institutions of the past. It is not possible to start to work on the new or newly offered tasks without an internal clarification of matters.

The need of internal clarification has the following meaning for us: To formulate the fundamental questions about the relationship of theology and the church, about the legitimate way of doing theology and about how to find a distinct Hungarian Reformed theological profile, and to make an attempt to give an answer to these questions. The first of all this is the rediscovery and practice of the dialectic tension between the critical reflection of faith, the spiritual forms of the living of the faith, and the governance of the church supporting the undisturbed functioning of the activity of the life of the church. Where this tension is abolished, the living organism is replaced by uniformity, to be followed as the highest virtue. Whether it is one of the forms of spirituality or the government of the church that makes an instrument of theology, it harms the whole church. Distortion of the image of the church and distortion of theology are realities that necessarily and essentially belong together.

It can be encountered again and again in evaluations of the theology of service (both by the official church and in official Marxist statements) that the socio-ethical propositions of the Hungarian Reformed theology were not born out of theoretical analyses but out of "mere obedience". In practice, this sentence means that the theological-theoretical work, the recognition of reality and the confrontation with the praxis that had been necessary for these socio-ethical steps were entirely missing. There are declarative arguments that there were biblical notions and a Hungarian Reformed theological tradition in the background of practical decisions, but these arguments are not convincing. The way between the biblical notion and the practical consequence is simplified and shortened too much, and the actual "argument" is that "time will prove that we are right". What Arthur Rich describes when writing about



the distinction of real and false determinations, came true here. He defines false determinations as the ones of which critical analysis can discover that they are caused by individual or corporate interests. Emphasizing that they cannot be changed serves to maintain and legitimize these conditions. “Mere obedience” meant the acceptance of things that did not meet the criteria of “factuality” and of “human proportionality”. Therefore, this sentence is the expression and indirect confession of a narrowed theology. This is not written out of a “frivolous misuse of the charism of being born later” but as a warning for today. Politics and representatives of economic structures tend to refer to “false determinations” today, too. For instance, it is a reference to a “false determination” to say that a corporation which purchases newspapers with different political leanings is driven solely by one aspect which is profit. The absolutization of this one aspect – in itself legitimate – makes taking other aspects into consideration impossible. Reference to “we knew what we should have done, too, and we did what we could” is not convincing, as, at a later stage, the reader has got the impression that it was the best possible world ever. The theological legitimization of this was not necessary.

Theological work was eventually subordinated to the church leadership which pursued a “strategy of survival”. This had fatal consequences for theology, because “the difference between an honest theology and the church leadership is, that theology is not ready to make compromises”. A “strategy of survival” is not suitable to provide a guidance which is in accordance with reality. “Survival” is a characteristically apocalyptic term, which focuses solely to help the individual and the community through an imminent catastrophe.

A characteristic formulation of the cynicism and of the carelessness, by which the actual theological work was measured in the past era, is an – unwritten – proverbial definition of the key aspects of the study of theology by a church official: Two things must be cared about: 1. It must not say that God does not exist; and 2. It must not say “Long live Miklós Horthy!”. This obviously means, on the one hand, that appearances must be kept up, no attention should be drawn, our Reformed people must not be scandalized, and, on the other hand, the System is holy, must not be harmed, and it is untouchable by any criticism (as it is unchangeable, thus it is given an absolute character), and at most, it can and should only be legitimized. Forgetting this, theology will suffer the condition of “tunnel vision”: it may sometimes have to look into the “tunnel” of the barrel of a gun pointed at it, but, after a period of time, it will keep having the vision of this “tunnel” even after the gun has already disappeared.

Instrumentalized theology is always a selective theology. One of the phenomena of the theology instrumentalized by the church leadership which

awaits analysis is a selective Barth interpretation and its effects which go as far as a Docetist understanding of the revelation and of the proclamation of the Word. This, on the one hand, made it possible that several new phenomena of human life, of culture and of science were not addressed (because this was declared a forbidden zone for the church by the ideology), and, on the other hand, I am convinced, that it contributed to the superficiality and for the low quality of the sermons. We can make a long list of examples of selective exegetics, and of Bible studies actualized by shifting of emphases.

Instrumentalized and selective theology is always narrow and narrowing. We may have been spared some fashionable and extravagant theological trends during the past fifty years, but, let us consider whether this sheltered existence was not provided at the expense of confrontations with very large questions and theological problems. If we just look at an outline of the European history of theology of the last half century, it is evident that we – partially or entirely – owe answers to unavoidable questions. (Demythologization – '40-s, criticism of religion – '50-s, secularization – '60-s, the so-called “post-Christian” era – '70-s, new religiosity – '80-s).

This narrowness had an effect on the structure of theological training, too. I do not doubt that a great deal of “strategy of survival” contributed to this, but it would be a fatal misunderstanding to maintain it without any changes. Another form of narrowness was the loss of contact with other areas of science. As the present time, when theology and theologians are looked upon as curiosities passes, it will be evident how a new integrative-interdisciplinary paradigm will be formed in this area.

There are also personal aspects of this narrowness. As in other denominations, a generation of “great theologians” was almost wiped away. Many of them became victims of the interests of church politics, and were deprived of possibilities to teach and to publish. The question of followers is an urgent one, and it demands serious efforts.

I think that the Hungarian Reformed theology as a whole basically tends to be a conservative theology, free from extravagant and extreme theological trends. Its task is to help the membership of the church – which is based on a personal faith-commitment – to consider their faith in Christ as the most personal public cause; to help them proclaim the gospel of the Kingdom of God in a way that its wholeness gets manifest in the individual confession of faith; in the confession of faith in the communion of both the congregation and of the church; in the work for peace and for justice, and with the responsibility carried for the created world.

STEWART J. BROWN

## The Reformation Ideal of the Godly Commonwealth in Scotland: The Book of Discipline of 1560

In the spring of 1560, as the Catholic Queen Regent, Mary of Guise, lay dying, the old order in Church and State collapsed in Scotland, and the forces supporting the Protestant Reformation emerged victorious. It was Scotland's Reformation moment. A Council of the Realm convened in Edinburgh, and it commissioned a group of Scottish Protestant ministers to draft a plan for the reformation of religion. Over the course of several weeks, this group of ministers, who included the former Catholic priest and now Edinburgh Protestant minister, John Knox, prepared two documents which represented a radical programme for a new religious and social order in Scotland, a programme that would have a profound influence on the development of the Scottish nation. The first of these documents was the Confession of Faith, known simply as the "Scots Confession", which defined the doctrinal beliefs of the Reformers. The Confession was Calvinist in content, emphasizing the "inscrutable providence" of God, who had determined all things by his "eternal and immutable decrees"; the total depravity of humankind, all of whom deserved eternal damnation; and God's mercy in electing a portion of sinful humanity to salvation through grace alone.<sup>1</sup>

The second document, and the subject of this paper, was the "Book of Discipline" – sometimes referred to in 1560 as the "Book of Reformation" – a bold, wide-ranging plan for a new Protestant society, which the eminent Scottish historian, Peter Hume Brown, described in 1911 as "the most important of public documents in the history of Scotland". It was, he observed, not simply the plan for a reform of the Church; rather, it was "the draft of a 'republic', under which a nation should live its life on earth and prepare itself for heaven".<sup>2</sup> The Book envisaged no separation of Church and State, but rather expected a unity of purpose among Church leaders and political leaders in shaping the Christian commonwealth. The initial draft of the Book of Discipline was drawn up hastily and it was then extensively revised in the coming months. When completed, the Book was subscribed to by most of the Scottish Privy Council in 1561. Although it was never approved by the Crown, it would be largely, although not fully, put into practice across most

<sup>1</sup> HENDERSON: *The Scots Confession 1560*; HAZLETT: *The Scots Confession 1560*, 287–320.

<sup>2</sup> BROWN: *History of Scotland to the Present Time*, 59.

of Scotland during the coming decades. The “Book of Discipline” defined the ideal of a godly commonwealth to which generations of Scots would aspire, well into the twentieth century.

The “Book of Discipline” reflected the late arrival of the Reformation in Scotland, where the Reformers gained predominance in Church and State some 43 years after the beginning of the Lutheran Reformation. The Book was not original in its plans, but rather it drew from existing European Reformed practices – mainly from John Calvin’s Geneva, where Knox had lived for a few years, and which he had famously described in 1556 as “the most perfyte schoole of Christ that ever was in the erthe since the dayis of the Apotillis”<sup>3</sup> – but also from other Swiss cities, Germany and France. What was extraordinary in sixteenth-century Scotland was the effort by representatives of the nation to prepare a written constitution for a new national order and to do so without the support of the monarch (the Catholic Mary Stuart). The “Book of Discipline” swept away the elaborate structures of the medieval Latin Church, including bishoprics, cathedrals, monasteries, convents, friaries, collegiate churches, the mass, prayers for the dead, and holy days; it defined instead a Scottish religious and social order that was to be rooted in parish communities, with universal education, local democracy, and a communal social welfare.

In considering the Book of Discipline, this paper will explore a fundamental theme of the Protestant Reformation, and especially in the Reformed, or Calvinist Reformation – that is, the Reformation ideal of the godly commonwealth. The Reformation, to be sure, was primarily concerned with the vital issues of personal salvation, Scripture as the authoritative word of God, and the proper relationship of the individual to God. However, the Reformation was also concerned with shaping Christian societies that would promote virtuous behaviour, including compassion for the poor. This paper will focus on social programmes of the Reformed Church of Scotland, a sister Church to the Reformed Church of Hungary, and it will consider how the Reformers in Scotland, following the example of Reformed communities in Switzerland, Germany and France, sought not only to reform theological doctrine and purify the Church, but also to shape a new, virtuous society that would reflect God’s justice and glory on earth. It will draw heavily upon the valuable scholarly edition of the Book of Discipline produced by the distinguished Scottish historian of the Reformation, the late Professor James Cameron of the University of St Andrews.<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> DAWSON: John Knox, 151.

<sup>4</sup> CAMERON: *The First Book of Discipline*; there is a more recent, valuable analysis of the Book of Discipline in DUNBAR: *Reforming the Scottish Church*, 37–49.

## The Ideal of the Parish Community

The salient feature of the “Book of Discipline” was its focus on the parish community as the foundation of national religious life. In later medieval Scotland, the parishes had suffered serious pastoral neglect and under-funding. Church resources – the tithes and endowments – had been taken from the parish churches and used to support cathedrals, abbeys, friaries, collegiate churches, and universities. Some 85% of parishes had had most of their tithes and endowments appropriated for extra-parochial purposes; there was no other country in Europe that had experienced similar levels of appropriation of parish resources.<sup>5</sup> The Book of Discipline aimed to return the ecclesiastical resources back to the parishes and to place most religious and social authority in parish communities. Each of Scotland’s approximately 900 parishes would have a resident parish minister and parish church in good repair. All parish churches would hold regular Sunday services emphasising preaching, scriptural readings, and the congregational singing of metrical Psalms. In the towns, parish churches would also offer weekday sermons. Ministers would become qualified to serve the Reformed Church after open examinations in manners, doctrine and knowledge. The examinations of candidates for the ministry would be conducted by ministers and elders in the principal towns, and a qualified candidate would be elected to be minister of a parish by the parishioners. There was to be no ordination of ministers, no “laying-on-of-hands” or special ceremony (though this would later change), the conduct of parish ministers would be subject to regular review by the parishioners, and a minister could be deposed by the parishioners as well. In these provisions, the Book of Discipline aimed to give expression to the Reformation ideal of the priesthood of all believers. What the Scottish reformers envisaged, according to the distinguished historian of the Scottish Reformation, Gordon Donaldson, “was a kind of corporate ministry residing in the congregation, from whom authority came up to the minister”; they believed “that the minister derived his authority from the people”.<sup>6</sup> There were to be two sacraments. The Lord’s Supper was to be celebrated four times a year in each parish church, with communicants seated at a long table and served both the bread and the wine by the minister and elders. Baptisms would take place at regular Sunday services, in the presence of the congregation. Significantly, the Book of Discipline rejected funeral services and funeral sermons, insisting on quiet interments with no ceremony.<sup>7</sup> Funeral services, it maintained, could encourage false beliefs in prayers for the dead, while funeral sermons

<sup>5</sup> DONALDSON: *The Scottish Reformation*, 12; COWAN: *The Scottish Reformation*, 64.

<sup>6</sup> DONALDSON: *The Faith of the Scots*, 66.

<sup>7</sup> CAMERON: *The First Book of Discipline*, 46.

generally meant giving special attention to wealthy and powerful individuals. “Before God”, the Book insisted, “there is no respect of persons”.<sup>8</sup>

Ministers were to be assisted in the pastoral oversight of the parish and in all the public affairs of the church by a group of elders, local men who were respected for their godly lives and would be elected to the eldership by the parish community. The elders were in one sense representatives of the local community, who resided in the parish and understood the community’s particular circumstances, social composition, and its needs. However, in another sense they represented a higher, divinely ordained moral order and they were responsible for enforcing the ethical standards of Scripture. Each parish was also to be served by a number of deacons, who were also to be drawn from the parish community. The deacons were to assist in the collection and distribution of donations for the poor, and to have an oversight over the general financial condition of the parish. Elders and deacons were to be elected annually, although they could serve for more than a year. The offices of elder and deacon were scriptural in nature, and the offices had been revived in Calvin’s Geneva. Moreover, as the Reformation historian Jane Dawson has observed, these offices also reflected the renaissance humanist ideal of citizenship, emphasising disinterested virtue and selfless service to the public good, as expressed in classical republican discourse.<sup>9</sup>

The Book of Discipline also defined a new church office, that of superintendent. There were to be approximately ten “godly and learned” superintendents in Scotland as a whole. They would be elected by local ministers, elders, deacons and civil magistrates, with each assigned to have oversight of a specific district of the country.<sup>10</sup> Each superintendent was to serve as a parish minister in the principal town in his district, and he was also to devote several months each year to visiting the parishes in his district – preaching, promoting orthodox Reformed doctrine, and supervising the proper organisation of parish churches. The Scottish historian, Gordon Donaldson, had argued in his classic history of the Scottish Reformation that the superintendents resembled bishops and indeed were bishops in embryo.<sup>11</sup> However, other historians, most notably the distinguished Scottish church historian, A. C. Cheyne, pointed out that the superintendents were very unlike bishops in that they were not consecrated, did not claim to be part of the apostolic succession, did not have authority over the clergy in their districts, and did not have cathedrals.<sup>12</sup> The office of superintendent proved short-lived in Scotland.

<sup>8</sup> CAMERON: *The First Book of Discipline*, 201.

<sup>9</sup> DAWSON: *Scotland Reformed*, 219.

<sup>10</sup> CAMERON: *The First Book of Discipline*, 115.

<sup>11</sup> DONALDSON: *The Scottish Reformation*.

<sup>12</sup> CHEYNE: *The Scottish Reformation*, 78–88; KIRK: *Patterns of Reform*, 334–367.

## Kirk-Session Discipline and Communal Virtue

Arguably the most important aspect of the Book of Discipline was its system of kirk-session discipline, by which the minister and elders in each parish shared responsibility for maintaining a Christian social ethic that would inform and shape the local communities. Serious crimes against the community, including murder, theft, and perjury, were to be investigated and punished by the civil authorities. Lesser offences, including drunkenness, fornication, brawling, slander, and “oppressing of the poor” were to be tried before the kirk-session, a parish court consisting of the minister and elders, which had the power to examine witnesses under oath. Those found guilty of offences would be admonished and be required to perform a penance, which would normally be carried out before the community that the offender had wronged, as well as before God. The penance generally took the form of standing or sitting in a prominent place within the church at public worship, in the presence of the congregation, often dressed in sackcloth, at public worship for a given number of Sundays.

All members of the community were to be subject to kirk-session discipline. In cases of fornication or adultery, men and women were to be treated equally, and they often performed their penance together. Once offenders had completed their penance, they would be accepted back into the community, sometimes in an informal ceremony which included an embrace by the minister in the presence of the congregation. Once accepted back into the community, their offences were to be put behind them, and no one was to speak of them. Those who were found guilty by the kirk-session but who refused to undergo penance could be excommunicated. This meant they would be denied the sacraments and no one outside their family could have any dealings with them. But the sentence of excommunication was rarely used, as most people agreed to undergo their penance. Moreover, even excommunication was not necessarily permanent, and the excommunicated could, if they repented and performed their penance, be reconciled with the community. The aim of the system of kirk-session discipline was to promote habits of virtuous behaviour through communal pressure, to uncover and expiate secret sins within the community, and ensure that the parish community reflected God’s just order. But the system was also intended to restore offenders’ full participation in parish communities and thus strengthen the unity of the Christian commonwealth.

## The Care of the Poor

The Book of Discipline called for each parish community to care for its own poor, with the money for poor relief expected to come from the endowments of the Church and from alms. Parish poor relief included care for widows and orphans, for the infirm and physically disabled, and “also for persons of honestie fallen into decay and poverty”, which could include able-bodied poor who are unable to find employment. The poor were to be allowed to remain within their homes and their communities, and they would receive regular payments from the poor fund. The Book was insistent that there be a decent provision for the poor, “for feareful and horrible it is, that the poore, whom not only God the Father in his Law, but Christ Jesus in his Evangel, and the holy Spirit speaking S. Paul hath so earnestly commended to our care; are universally so contemned and despised”.<sup>13</sup> All people requiring poor relief were to return to the parish of their birth or long-term residence, and careful records were to be kept of those receiving relief and the payments made to them. “Stubborne and idle beggars” were to be handed over to the civil authorities. At a number of points in the text, the Book of Discipline expressed the vital importance of the proper care of the poor in a Christian society.

## Education and the “Democratic Intellect”

Perhaps the most innovative aspect of the Book of Discipline was its comprehensive plan for a national system of education. The aim of this system was to provide universal, compulsory primary education for all children, male and female, and secondary and higher education for all boys of ability, with each boy to be educated according to his talents. Ministers and elders were to conduct regular, periodic examinations of all pupils in the parish schools, to monitor their progress and discover and encourage boys of ability. If the pupil’s family could pay the costs of educating him, it would be required to do so; if his family was poor, the pupil would be supported in secondary and higher education by scholarships. The underlying principle was that Scotland’s Christian society had a right to require that all its members be literate and thus be able to read their Bibles, and that all males, regardless of their social origins, be educated to the highest level of their ability, so that they could make the fullest possible contributions to society, ensuring “that the Commonwealth may have some comfort by them”.<sup>14</sup>

<sup>13</sup> CAMERON: *The First Book of Discipline*, 113.

<sup>14</sup> *Uo.*, 132.



There was to be a hierarchy of schools. In rural areas, each parish was expected to maintain a primary school, which might be taught by the minister if the parish could not afford to employ a schoolmaster. Every sizable village or town was to have a grammar school, with a schoolmaster capable of teaching Latin. Every notable town was to maintain an arts college, or secondary school, with a number of schoolmasters proficient in logic, rhetoric, and languages, who would educate young men between the ages of 15 and 20. As far as possible, the students would live at home and remain part of their local communities. The students at the schools and colleges were to be examined regularly by the local ministers and elders, to ensure their progress and the soundness of their learning. At the top of the educational hierarchy were Scotland's three universities. The Universities of Glasgow and Aberdeen were each to maintain an arts college and a professional college offering higher education in Divinity and Law. St Andrews was to be Scotland's premier university, with an arts college and professional colleges in Divinity, Law and Medicine. While the Reformers' attitudes towards higher education for women, unfortunately, reflected the general views of the age, the Book of Discipline was advanced in emphasising an ideal of the democratic intellect, with a belief that intellectual ability would be found in boys of all social orders and that a special effort should be made to discover and encourage gifted boys from the lower social orders. "Its marvellous wisdom, comprehensiveness, and unity of plan", observed John Kerr, former Chief Inspector of Schools in Scotland in 1910, "have been the admiration of educationalists". "Its consummation", he added, "is to-day the goal which they are striving to reach".<sup>15</sup>

### **The Legacy of the Book of Discipline**

The authors of the Book of Discipline intended that the institutions of their godly commonwealth ideal – the parish churches, parish ministers, kirk-sessions, poor relief system, and hierarchy of schools – would be supported by the property, endowments and tithes of the medieval, pre-Reformation Church. In this, however, they were disappointed. Most of the property of the old Church was now being appropriated by the landed classes in Scotland. Those landowners who seized Church property would not relinquish it without being forced to do so, and the Crown lacked the power and the will to do so. In the short term, the Reformed Church in Scotland received considerably less than a third of the revenues of the pre-Reformation Church. None

---

<sup>15</sup> KERR: *Scottish Education*, 76.

the less, the principles of the Book of Discipline, as one Victorian historian observed, did gain popular support and “took up their abiding residence in the mind and heart of Scotland”.<sup>16</sup> These principles formed an enduring ideal of a Reformed nation in which, under an agreed programme of Christian discipline, people would learn to live in unison, sharing nature’s bounty for the common welfare, practicing benevolence towards the poor and infirm, developing habits of virtue, and cultivating their moral and intellectual capacities, and worshipping together – all in the service of God’s order on earth. It was a vision of Scotland as a godly commonwealth and it became especially associated with the Scottish Reformer, John Knox. As the Scottish historian and essayist, Thomas Carlyle, observed in his inaugural address of 1866 as Rector of the University of Edinburgh, “Knox was heard by Scotland; the people heard him, believed him to the marrow of their bones: they took up his doctrine, and they defied principalities and powers to move them from it.”<sup>17</sup>

And over time, as the early modern historian Margot Todd has shown, much of the programme of the Book of Discipline would be implemented in Scotland, although with some local variation of practice.<sup>18</sup> In 1581, a Second Book of Discipline was adopted by the Scottish Church, which amended the first Book of Discipline; it reintroduced ordination for the ministry and it promoted the formation of presbyteries and the foundation for a national system of Presbyterian Church government.<sup>19</sup> By the 1630s, the Reformed Church of Scotland managed to recover most of the tithes and endowments of the old Church, and despite the upheavals of war and revolution, the seventeenth century saw the steady spread of the Reformed parish system throughout Scotland.

By the early eighteenth century, virtually all of Scotland’s parishes had a parish church, parish minister and kirk-session, while most parishes also had a parish school, many of them with schoolmasters competent to teach Latin and even Greek. In accordance with the plan of the Book of Discipline of 1560, primary school education, poor relief, and the maintenance of basic social order were all largely based in the parishes and overseen by the parish ministers and elders. Presbyteries would regularly visit the parish schools within their jurisdiction and examine the pupils to ensure the quality of teaching. Intellectually gifted boys from poorer backgrounds frequently did receive instruction in Latin, and even Greek, at parish schools, and then proceeded to study for a profession at one of Scotland’s universities, often

---

<sup>16</sup> HETHERINGTON: *History of the Church of Scotland*, 102.

<sup>17</sup> CARLYLE: *Inaugural Address at Edinburgh*.

<sup>18</sup> TODD: *The Culture of Protestantism in Early Modern Scotland*.

<sup>19</sup> *The Second Book of Discipline*.

receiving scholarship aid to support their studies. The parish church formed the centre of the local community; it was the place where people met together and exchanged local news, where the ancestors rested in the churchyard, and where the rites of passage that defined individual lives – baptism, first communion, marriage, and burial – were marked. Scotland became what one Scottish historian, Tom Devine, has described as a “parish state” of closely-knit parish republics, or what another Scottish historian, Jenny Wormald, described as a “Presbyterian democracy”.<sup>20</sup>

The system of parish discipline, to be sure, could often be unduly harsh, and was in many parishes overly focused on cases of extramarital sex and on identifying fathers of unwed mothers, so they could be forced to contribute to the child’s support.<sup>21</sup> Moreover, recent historians have called into question the effectiveness of the parish schools in promoting universal literacy and social mobility.<sup>22</sup> And yet in much of Scotland the system of parish-based Christian welfare and educational policies, as outlined in the Book of Discipline, did promote self-discipline, habits of social virtue, a sense of communal responsibility, and respect for learning. The parish churches thus helped to shape many of the thinkers who defined Scotland’s distinctive Enlightenment in the eighteenth century, and they provided much of the “human capital” – the work discipline and intellectual spirit of innovation – that played such a vital role in Scotland’s industrial revolution of the late eighteenth and early nineteenth centuries.<sup>23</sup> The Scottish Reformed ideal of the godly commonwealth also contributed to preserving the Scottish national identity following the union of England and Scotland in 1707. After 1815, the Scottish minister and social theologian, Thomas Chalmers, endeavoured to adapt the communal system of the Book of Discipline to the emerging urban-industrial society in Scotland; his version of the Book of Discipline parish model, often referred to as the “territorial system”, would exercise a dominant influence over Scottish Presbyterian social policies until well into the twentieth century.<sup>24</sup>

The Book of Discipline of 1560 was one of the most important achievements of the Scottish Reformation. To be sure, it was not original in its programmes, but rather drew heavily from other European Reformed Church-

---

<sup>20</sup> DEVINE: *The Scottish Nation 1700–2000*, 84–102; WORMALD: *Reformed and Godly Scotland*, 217–218.

<sup>21</sup> LENEMAN–MITCHISON: *Acquiescence and Defiance of Church Discipline in Early-Modern Scotland*, 19–39; LENEMAN: *Seduction in Eighteenth and Early Nineteenth-Century Scotland*, 39–59.

<sup>22</sup> HOUSTON: *Scottish Literacy and the Scottish Identity*; ANDERSON: *Education and the Scottish People 1750–1918*, 18–23.

<sup>23</sup> SAVILLE: *Intellectual Capital in Pre-1707 Scotland*, 45–60.

<sup>24</sup> BROWN: *Thomas Chalmers and the Godly Commonwealth in Scotland*.

es. Moreover, its social plan was never fully implemented. John Knox, who feared during his lifetime that the great programme for the new society had been thwarted by the self-interested landed classes, included a copy of the Book of Discipline in his *History of the Reformation in Scotland*, so that the programme would not be forgotten and “the posterities to come may judge [...] what the worldlings refused”.<sup>25</sup> And yet, despite Knox’s fears, the Book of Discipline did provide an enduring ideal, an ideal of a godly commonwealth, with an emphasis on a Reformed faith, on fearing God and none other, on communal responsibility, self-discipline, and educational opportunities open to all. Its strength lay in its comprehensive social programme for building local communities and elevating the nation. If not fully achieved, the social programme defined a Christian social ideal toward which much of the Scottish nation would aspire into at least the 1930s, and which is not entirely lost in Scotland’s more secular present. And it reminds us that the Reformation was not simply about the eternal salvation of the individual or reforming Church doctrine and structures; it also envisaged the formation of new societies on earth.

### Works Cited

- ◆ ANDERSON, R. D.: *Education and the Scottish People 1750–1918*, Oxford, Oxford University Press, 1995.
- ◆ BROWN, P. H.: *History of Scotland to the Present Time*, Vol. 2., Cambridge, Cambridge University Press, 1911.
- ◆ BROWN, S. J.: *Thomas Chalmers and the Godly Commonwealth in Scotland*, Oxford, Oxford University Press, 1982.
- ◆ CAMERON, J. (ed.): *The First Book of Discipline*, Edinburgh, Saint Andrew Press, 1972.
- ◆ CARLYLE, TH.: *Inaugural Address at Edinburgh*, Edinburgh, Edmonston and Douglas, 1866.
- ◆ CHEYNE, A. C.: The Scottish Reformation, *Scottish Journal of Theology* 16 (1963), 78–88.
- ◆ COWAN, I. B.: *The Scottish Reformation: Church and Society in Sixteenth-Century Scotland*, London, Weidenfeld and Nicolson, 1982.
- ◆ DAWSON, J.: *John Knox*, New Haven, CT, Yale University Press, 2015.
- ◆ DAWSON, J. E. A.: *Scotland Reformed 1488–1587*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2007.

---

<sup>25</sup> DAWSON: John Knox, 253.

- ◆ DEVINE, T.: *The Scottish Nation 1700–2000*, London, Allen Lane, 1999.
- ◆ DONALDSON, G.: *The Faith of the Scots*, London, Batsford, 1990.
- ◆ DONALDSON, G.: *The Scottish Reformation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1960.
- ◆ DUNBAR, L. J.: *Reforming the Scottish Church: John Winram (c. 1492–1582) and the Example of Fife*, Aldershot, Ashgate, 2002.
- ◆ HAZLETT, W. I. P.: The Scots Confession 1560: Context, Complexion and Critique, *Archive für Reformationsgeschichte* 78 (1987), 287–320.
- ◆ HENDERSON, G. D. (ed.): *The Scots Confession 1560*, Edinburgh, 1960.
- ◆ HETHERINGTON, W. M.: *History of the Church of Scotland*, Vol. 1., Edinburgh, Johnstone and Hunter, 1852.
- ◆ HOUSTON, R. A.: *Scottish Literacy and the Scottish Identity*, Cambridge, 1985.
- ◆ KERR, J.: *Scottish Education: School and University from Early Times to 1908*, Cambridge, Cambridge University Press, 1910.
- ◆ KIRK, J.: *Patterns of Reform: Continuity and Change in the Reformation Kirk*, Edinburgh, 1989.
- ◆ LENEMAN, L.: Seduction in Eighteenth and Early Nineteenth-Century Scotland, *Scottish Historical Review* 78 (1999), 39–59.
- ◆ LENEMAN, L.–MITCHISON, R.: Acquiescence and Defiance of Church Discipline in Early-Modern Scotland, *RSCHS* 25 (1993), 19–39.
- ◆ SAVILLE, R.: Intellectual Capital in Pre-1707 Scotland, in BROWN, S. J. and WHATLEY, C. A. (eds.): *The Union of 1707: New Dimensions*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2008, 45–60.
- ◆ *The Second Book of Discipline*, with Introduction and Commentary by James Kirk, Edinburgh, Saint Andrew Press, 1980.
- ◆ TODD, M.: *The Culture of Protestantism in Early Modern Scotland*, New Haven, CT, Yale University Press, 2002.
- ◆ WORMALD, J.: Reformed and Godly Scotland?, in DEVINE, T. and WORMALD, J. (eds.): *The Oxford Handbook of Modern Scottish History*, Oxford, Oxford University Press, 2014, 217–218.

ROBERT VOSLOO

## Reconciliation and the Reformed Legacy in South Africa

### 1. Introduction

This article focuses on the reconciliation and the Reformed legacy in South Africa. This is not an easy topic to address, partly because the concept of reconciliation functioned, and continues to function, in a deeply ambivalent and contested way in ecclesial, theological and public discourse in South Africa. The term reconciliation is often closely associated, and maybe even conflated with, the work of the South African Truth and Reconciliation Commission (which met from January 1996 to July 1998 under the charismatic leadership of the Anglican archbishop emeritus Desmond Tutu), or more broadly with the political vision and ethos of Nelson Mandela after his release from prison in 1990. During the extended period of transition to democracy in South Africa “reconciliation” was used rhetorically in a variety of ways – by church leaders and politicians alike; and the term itself has certainly not found a univocal reception in the hearts and minds of South Africans.

Something of the ambiguity surrounding the notion of reconciliation in South African discourse is well-captured by an observation in the editorial introduction to a publication of the Cape Town-based *Institute for Justice and Reconciliation* entitled *In the Balance: South Africans Debate Reconciliation*, published in 2009. The editors write:

There is a good chance that reconciliation was a necessary condition for the negotiated revolution that ended apartheid. At the same time, it directed us away from, if not distracted us from, some of South Africa’s most pressing problems. It is possible that the Truth and Reconciliation Commission (TRC) taught us a great deal about reconciliation’s value; at the same time, did not teach us a great deal about how to carry on the process ourselves. Today, we have likely grown a bit tired of listening to the debates over reconciliation’s promise. *Yet*, we still hear the commission’s profound claim that reconciliation is fundamental for the development of a just society. Sometimes, we think of it as our most prized idea; the next moment, as a cheap deception.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> DU TOIT AND DOXTADER: *In the Balance*, ix.

Our most prized idea or a cheap deception? This ambivalence – one can add – remained one of the prominent features of the uses and abuses of the term reconciliation in ecclesial and public discourses in South Africa over the last two decades. The critique against the rhetoric of reconciliation often gathers around the idea that the emphasis on reconciliation, and related notions such as forgiveness, distract the focus away from economic inequalities and systemic oppression that are the results of South Africa's colonial and apartheid past. What is needed many argue, often passionately, is not reconciliation, but rather, justice and restitution. This is indeed a vital critique, one that challenges those who want to hold on to the term reconciliation in order to clarify their understanding of the relationship between reconciliation and justice.

In an important study, published in 2002, the South African Reformed theologian John de Gruchy argued clearly for keeping the close link between reconciliation and justice intact. This position can be seen in his book titled *Reconciliation: Restoring Justice*.<sup>2</sup> De Gruchy also points to the fact that “reconciliation remains a much misunderstood and elusive notion, one that is abused in rhetoric and difficult to achieve in reality”. Yet, for him there is also a certain wealth and warmth in the concept that points towards the need to recover the full meaning and rich texture of reconciliation.<sup>3</sup> It is not an easy task to recover, or rediscover, the meaning of reconciliation today, even theologically, in part because many forces, including those on a more global level, seem to push against such a project. Is reconciliation an exhausted concept, a sterile symbol, unable to speak to the challenges facing post-conflict societies like South Africa today? This asked, one also has the sense that given the persistent realities of trauma, bitterness, hatred and polarization in the light of a past marked by divisions and injustices, the need for reconciliation resembles something that won't go away; it is like ‘a little stone in your shoe’, as the influential pastor and anti-apartheid activist Beyers Naudé, once said.<sup>4</sup>

In reflecting on reconciliation in South Africa, it is important to note at the outset that this kind of discourse should not be done in an ‘ahistorical’ and in an ‘acontextual’ way. Our discourse on reconciliation – also our ecclesial and theological discourse – is situated in the midst of specific historical and contextual appropriations. If one stands in the Reformed tradition, the place from which you speak, even though one understands that one seldom speaks from one's Reformed commitments, an engagement with reconciliation discourse should be accompanied with the recognition that this notion has functioned, and continues to function in South African Reformed memory in a variety of

---

<sup>2</sup> DE GRUCHY: *Reconciliation*.

<sup>3</sup> *Uo.*, 1, 2.

<sup>4</sup> See VILLA-VICENCIO: *Reconciliation*, 160–168.

influential and complex ways. With this in mind, the first part of this article briefly makes some historical observations regarding reconciliation and the Reformed legacy in South Africa. This is followed by a section within which the article picks up on the challenge not to separate reconciliation from the concerns of justice. In this regard, I turn especially to some of the more recent writings of the South African Reformed theologian Allan Boesak, including his reading of the Joseph narrative in the book of Genesis, with its scenes of recognition and reconciliation between Joseph and his brothers. In the process, I affirm the need to challenge those accounts of reconciliation that do not adequately think reconciliation and justice together, and often operate with a reductive understanding that views reconciliation in an ‘atemporal’ static, and mere episodic way. In the final section I make some summarizing and concluding remarks pertaining to reconciliation and the Reformed legacy in South Africa.

## 2. “Reconciliation” and the Reformed legacy in South Africa: Some historical observations

Given the focus of this paper on the Reformed tradition in South Africa (which is of course not a monolithic tradition, but as Dirkie Smit has argued, a story of many stories<sup>5</sup>), one can note that reconciliation was for understandable reasons an important and controversial word in Reformed circles for more than half a century.

As is well-known, reconciliation is a central concept in the Belhar Confession, the important Reformed theological document that emerged in the 1980s from the church and theological struggles in apartheid South Africa. This confession was adopted by the then Dutch Reformed Mission Church as draft confession 1982, and officially as fourth confession in 1986; the other confessions being the Belgic Confession, the Heidelberg Catechism and the Canons of Dort. In the Belhar Confession, after the preamble and an article on unity, we read:

We believe that God had entrusted to his Church the message of reconciliation in and through Jesus Christ; [...] (We believe) that the credibility of this witness is seriously affected and its beneficial work obstructed when it is proclaimed in a land which professes to be Christian, but in which the enforced separation of people on a racial basis promotes and perpetuates alienation, hatred and enmity; (We believe) that any teaching which attempts to legitimate such forced separation by appeal to the gospel, and is not prepared to venture on the road

<sup>5</sup> SMIT: Reformed Faith, 27.



of obedience and reconciliation, but rather, out of prejudice, fear, selfishness and unbelief, denies in advance the reconciling power of the gospel, must be considered as ideology and false doctrine.<sup>6</sup>

Therefore, the rejection in the confession of any teaching that “sanctions in the name of the gospel or of the will of God the forced separation of people on grounds of race and colour”.<sup>7</sup>

These words must be understood against the background of the racial divisions and separations that characterized South Africa’s colonial and apartheid past, and also marked the beliefs and practices of Reformed churches. In the 19<sup>th</sup> century, for instance, the Dutch Reformed Church had to deal with disputes related to the question of whether white members and the black converts should worship and celebrate Holy Communion together. At the synod of 1829 the official position was still “that Holy Communion be served simultaneously to all members notwithstanding race or descent”.<sup>8</sup> This position was affirmed at subsequent synods, but in 1857 the synod of the Dutch Reformed Church in South Africa made a decision that would later prove to have great historical and symbolic significance. The synod regarded it “as desirable and scriptural” that the converts be accepted and incorporated, wherever it is possible, into the existing congregations, but then added: “where this measure could, as a result of the weakness of some, obstruct the advance of the cause of Christ amongst the heathen, then congregations formed by those from heathendom, or which may still be formed, shall enjoy their Christian privileges in a separate building or institution”.<sup>9</sup>

This decision opened the door for exceptions by making allowance for the “weakness of some” (that is, the prejudices of some white members). Over time, however, this exception became the rule. Within a few decades after the 1857 decision the Dutch Reformed Mission Church was established as a separate church in 1881 (consisting predominantly of members from mixed descent), and over time a certain missionary pattern became entrenched that led to the establishment of Reformed denominations for African blacks and Indians as well.<sup>10</sup> Thus although these Reformed churches had the same confessional base, they in fact became racially segregated churches.

---

<sup>6</sup> *The Belhar Confession*.

<sup>7</sup> *The Belhar Confession*.

<sup>8</sup> *Acta Synodi NG Kerk 1829*, 70.

<sup>9</sup> *Acta Synodi NG Kerk 1857*, 168. On the Synod of 1857 see, for instance, Chris Loff’s chapter “The History of a Heresy” in DE GRUCHY–VILLA–VICENCIO: *Apartheid is a Heresy*, 10–23.

<sup>10</sup> See Elphick: *The Equality of Believers*, 45. Elphick notes: “What had begun as a pragmatic accommodation to white settler prejudices had become a vaunted hallmark of DRC missions everywhere” (45). Cf. VOSLOO: *Christianity and Apartheid in South Africa*, 403.

Within white Reformed circles the separation and segregation of races was over time given a moral, theological and even biblical justification. The Mission Policy of the Dutch Reformed Church of 1935, for instance, declared itself in favor of the idea of “geen gelykstelling” (no equalization of races) and promoted social differentiation and cultural segregation.<sup>11</sup> In the 1940s some Reformed theologians justified the idea of racial segregation or apartheid on biblical grounds, and this idea found its way into official synodical reports. Although there were also critical voices within the Dutch Reformed church that challenged the biblical justification of apartheid, the white Reformed churches became increasingly associated with the moral and theological defense of the logic of racial separation, segregation and apartheid.<sup>12</sup>

It is against this historical background that the discourse on reconciliation in the Reformed tradition in South Africa should be placed. Given the dominance of the logic of separation and division, it is not surprising that those who wanted to challenge this apartheid logic turned to the idea of reconciliation and placed it at the heart of their theological critique. One of the most important Reformed figures in the church struggle against apartheid was the Dutch Reformed pastor Beyers Naudé. Naudé, who grew up in a strict Afrikaner home, increasingly become convinced of the injustice of the apartheid system, and in 1963 he founded an ecumenical organization known as the Christian Institute (CI). This institute, which was eventually banned in 1977, played a decisive role in the struggle for justice in South Africa. It is noteworthy that Naudé’s title for his inaugural address at the establishment of the Christian Institute was simply the word “Reconciliation”. In this address, he firmly stated:

(There is no reconciliation without conversation and communication. As God has started the great conversation with man through Christ, his living Word, so God wishes us to start right here: with a personal encounter of Christian with Christian through speech and prayer about all matters that divide and sever where Christ wishes to unite and join [...] The moment we acknowledge this, a central unity of conviction replaces our lesser loyalties, all our minor differences of culture, politics or race.<sup>13</sup>

<sup>11</sup> See ELPHICK: *The Equality of Believers*, 222–237. The mission policy endorsed autonomous, racially-divided churches and reflected the paternalism associated with the idea that the “mother church” should act as guardian of the so-called “daughter churches” that developed out of the church’s missionary work.

<sup>12</sup> See VOSLOO: *The Bible and the justification of apartheid*, 195–215.

<sup>13</sup> Cf. NAUDÉ: *My Decision*, 24. Naudé saw the task of the Christian Institute as providing a channel and instrument for “conversation, consultation and consecration – so that more opportunities could be created for and offered to more Christians of more churches amongst all cultural and racial groups to come together, to share our faith and our fears, to communicate with one another about the things of the Kingdom, to experience a deeper

In Naudé's address the operative logic is not that of division and separation but the search for reconciliation through conversation, communication and communion.<sup>14</sup>

Much can be said on the way in which reconciliation increasingly became an important concept in anti-apartheid (Reformed) circles from the 1960s onwards until it became a central tenet in the Belhar confession. For our purposes here, I limit my discussion to a remark by the late Russel Botman regarding an event from his days as a theological student at the University of the Western Cape (a university created by the apartheid government for people of mixed race). Botman would later become an important and influential South African Reformed pastor, ecumenical theologian and educational pioneer who at the time of his death served as Rector and Vice-Chancellor of Stellenbosch University. Botman mentions how in 1978 he, together with other students in the class, were challenged by Professor J J F (Jaap) Durand to come to a theological evaluation of the problem of apartheid. The professor in Systematic theology refused to accept the usual legal argument ("apartheid is a crime against humanity"), or the political argument ("apartheid is undemocratic"), or the economic argument ("apartheid is an exploitation of human and nature resources"). He kept on pushing them to think theologically. Botman writes: "Together we revisited Karl Barth's theology. Eventually our class arrived at the idea that apartheid takes its point of departure in the irreconcilability of people. That represented the theological centre of the problem of apartheid."<sup>15</sup>

This insight that apartheid was based on the belief in the fundamental irreconcilability of people was formative for these students and even contributed to the series of events that led to the acceptance of the Belhar confession with its focus on unity, reconciliation and justice. This is indicative, once can say, for the way in which reconciliation was seen as a concept with the potential to challenge on a deep *theological* level the fault lines in apartheid theo-

---

fellowship and to receive a wider vision of Christ's truth and love in order that all of us individuals may serve Christ better in and through individual churches for the salvation of the world" (142). Naudé ends his address with the words – in Reformed fashion one can say, with echoes from the Heidelberg Catechism – "Christians of South Africa, let us hear and obey!" (27). Cf. HANSEN: *The Legacy of Beyers Naudé*.

<sup>14</sup> Another important document in anti-apartheid memory from the 1960s called "The Message to the People of South Africa" (released in 1968 by the South African Council of Churches in cooperation with the Christian Institute) also draws on the language of reconciliation to state its critique against apartheid: "The Gospel of Jesus Christ [...] declares that, by this work of Christ, men are being reconciled to God and to each other, and that excluding barriers of ancestry, race, nationality, language and culture have no rightful place in the inclusive brotherhood of Christian disciples." For the document, see DE GRUCHY-VILLA-VICENCIO: *Apartheid is a Heresy*, 154–158, here 158.

<sup>15</sup> See BOTMAN: *Barmen to Belhar*, 240.

logy, and in this way it functioned as an important symbol from the 1980s onwards in anti-apartheid Reformed circles, as well as in wider ecumenical circles. This is not to say that reconciliation was not used by those who supported apartheid on theological grounds, but their understanding of reconciliation was often depicted in a way that ultimately severed the tie between a vertical reconciliation (with God) and a horizontal reconciliation (with the neighbor), or postponed social reconciliation to “the next life”.

For many white Christians words such as “reconciliation” and “justice” functioned as what Russel Botman called “metaphorical locking devices”. These terms were often labeled as “sensitive”, “emotional”, or “delicate”, and hence viewed as too difficult to engage with since they might lead to conflict and division. In effect this resulted in the closing of honest and rigorous public discussion and debate. In the process, concepts such as reconciliation and justice were locked out of the discussions in many white Reformed churches and did not find their way into worship services and sermons; and if it did, it often operated in a way that domesticated the rich biblical meaning of these concepts. In other circles, however, reconciliation played the opposite role; it functioned as what Botman referred to as “a liberating metaphorical device”; as a liberating symbol it aroused hope and gave “birth to prayers for the end of apartheid in the interest of a reconciled future”.<sup>16</sup>

Even the brief observations above point to the fact that although reconciliation in Reformed circles meant different things for different people it did play (in some circles at least) a role in imagining an alternative future to apartheid’s past and present realities. The same can probably be said for the way in which reconciliation functioned as a rhetorical concept in broader social and political discourse.<sup>17</sup>

The concept of reconciliation has clearly played an important, albeit complex and contested, role in apartheid South Africa, as well as during both the transition to democracy and the immediate aftermath. This concept, one could say, has a history. But does this concept also have a future? And if so, what emphases are important and what resources can be drawn upon? And more pertinent to the discourse in Reformed circles is whether Reformed

---

<sup>16</sup> See BOTMAN: *Narrative Challenges in a Situation of Transition*.

<sup>17</sup> In his study on the way in which the rhetoric of reconciliation function between 1985 and 1995 (the decade preceding the Truth and Reconciliation Commission’s work), Erik Doxtader argues that “the concept and practice of reconciliation was used in South Africa to initiate and sustain a critique of violence that challenged the apartheid’s regime’s attempt to govern through an endless state of emergency”, and since reconciliation “speaks the language of potential” it created the time and space to cultivate “an ethos of publicity in which the self’s interest in identity was relaxed in the name of undertaking identification with others”. See DOXTADER: *With Faith in the Work of Words*, 19, 20.

theological perspectives can be applied as one seeks to gain greater conceptual clarity and search for constructive and imaginative Christian witness amidst the reality of growing polarization and exclusivist identity constructions in our world today?

### 3. Embodying reconciliation and justice

As mentioned in the Introduction, one of the challenges for any engagement or re-engagement with the concept of reconciliation in the current South African context is the critique that reconciliation has become a cheap notion since it has become an alibi not to speak of justice and restitution. Much has been written in this regard, but here I want to revisit the more recent writings of Allan Boesak. Boesak played a major role as anti-apartheid theologian, public speaker and activist in the struggle against apartheid. He is known for books such as *Farewell to Innocence* (1976) and *Black and Reformed* (1984).<sup>18</sup> In 2012 he published a book called *Radical Reconciliation: Beyond Political Pietism and Christian Quietism* (co-written with Curtiss Paul DeYoung).<sup>19</sup> At the heart of this book is an unapologetic plea for a Christian understanding of reconciliation, that – as Desmond Tutu puts in his Foreword – is often, “dismissed as romantic obscurantism, political naiveté, and hopelessly out of touch with the socio-economic realities that govern our world”.<sup>20</sup> The book makes a strong plea, as suggested by the title, for an understanding of reconciliation that is radical, and that gets down to the roots. As the Introduction states, “We believe that unless we remove injustice at the roots, the weeds of alienation and fragmentation will return and choke the hope of reconciliation”.<sup>21</sup>

Throughout the book the authors challenge accounts of reconciliation that are disconnected from critical questions of justice, equality and dignity. This emphasis is for instance evident in a chapter of Boesak that engages with the story of Zacchaeus in Luke 19:1–9, a “recognition scene” where Jesus “sees” Zacchaeus and after a deeply transformational encounter the tax collector promises restitution. Boesak draws from this text some lessons that he sees as valuable for Christians to embrace in order to make reconciliation genuine, workable, and sustainable. Boesak notes, for instance, that we learn from the Zacchaeus story that “when reconciliation means uncovering the sin, show-

<sup>18</sup> See BOESAK: *Farewell to Innocence*; BOESAK: *Black and Reformed*.

<sup>19</sup> BOESAK and DEYOUNG: *Radical Reconciliation*.

<sup>20</sup> Uo., vii.

<sup>21</sup> Uo., 1.

ing remorse, making restitution, and restoring reconciliation with deeds of compassionate justice, then, and then, only then is justice complete, right, sustainable and radical, because it has become transformational”.<sup>22</sup>

Much more can be said about Boesak’s reading of the Zacchaeus story, but for the purposes of my argument I want to turn in more detail to another meditation of Boesak on a biblical passage that displays his understanding of radical reconciliation. This time it is the story of Joseph and his brothers: a story, one can say, about recognition and reconciliation. In a chapter in his 2014 book *Dare we Speak of Hope?*, Boesak suggests that we dare to speak of hope “only if we speak of dreaming” (as the chapter is subtitled).<sup>23</sup> Within a broader discussion on the rhetoric and ethos of Barack Obama and Nelson Mandela, Boesak inserts a reflection on Joseph as “the dreamer”. Joseph’s dream in Genesis 37, writes Boesak, was not – as Joseph might have (mis)understood it – a dream about power and position, but “about serving humankind, about solidarity and justice, about keeping humanity and humanness alive in the world”.<sup>24</sup> The highpoint and fulfillment of the dream – as God’s dream, not Joseph’s – was therefore, “not the distance and power of the throne but the embrace of reconciliation [...] not being a king, but being a brother.”<sup>25</sup>

In his engagement with this biblical passage, Boesak narrates how this dream is threatened by the ebb and flow of Joseph’s life. It is, for instance, endangered by the jealousy of and alienation from his brothers, by the accusations in Potiphar’s home, and by his experiences in prison. But we also read how Pharaoh, after his own dreaming, recognized that Joseph has been made wise and discerning by God (Gen. 41:38), and how, after interpreting Pharaoh’s dreams, Joseph is appointed as second-in-command. About this new situation, Boesak writes: “It truly seems as though Joseph’ dream has been fulfilled. And it is meaningful that Joseph now acts as if the fulfillment of his dream is the same as the fulfillment of Pharaoh’s dream. His bond with the empire has now become inextricable.”<sup>26</sup> The dream, one can say, is now threatened internally, by Joseph himself, since he runs, according to Boesak’s reading, “famine-ridden Egypt like a hard-nosed business mogul”.<sup>27</sup> There is clearly a stark contrast between Joseph the dreamer and Joseph, the prince of Egypt (see for instance, Joseph’s dealings described in Genesis 47).

<sup>22</sup> BOESAK–DEYOUNG: *Radical Reconciliation*, 70.

<sup>23</sup> BOESAK: *Dare we Speak of Hope?*, 152–157.

<sup>24</sup> Uo., 153.

<sup>25</sup> Uo.

<sup>26</sup> Uo., 158.

<sup>27</sup> Uo.

It is against this backdrop that Boesak returns to the Joseph we read of in Genesis 42–46, the Joseph that recognizes his brothers, and although he is first hard on them, later shed tears of contrition, reconciliation and joy. It is in these scenes that the son of the empire rediscovers his identity as “the son of Jacob, as brother of his brothers”. Upon the fact that his brothers don’t recognize him, Joseph says: “I am your brother Joseph” (Gen. 45:4). These words, Boesak notes, should be read as though it has three exclamation marks at the end. And regarding the fact that his brothers did not recognize him, Boesak comments: “It is not because he sits on the throne and wears Egyptian royal robes, I think. Rather, it is his demeanor that they do not recognize. His *spirit* has changed. He no longer has the spirit of a son of Israel; he has the spirit of an Egyptian prince.”<sup>28</sup>

The scene of recognition and reconciliation between Joseph and his brothers in Genesis 45 is dramatic and transformational, and it has found a powerful reception in the Christian imagination.<sup>29</sup> For Boesak, moreover, it is telling that the biblical narrative does not stop here, but that after Genesis 45 we read the disturbing sections about Joseph’s politics of power. Reconciliation, Boesak proposes, stays incomplete until Genesis 50. In this last chapter of Genesis we read how both Joseph and the brothers are not really free of the past and feelings of guilt and suspicion. The brothers, for their part, are not sure if the assurances given by Joseph in Genesis 45 will hold, since they don’t know how much of the Egyptian prince is still in their brother. Therefore, they plea for forgiveness, and “fall down” before him (which reminds one of Joseph’s first dream).

The dream seems to be fulfilled, and this is the reading of many commentators on this text, with verse 20 as the culminating verse: “You planned to harm me. But God planned it for good.” For Boesak, however, what makes the reconciliation between Joseph and his family genuine, radical, and durable is not verse 20, but verse 19: “Do not be afraid. Am I in the place of God?”

<sup>28</sup> BOESAK–DEYOUNG: *Radical Reconciliation*, 164.

<sup>29</sup> One can think for instance of Pope John XXIII who in a reconciliatory gesture welcomed a delegation of Jewish rabbis with the words: “I am Joseph, your brother”. Or one can think of the powerful narration of this scene in Thomas Mann’s novel *Joseph and his brothers* (MANN: Joseph, 1115–1118). We read, for instance: “Two or three actually touch him. They cautiously ran their hands down his garment and timidly grinned. ‘Then it was only a joke and you just behaved like a prince?’ asked Issachar. ‘And you are really only our brother Joseph?’ ‘Only?’ he answered. ‘That is the best that I am. But you must try to understand that I am both [...] Then Zebulon said, we must not say that you are only the one or only the other, for actually you are both in one. We had a glimmer of it all along. And it is good that you are not the lord of the market all the way through, else it would go hard with us. But under your raiment you are our brother Joseph, who will protect us from the wrath of the keeper of the market’ (MANN: Joseph, 1116).

This is for Boesak a key sentence, since these are not the words of a powerful ruler spoken from a powerful throne; not the words from the demigod of Egypt, but the words of one that knows that he is a child of God and not God; one that knows that “God did not ‘plan’ this for the sake of power and its abuse over the lives of helpless and powerless peasants and for the enrichment of the empire, but for flourishing, hope and meaningful life for the most vulnerable.”<sup>30</sup>

According to Boesak’s reading, the dreamer returns only “after Joseph lets go of the empire and its seduction of power and embraces instead the power of the dream.”<sup>31</sup> We read in Genesis 50:24–25 Joseph’s hope-filled, promising and dream-like pronouncement: “I am about to die, but God will surely come to you, and bring you up out of this land to the land that he swore to Abraham, to Isaac and to Jacob [...] When God comes to you, you will carry up my bones from here”. This “second dream”, Boesak writes, “is not about power over others, it is about servant-hood; it is not about enslavement but about liberation; it is not about death; but about life. It is not about revenge for the past, but about sharing hope for the future. It is truly not about Egypt, but about the Promised Land.”<sup>32</sup> There would still be a long period of slavery in Egypt, with much pain and suffering, but Joseph already saw the day of liberation. Hence the book of Genesis ends in an open-ended way, “with its face towards the future filled with hope”.<sup>33</sup>

I revisit Boesak’s reading of the Joseph narratives here because it puts forward an account of reconciliation that seems to challenge what I have elsewhere referred to as a static account of reconciliation, one that sees reconciliation in an a temporal, episodic way, dislocated from a truthful engagement with the past and its abiding present, as well as from a hopeful vision of a common and restored future.<sup>34</sup> There seems to be something realistic about the fact that the reconciliation between Joseph and his brothers is not complete after the moving reconciliation scene in Genesis 45. It seems to ring true that after the tears and embraces marking moments of reconciliation we are still left with powerful impulses and structures that makes it difficult to forgive and forget or to accept that we are forgiven and redeemed. The work of reconciliation seems to require time; time for repentance, and time for restoration and restitution. One should certainly not underestimate the transformational impact of moments such as when Joseph burst into tears before his brothers, for as Calvin put it in his commentary on Genesis, “this

<sup>30</sup> BOESAK: Dare we Speak of Hope?, 165.

<sup>31</sup> Uo., 166.

<sup>32</sup> Uo.

<sup>33</sup> Uo., 167.

<sup>34</sup> See VOSLOO: Reconciliation, 25–40.



softness or tenderness is more deserving of praise than if he had maintained an equable temper. Therefore the stoics speak foolishly when they say, that it is a heroic virtue not to be touched with compassion.”<sup>35</sup> This said, reconciliation that is radical, that goes to the roots, to use Boesak’s image, should work towards removing injustices on a deep and also structural level. Hence, the need for the continuing movement from cheap reconciliation to deep reconciliation. Recognition, reconciliation and justice belong together. Or to quote a remark from another essay by Boesak: “Doing justice means that one does not only recognize the other is human, but that the other is not trampled upon, purposely placed and kept at the bottom.”<sup>36</sup>

#### 4. Conclusion

In the Introduction to this article I stated that one cannot speak in an ‘ahistorical’, ‘acontextual’, and an ‘atemporal’ way about reconciliation in South Africa. Also a Reformed engagement or re-engagement with the notion of reconciliation requires that one situates one’s speech and practices in the midst of the complex and contested Reformed histories that justified separation and division, as well as at times affirmed alternative possibilities of dealing with identity and difference. Most people in South Africa will probably agree that the symbol of reconciliation seems to be devoid of transformational and uniting power at the moment. One reason may be the way in which the discourse of separation and polarization are increasingly finding their ways into the hearts and minds of many people, not only in South Africa but also globally with the emergence of neo-tribalism and hardened identity constructions. Another reason for the suspicion against reconciliation language in certain circles has to do with the fact that the rhetoric of reconciliation has not yet been translated sufficiently into deep and structural changes in church and society.

These reasons stand as a challenge to Reformed communities to embody reconciliation in a way that is not abstracted from the concerns of societal justice, and to seek for theological engagements that serve as imaginative resources to motivate and sustain processes and practices of real, embodied reconciliation. Reformed communities in South Africa – of whom many, if not most, in practice are still divided and separated among racial lines – are again challenged as we commemorate the 500<sup>th</sup> anniversary of the Protestant Reformation to embody unity, reconciliation and justice in life-giving ways.

<sup>35</sup> CALVIN: Commentaries, 375.

<sup>36</sup> BOESAK: The doing of a little righteousness, 582.

In the important but often ignored accompanying letter to the Belhar Confession we read: “We plead for reconciliation, the true reconciliation that follows on conversion and change of attitudes and structures [...] We know that the attitudes and conduct that work against the gospel are present in all of us and will continue to be so. Therefore, this Confession must be seen as a call to a continuing process of soul-searching together, a joint wrestling with the issues, and the readiness to repent in the name of our Lord Jesus in a broken world.”<sup>37</sup> These words remind us, anew, that the sustained embodiment of reconciliation-in-justice is born out of repentance.

### Works Cited

- ◆ *Acta Synodi NG Kerk 1829.*
- ◆ *Acta Synodi NG Kerk 1857.*
- ◆ BOESAK, A.: *Black and Reformed: Apartheid, Liberation, and the Calvinist Tradition*, Edited by Leonard Sweetman, Maryknoll, New York, Orbis Books, 1986.
- ◆ BOESAK, A.: *Dare we Speak of Hope? Searching for the Language of Life in Faith and Politics*, Grand Rapids, Eerdmans, 2014, 152–157.
- ◆ BOESAK, A. A.: *Farewell to Innocence: A Socio-ethical Study on Black Theology and Power*, Maryknoll, New York, Orbis Books, 1977.
- ◆ BOESAK, A. A.: The doing of a little righteousness: The ongoing search for justice after the TRC, in HANSEN, L., KOOPMAN, N.–VOSLOO, R.: *Living Theology: Essays presented to Dirk J. Smit on his sixtieth birthday*, Wellington, Bible Media, 2011.
- ◆ BOESAK, A. A.–DEYOUNG, C. P.: *Radical Reconciliation: Beyond Political Pietism and Christian Quietism*, Maryknoll, New York, Orbis Books, 2012.
- ◆ BOTMAN, H. R.: Barmen to Belhar: A contemporary confessing journey, *Nederduitse Gereformeerde Teologiese Tydskrif (NGTT)* 47: 1&2, 2006, 240–259.
- ◆ BOTMAN, H. R.: Narrative Challenges in a Situation of Transition, in BOTMAN, H. R.–PETERSEN, R. M. (eds.): *To Remember and to Heal: Theological and Psychological Reflections on Truth and Reconciliation*, Cape Town, Human & Rousseau, 1996.
- ◆ CALVIN, J.: *Commentaries on the First Book of Moses called Genesis*, Volume 2, Edinburgh, Calvin Translation Society, 1851.
- ◆ DE GRUCHY, J. W.: *Reconciliation: Restoring Justice*, Minneapolis, Fortress Press, 2002.

---

<sup>37</sup> *The Accompanying Letter.*

- ◆ DE GRUCHY, J. W.–VILLA-VICENCIO, CH.: *Apartheid is a Heresy*, Cape Town and Johannesburg, David Philip/Guildford, Lutterworth Press, 1983.
- ◆ DOXTADER, E.: *With Faith in the Work of Words: The Beginnings of Reconciliation in South Africa, 1985–1995*, Cape Town, David Philip Publishers, 2009.
- ◆ DU TOIT, F.–DOXTADER, E. (eds.): *In the Balance: South Africans Debate Reconciliation*, Johannesburg, Jacana Media, 2010.
- ◆ ELPHICK, R.: *The Equality of Believers*, Scottsville, University of Kwazulu-Natal Press, 2012.
- ◆ HANSEN, L. (ed.): *The Legacy of Beyers Naudé*, Beyers Naudé Centre Series on Public Theology Volume 1, Stellenbosch, Sun Press, 2005.
- ◆ MANN, TH.: *Joseph and his brothers*, London, Minerva, 1977.
- ◆ NAUDÉ, B.: *My Decision*, Christian Institute of South Africa, 20–27.
- ◆ SMIT, D. J.: Reformed Faith, justice and the struggle against apartheid, in SMIT, D. J.: *Essays in Public Theology*, Collected Essays 1, Edited by Ernst M Conradie, Stellenbosch, Sun Media, 2007.
- ◆ *The Accompanying Letter*, URL: <http://www.vgksa.org.za/documents/The%20Belhar%20-Confession.pdf>.
- ◆ *The Belhar Confession*, URL: <http://www.vgksa.org.za/documents/The%20Belhar%-20Confession.pdf>.
- ◆ VILLA-VICENCIO, CH.: Reconciliation: a thing that won't go away, in DU TOIT, F.–DOXTADER, E. (eds.): *In the Balance: South Africans Debate Reconciliation*, Johannesburg, Jacana Media, 2010, 160–168.
- ◆ VOSLOO, R.: Reconciliation as the Embodiment of Memory and Hope, *Journal of Theology for South Africa*, 109, March 2011, 25–40.
- ◆ VOSLOO, R.: The Bible and the justification of apartheid in Reformed circles in the 1940s in South Africa: Some historical, hermeneutical and theological remarks, *Stellenbosch Theological Journal (STJ)* 1/ 2, 2015, 195–215.
- ◆ VOSLOO, R. R.: Christianity and Apartheid in South Africa, in BONGMBA, E. K. (ed.): *The Routledge Companion to Christianity in Africa*, New York and London, Routledge, 2016, 400–423.

## The Heart of the Matter: Luther's Concept of Reformation

### Introduction

“Ever since my childhood I had gotten used to blanching and to become frightened whenever I simply heard the name of Christ mentioned. For, I had not been taught anything else other than that I had to see him as a strict and wrathful judge.”<sup>1</sup>

If we want to understand Luther's reformation we must follow him on his spiritual journey and that journey started in a time characterized by a fear that many had for God. The big question was, and kept innumerable people, young and old, preoccupied: Would you be able to do enough good for God, and were your sins, nonetheless, still greater in number than your good deeds? They struggled: Did you belong to those who were predestined or not; would you ever go to heaven and not spend an interminable time in hell? Luther looking back said that to him Christ was often presented more as judge than as savior and that kept people away from him.

Therefore it is scandalous that men under the papacy taught people to flee from Christ. I preferred that his name would not be mentioned within my hearing because they had instructed me in such a manner that I had to provide satisfaction for my sins and that on the last day Christ would say: “How well did you keep the Ten Commandments? What's your condition?” Whenever someone described him to me, I was terrified of him, just like I was of the devil, because I could not bear his judgment.<sup>2</sup>

It is this experience that would become fundamental for his reformation. Reformation is for Luther first of all the reformation of the relationship between God and man. His initial goal was not a reformation of the church, nor was his program a fight against wrong practices in the church. His one and only issue was what he defined as theology: God who justifies and man who needs to be justified. In this respect his theology cannot be understood

---

<sup>1</sup> WA 40/1, 298. I refer only to Luther's writings and purposely leave all reference to secondary literature aside.

<sup>2</sup> WA 41, 197–198.

without his biography so first some essential moments out of his life will be described in order to make his fierce fight with Erasmus understandable.

## 1. Stotternheim

In his early twenties two important moments took place in his life: his perceived near death experience in a thunderstorm and his entrance into the monastery. Luther was a student of law but that didn't satisfy him and it had not provided him with what he was looking for. After a visit to his parents in Mansfeld Luther, on July 2, he returned to Erfurt. Near Stotternheim, about six kilometres from Erfurt, he was caught in a terrible thunderstorm. It thundered and lightning flashed so violently that he feared for his life. This was a "fear of sudden death",<sup>3</sup> a fear for an unexpected and insufficiently prepared appearance before the Judge of heaven and earth. After lightning struck again close by, he invoked the aid of St. Anna – who was known as the mother of Mary – and promised her that he would become a monk if she rescued him from this horrible weather. At least this is the way the story is usually presented. Does it fit with the facts? It is more likely that Luther had perhaps gone home to tell his parents that he wanted to become a monk. In the thunderstorm he made his definitive vow. According to Luther's own words thirty years later, he had begged: "Help me holy Anna; I want to become a monk." As it was, Luther had wanted to become a monk anyway. Therefore it is not correct to assume that soaking wet and deathly afraid in Stotternheim he had come to this decision then and there. At an earlier date he had also invoked the aid of St. Anna to help him because he was considering holy orders so he could clear his guilt before God and because his death would have come at a very inopportune time. Apparently Anna must have agreed with him because Luther's life was spared which became a confirmation for him that he should enter the monastery. Why did he appeal to Anna and not to Mary? Anna was the patron saint of miners, and therefore we may presume that Luther had learned at home to call on her in case of emergencies. A year earlier, though, he had appealed to Mary when he accidentally stabbed himself with his dagger. At that time he was on his way home, but now he had just left home. Had his trip home once again brought Anna closer to him? It is also quite possible that Luther had not called out to Anna at all. The first time he mentioned her in the above circumstances was thirty years after the fact. Before that he had never mentioned Anna.<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> WA 8, 573–574.

<sup>4</sup> LEPPIN: Martin Luther, 30–32.

Whatever the case may have been, Luther lived and entered the monastery as he had pledged. And Luther was committed because of the deep fear of dying without being properly prepared. Friends at that time compared this change to Paul's conversion on his way to Damascus.<sup>5</sup> For Luther was very clear, this was a heavenly call that resounded deep in his soul.<sup>6</sup> In reality, this change in his life was not that radical; he had been preoccupied with seeking God for some time already. That is to say, he was seeking the God who could provide him with peace in his heart and rest in his conscience. In this context he recounted that at a very young age he had already learned to search his heart and seriously confess his daily sins. This was such a burden for his conscience that he almost collapsed.<sup>7</sup> Luther sought God. He sought him everywhere. The fact that he thought he could find him in the monastery is simply the next step in his quest. It was his next step, but also a life-changing step.

## 2. Erfurt

On July 16 it is supposed to have happened; Luther was received into the monastery. He could make a choice as to which because Erfurt, like most cities, had a number of different monasteries. Luther chose the Augustinian monastery where the monks lived in accordance with the rules set out by Augustine. The Augustinian monastery in Erfurt at this time had fifty residents and was known as an organization where a lot of time was devoted to Bible study. But they also spent considerable time begging because the monastery survived on gifts. Therefore, Luther frequently had to go into the streets to gather in money. As it was, Luther ended up exchanging the rowdy table in the student pub for the silence and solitude of the monastic cell, a significant difference. This change also confronted him with the question whether this would really provide him with the purpose of his quest. The previous evening he celebrated his departure from student life with a little party. Just once more he wanted to eat, drink and make music with his friends. He wrote that during that evening he played his lute the last time. Before the party he had also been able to sell some of his books. The heavy tome of law studies, which according to him didn't contain much of any value, claimed a good price.<sup>8</sup> Getting rid of his books did not cause him any grief. He claimed that he only experienced joy in the study of the Holy Scriptures. The next day, however, he had to hand in all the money from the sale of his books and property to

---

<sup>5</sup> WA B, 1 p. 1,543.

<sup>6</sup> WA 8, 573–574.

<sup>7</sup> WA Tr 1, no. 461.

<sup>8</sup> WA Tr 1, no. 11.

the monastery. That didn't appear to be a problem for Luther because he was not attached to these things. Would he be able, however, to give himself completely? At dawn, his friends accompanied him to the entrance of the monastery where they said goodbye. According to Luther this was forever: "You see me now, but afterwards never again."<sup>9</sup> It would not turn out that way.

The day that he entered the monastery remained with Luther for the rest of his life. From the words that he spoke in 1539 it is clear that he continued to remember the anniversary of that date.

On July 16, the day of (St.) Alexius, he said: "Today it is the anniversary of my entry into the monastery in Erfurt." – And he began to recount the story how he had made a vow almost fourteen days earlier when underway he was upset by a lightning bolt near Stotternheim, not far from Erfurt. In his fear he had called out: "Help me holy Anna, I want to become a monk." At the time, however, God regarded my vow in Hebrew: Anna, that is to say, in grace, and not under the law.<sup>10</sup> I regretted my vow and many told me that I shouldn't keep it. I persisted, however, and on the day before (St.) Alexius, I invited my best friends to say goodbye so that they could accompany me to the monastery the next day. When they wanted to hold me back, I said: "Today you will see me for the last time." Under tears they brought me away. Also my father was very angry about the vow, but I stuck to my decision. I never considered leaving the monastery. I was completely dead to the world.<sup>11</sup>

Looking back, he said that he knew that God had wanted to use his entry into the monastery so he could learn about the many sins that were committed there<sup>12</sup> and to discover the Gospel of grace again. The latter would certainly have been most relevant for him. But as far as learning about sins, that was not really an issue in that monastery. The Augustinian monastery was well recognized as strict and pious. More than likely, his negative judgment will have been influenced by the attitude he had about the time before his reformed period, a phenomenon that is more prevalent among converts. Actually, Luther was plagued more by his own sins than those of others. Nor did he have to enter the monastery in a quest of self-discovery – something monasteries were not meant for – but to seek and to find God's grace. In the normal introduction process, that was therefore the first question they asked him. "What do you seek here?" the prior was to ask, and then the candidate monk had to answer: "God's grace and your grace." Luther's search was exclusively the former. "In the monastery I never thought about women, money

---

<sup>9</sup> WA Tr 4, no. 4707.

<sup>10</sup> Luther refers to the Hebrew meaning of the word 'hanna', namely, grace.

<sup>11</sup> WA Tr 4, no. 4707.

<sup>12</sup> WA 8, p. 573.

or possessions, but my heart trembled and pondered about the question how I could gain God's grace."<sup>13</sup>

Luther's search was to find the grace of God, and therefore the monastery was not so much a flight from the world, but a dedication to God. Seen in retrospect, it was a decision that he forced himself to take, a decision that was taken against the coercive pressures of everything and everyone: "I became a monk under duress, and did so against the will of my father, my mother, God and the devil."<sup>14</sup> Against the latter he especially made this choice because Luther made a discovery in the monastery that would cause the devil to strike his banner, as he wrote himself in 'A Mighty Fortress'

### 3. Bible

Luther writes that when he had become a member of the monastic community, "the monks gave him a red leather bound Bible. He familiarized himself so thoroughly with the contents that he knew exactly what was on each page and if someone named a particular text, he knew exactly where it was."<sup>15</sup> Luther "began to read the Bible and read it again and again."<sup>16</sup> He read his Bible from front to back and then he would start anew. He would make summaries of each chapter so he could remember the content better. He grew so tremendously in his Bible knowledge while he lived in the monastery that later Carlstadt would praise him for this.<sup>17</sup> While in the monastery Luther learned that Bible reading is actually 'listening to the Bible': a text had to be read but also heard, again and again, as frequently as necessary until you had some understanding of what the text said. This manner of Bible reading was called *lectio divina*, literally: godly reading. Reading and listening until you had heard God's voice in the Word.

If you want to become a Christian, you must take the word of Christ, realizing that you will never be finished learning, and then with me, you will recognize that you still do not even know the ABCs. If one was to boast, then I could certainly do that about myself because day and night I was busy studying the Bible, and yet I have remained a student. Every day I begin like someone in the primary school.<sup>18</sup>

<sup>13</sup> WA 47, 590.

<sup>14</sup> WA Tr 4, no. 303.

<sup>15</sup> WA Tr 1, no. 116.

<sup>16</sup> WA Tr 3, no. 3767.

<sup>17</sup> WA Tr 2, no. 2512; WA Tr 4. No. 5030.

<sup>18</sup> WA 29, 583.



Luther needed the Bible in his search for God. He was searching for the heart, for the real essence of theology. That essence is searching out God as He really is, in addition to searching out who man really is and how those two, God and man, are related to each other. Luther searched in the Bible, he 'knocked' on the texts, he shook them like a fruit tree, and then listened to find words of comfort and reassurance to drive away his fears. But initially Bible reading shocked him, especially the Psalms that he had to pray many times a day. He prayed using the Psalms, but he did not understand them because prayers were not meant to help him understand the Psalms but to merit good works. In Psalm 71: 2 the prayer is expressed: *"In your righteousness deliver me and rescue me."* (ESV) Luther could only see righteousness as judgment, condemnation and as a punishing justice. Luther even says that he hated Psalm 2: 11 because we are told to serve the LORD with fear and trembling.<sup>19</sup> As if Luther wasn't gripped by enough fear as it was! And in this way, praying these Psalms, and therefore the Bible itself, made life even more burdensome for Luther. "What I wouldn't have given if someone had delivered me from the mass and the fear in my conscience, and had shown me the true meaning of a Psalm or one of the chapters in the gospels. I would have crawled on my knees to St James [of Santiago de Compostella, HJS]."<sup>20</sup>

It is clearly evident that Luther gradually and more frequently questioned the prevailing theology and some of the ecclesiastical practices. Through the reading of Augustine, among others, he progressively developed insight that the human will is totally incapable of achieving anything in the context of eternal salvation; it completely depends on God's righteousness. Almost hopelessly he searched in Paul for the meaning of God's righteousness: "I hated that word; namely, 'God's righteousness,' [...] indeed, I did not love God, but I hated this righteous God who punishes sinners."<sup>21</sup> He could not understand that God first condemned the sinner through the law, and then also threatened him again in the gospel with righteousness. "I raged with an angry and thoroughly confused conscience, and unrestrained I went to Paul concerning this text, because I had a burning desire to know what the holy Paul would say about this."<sup>22</sup> Not until he had thought day and night about the relationship between the two words 'God' and 'righteousness' did he come to a conviction that this relationship was radically different than he had always been told: "The gospel reveals the righteousness of God, namely, the passive, through which God the Merciful justifies us through faith, as

---

<sup>19</sup> WA 45/II, 295.

<sup>20</sup> WA 41, 582.

<sup>21</sup> WA 54, 185.

<sup>22</sup> WA 54, 185.

is written: “The righteous will live by faith.” He discovered that the concept ‘God’s righteousness’ in Romans 1: 17 did not mean that God *demand*s righteousness, but that He *imparts* righteousness.<sup>23</sup> The hatred toward God immediately changed into love: “I felt like a completely newborn, and it was as if I had gone through the open gates into paradise itself.”<sup>24</sup>

#### 4. Erasmus

Erasmus now had played a role in this development inasmuch that he had brought the Greek New Testament to the market. This was revolutionary because the church only used the Vulgate, the Latin translation of the Bible. It was this translation that was authoritative. As a humanist, Erasmus wanted to go back to the original source, and this original source of the New Testament was Greek. He also had the intention to bring a new purer Latin translation to the market, but to show how he had come to this new Latin text he published the new Latin text beside the original Greek text. Indeed, when his publication appeared, it was clear that the translation that the church used did not properly correlate to the original text. Luther noticed this especially in John the Baptist’s appeal. The church’s translation spoke about penance as if it concerned the following of the rules for confession. But Erasmus’ text spoke about repentance (*metanoia*), not as an act, but as an internal change. We mustn’t simply do things differently; instead something must happen that will change us within. Only then will we start doing things differently. Luther became convinced that the sequence of sanctification and righteousness had to be different. We are not righteous because we sanctify ourselves, but we sanctify ourselves because we have been justified. “Therefore it’s not the way Aristotle maintained, that we become righteous by doing righteous deeds. That remains only an appearance of righteousness, a sham. Only those who become righteous and who are righteous, do righteous acts. First the person has to change; only then will the works follow.”<sup>25</sup> The church taught that Christ’s righteousness meant that Christ enabled us to become righteous. Luther’s growing conviction was that the righteousness of Christ means that he has made us righteous. In essence those statements were two very different things. People who try to live so that they are acceptable to God, “do not understand the righteousness of God, because that was given to us completely, and free in Christ”. Whoever tries to do it himself, shortchanges Christ.

<sup>23</sup> WA 54, 185–186.

<sup>24</sup> WA 54, 186.

<sup>25</sup> WA B 1, 70.

“If we, with our own efforts and torments had to bring peace to our conscience – indeed, why did He actually die?”<sup>26</sup>

His new discovery brought him into conflict with the existing practice of indulgences. Luther had had problems with indulgences for a while already. In his first lectures on the Psalms in 1514 he complained that the practice of indulgences made the road to heaven easy and made grace cheap.<sup>27</sup> At other times he expressed his concern about the whole trade in indulgences. How could money and guilt be connected with each other in such a destructive way? Luther maintained that people bought indulgences because they were afraid of punishment, while in actual fact they should be afraid of sins.<sup>28</sup> Indulgences provided people with a false sense of surety and strengthened self-love. They are not concerned about living to God's honor but only how they can escape God's punishment. The indulgence issue establishes the wrong impression with people that punishment is the problem, losing sight of the fact that punishment is only a consequence. The actual problem is not punishment from God, but guilt before God. If you are acquainted with the original intention of indulgences, then you would know that they are only useful if you are truly remorseful. But – and that was Luther's new insight – if you are truly remorseful, you do not need an indulgence. His problem was not that a lot of German money went to Rome, or that it was used for St. Peter's, or that people spent so much money on indulgences even though they had so little money to begin with. For Luther it involved something far more fundamental: that people were being offered a kind of false insurance policy. Indulgences do not provide forgiveness of sins and they did not help restore your relationship with God one iota. That was Luther's real problem. Indulgences didn't effectuate remorse and the repentance required by God. Grace is made into a financial transaction, it's external, cheap and it actually invited people to sin. Moreover it was questionable in the wake of Christ's work on the cross whether an indulgence was even necessary. With these questions Luther undermined the foundations of a system that held enormous economical consequences for the church and made an enormous emotional claim on people's consciences. He was not at all concerned about the economics, but the burdening of the people's consciences was a great concern for him, especially because his own conscience had struggled so intensely with the questions of guilt and forgiveness.

Luther at first appeared completely unaware at that time that this new insight would close the gates of Rome, and that his perspective would be in

---

<sup>26</sup> WA B 1, 35.

<sup>27</sup> WA 3, 416.

<sup>28</sup> WA 1, 141.

conflict with the church. In the first place it concerned a personal discovery, but what this would mean for other believers and the church as a whole was beyond his awareness. Luther did not have an agenda for Reformation and ‘reformer’ was not his career choice either. Nor did he set out to cause a breach with Rome. True, he wanted reforms in the church, but many with him and before him wanted the same; that was not unique. Only when he received messages from Rome that they considered his ideas heretical did he become aware of the threatening conflict. Luther wanted nothing more than a return to the Bible as the only norm. If this meant breaking with traditions, so be it. But Luther was not out to break with traditions either. His objective was not reformation, but new attention for the message that grace is sufficient. Now that he had found the proper relationship between the law and the gospel, according to Luther, it was fundamental not only for him, but for all of theology. “Those who know how to properly distinguish between the gospel and the law, can thank God, and realize that he is a theologian.”<sup>29</sup>

## 5. Conflict

Something like an ominous thunderstorm, the confrontation between Luther and Erasmus hung in the air. Initially, it appeared as if these two giants would stand shoulder to shoulder for the same cause. Both wanted a return to the original sources, both recognized the authority of the Scriptures, both expressed their unvarnished criticism concerning the wrongs in the church, and both were fed up with theologians who busied themselves with issues that were inconsequential for ordinary people. Early on, however, Luther noticed that there was a difference between Erasmus and him. According to Luther, the Dutchman had insufficient appreciation for the sinfulness of people. “Every day I lose more joy in Erasmus [...] Humanity appears to weigh more with him than the divine. Whenever you expect more from our human capacity, you judge differently than when you only want to know about grace.”<sup>30</sup> Nevertheless, Luther defended Erasmus when he was targeted for much censure because of the criticism he had expressed about the church.

I always support him and give him highest praise as long as I can. And I try my utmost not to express myself on points on which I differ in opinion with him to avoid strengthening the negative attitude with my comments. But if I have to judge him, regardless of all the appreciation I have as theologian, and not

---

<sup>29</sup> WA 40/I, 207.

<sup>30</sup> WA B, 90.

as philologist, we will then find with Erasmus much that, according to me, is inappropriate for the knowledge of Christ.<sup>31</sup>

On March 28, 1519, he also wrote Erasmus a letter, in flattering language unique to the style of the humanists, congratulating him for the many gifts he had, but also commiserates with him for the fact that he had received so much criticism. As far as that is concerned we are being tarred with the same brush, according to Luther. Because his name was becoming more renowned and it was connected more often with that of Erasmus, it appeared a good idea to send him a letter.<sup>32</sup> From his side, Erasmus was less and less happy with Luther because he was being blamed more and more for instigating the Reformation. He distanced himself from the Wittenberger, and did not want to be involved in any way in the ecclesiastical conflict. It was said that Luther was the chicken that had been hatched from the egg that Erasmus had brooded. Erasmus wanted peace, but especially he wanted rest, and for his income, he depended heavily on people favorably predisposed to Rome. Gradually, but also quite deliberately and publicly he distanced himself from all of it. Of course, Luther noticed that too.

What Erasmus' opinion is, or what he says his opinion is, you can read very clearly in his books, in both his first as well as his most recent ones. Though I notice his ruses everywhere, I act as if I don't get his stratagems. He puts on an act as if publicly he is not my enemy, though I have figured him out better than he thinks himself. He has done what he was meant to do: He introduced knowledge of the source languages to call people back from blasphemous studies. Perhaps he will die with Moses in the fields of Moab (Deut. 34: 5), because concerning godliness, he has not come to a better understanding. I would love to see that he would cease to engage himself with commentaries on Scripture and that he would stop with his paraphrases, because he lacks all knowledge to do this. Thus he engages his readers in vain and prevents them from developing understanding of Scripture. He's done enough to show what was bad, but he cannot both let us see the good, and bring us into the promised land.<sup>33</sup>

For Erasmus, the time had come to make a definitive break with Luther, as King Henry VIII had advised. He did this by initiating a discussion to clarify that in the heart of the matter, he had nothing to do with Luther. In Latin he published a treatise concerning free will, because this issue was to be discussed at a scholarly level. The nature of this treatise was such that it concerned a few thoughts meant for consideration. They were not theses, as

<sup>31</sup> WA B 1, 133, 18.01.1518. Letter to Spalatin.

<sup>32</sup> WA B 1, 163.

<sup>33</sup> WA B 3, 96–97, 20.06.1524. Letter to Oecolampadius.

Erasmus had never dared to pose theses or points of view. Instead for safety sake, he approached issues with questions. For several years already, Luther had opposed the opinion that people also had a free will after the Fall. Erasmus stated that free will enables people to take hold of the salvation which God had prepared. When Luther was in the monastery, he had become completely confused with the issue of free will. Erasmus, however, expected that free will would enable people to live more Christianly. He thought Luther's view was dangerous, because it would cause people to become easy going. But Luther on the other hand, thought that Erasmus' view was dangerous because it could cause a lot of uncertainty for people. These views had to crash head-on, but for the time being, nothing happened. Luther's first reaction was in a sermon that he delivered on October 9. In this sermon he described the powerlessness of a person's will<sup>34</sup> using the well-known words: "You are a stallion and the devil is your rider", a word that did not only count for Erasmus, but for every person. Only Christ can deliver us from those riders. On November 1 he had still only read part of Erasmus' booklet<sup>35</sup> but that had been enough. On the whole he was not in the habit of reading his opponents' works completely; he read until he knew enough to react. The rest of the book he would use as toilet paper.<sup>36</sup> Nevertheless, Erasmus' booklet did not end up hanging beside Luther's toilet; he read it all. Luther did not like it, and realized at the same time that a reaction would require a special effort: "It is indescribable how much I detest this little book (of Erasmus) concerning free will, even after reading a few pages. It will be a difficult task to respond to such a learned book from such a learned man."<sup>37</sup> Furthermore, he had no desire to get into a discussion with Erasmus, and moreover, he had other pressing matters to deal with. In 1525 Luther had to deal with the Peasants' War, the conflict concerning the Lord's Supper, and his marriage. Nevertheless, after some time, Luther did react because he realized that this was an important issue. More importantly, he realized that it concerned the heart of the matter, as he stated at the conclusion of his book when he thanked Erasmus:

I want to praise you highly in this, and I am telling you openly, that in contrast to everyone else, you are the only one who has focused on the matter itself, on the main issue, and that you have not bothered me with other issues such as the papacy, purgatory, indulgences and more of those silly things concerning which almost everyone has dogged me. You are the only one who has seen the heart of the issue and truly tried to zero in on that vital spot – for that I want to thank you with all my heart.

<sup>34</sup> WA 15, 713–716.

<sup>35</sup> WA B 3, 368.

<sup>36</sup> WA Tr 2, mp. 2086.

<sup>37</sup> WA B 3, 368, 01.11.1524. Letter to Spalatin.

Not until December 31, 1525, a year after Erasmus' booklet had been published, did Luther begin his reaction. The size of the book shows that he really did take his time to consider his response. In this work, Luther worked out the distinction between a hidden God and the revealed God, of which he had spoken already in 1518 in Heidelberg. At the outset, he stated that we do not have a free will, and concerning grace and eternal life we have absolutely nothing to say. God elects, God determines. God gives. And why He chooses to give faith to one person and not to another one remains hidden to us. It is none of our business. We must only concern ourselves with the revealed God, the God who comes to us and says: "Believe the gospel and you shall live in eternity." Predestination is a given in the Bible, but how that works only God knows. Whatever is beyond our ability to understand, is none of our concern. We may hold fast to God's promises, and that is sufficient for a person. How essential this book was for him was proven when he said at one point that everything he had published could be thrown into the fire as long as the *Greater Catechism* and *De servo* would be spared. The breach was definitive. Luther was disgusted with Erasmus' attitude and his opinions. "I hate Erasmus. I hate him with all my strength." To engage this man in a discussion was impossible. "Erasmus is an eel." That, according to Luther, you could see in his face. "Erasmus is, such as his facial expressions show, a person full of scheming and evil who mocks God and religion." Erasmus reacted dismissively and accused Luther of being impulsive and that he had made himself guilty of slanderous lies and ridiculous accusations. After that, it remained quiet for a long time. Luther did not return to this topic either. As far as he was concerned, everything had been said, and moreover this was hardly a topic for the pulpit. Luther considered Erasmus a man of smooth talk, a moralist who presented Christ as an example, but did not want to see him as Savior. In 1533, discussion between the two once again flared up.<sup>38</sup> But after Erasmus had defended himself one more time, it was definitely quiet. Two years after Erasmus' death, Luther gave his final judgment about him:

Erasmus of Rotterdam wrote many exceptional works. He had the intelligence for it, and the time. There was nothing to prevent him, he had no official duties, did not preach, did not give lectures and did not have to be involved in business. He had a lifestyle without God, lived in complete self-assurance and thus he died, without asking in his final agony for a servant of God's Word or for the service of the sacraments. God spare me that I, in my hour of death do not ask for a believing servant, indeed, that I would especially call the first available one, and praise God. Erasmus learned those things in Rome, but because of his distinction and his books we must now be silent about it.<sup>39</sup>

<sup>38</sup> WA B 7, 27–40.

<sup>39</sup> WA Tr 4, no. 4028.

## 6. Conclusion

Luther's primary goal was not a reformation of society, not a revolution in natural sciences, not a restructuring of political and social life in Europe, not a re-evaluation of marriage, family and education. Luther's goal was not even a reformation of the church. Certainly, he was much concerned about the state of the clergy and the abuse of power of the church, and in the church, but his main – and for him existential – concern was the relation between God and man; a relation between a Holy God, and a sinful man. He wrote in 1545 in his foreword to the first edition of his *Collected Works* that it was as if the gate of paradise opened to him<sup>40</sup> when he discovered what justification really means. He mentions this as the key element in the Reformation. This is 1545, which means after he had seen what the Reformation had brought about. That it was as if the gates to heaven opened, he does not mean that all of a sudden he saw that Europe needed a new political system, or that monks and nuns should get married, or that human beings need freedom for self-development, but it meant that he was convinced that all of a sudden he understood a central Biblical text in the right way and that he found out that man can be saved from God's judgment and from eternal death by the free and undeserved grace of God. That for Luther was the heart of the matter.

### Works Cited

- ♦ WA = LUTHER, M.: *D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe: Schriften* [Writings]. 73 vols. Edited by Rudolph Hermann et al. Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger, 1883–2009.
- ♦ WABr = LUTHER, M.: *D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe: Briefwechsel* [Letters]. 18 vols. Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger, 1930–1983.
- ♦ WADB = LUTHER, M.: *D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe: Deutsche Bibel* [German Bible]. 12 vols. Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger, 1906–1961.
- ♦ WATr = LUTHER, M.: *D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe: Tischreden* [Table Talk]. 6 vols. Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger, 1912–1921.
- ♦ LEPPIN, V.: *D. Martin Luther*, Darmstadt: Primus Verlag GmbH, 2006.

<sup>40</sup> Hic me prorsus renatum esse sensi, et apertis portis in ipsam Paradisum intrasse. WA 54, 186.



DIRKIE SMIT

## On the Importance of the Belhar Confession Today

I was asked to reflect on the relevance today of the Confession of Belhar – the Reformed confessional document that was composed during the 1980s in South Africa, during the struggle against apartheid.<sup>1</sup> I will respond to this invitation with the three following stories.

### Reformed faith as a confessing faith

The first story goes back to the 1920s, when the World Alliance of Reformed Churches asked Karl Barth whether it was perhaps possible and desirable to express the common Reformed faith in one common and world-wide confession.<sup>2</sup>

In a long and passionate paper Barth replied that it was not possible but that it was also not desirable, in fact, that it would go against the Reformed understanding of what it means to confess our faith.<sup>3</sup> For Reformed people, he explained, confession means to say “here, now, we” – this is what *we* believe, what we believe *here*, what we believe *now*, in the face of the challenges and temptations that confront us *today*.

He gave a description of the Reformed understanding of confession that was instructive and would become widespread and influential.<sup>4</sup>

It is a statement spontaneously and publicly formulated by a particular Christian community in a particular time and place, he said. It is not a document or a set of doctrines in the plural given to believers, truth-claims which they then must accept and believe. It is rather their own convictions, born and formulated and expressed in their own times and circumstances, under their conditions and as answers to their questions, as orientation in the midst of their confusion and their fears and feelings of powerlessness. It is mostly done under difficult and challenging conditions, when others may disagree and temptation may blind and confuse and threaten to mislead ourselves – and while danger from outside powers may threaten.

---

<sup>1</sup> For historical information, see CLOETE-SMIT: A Moment of Truth.

<sup>2</sup> For discussion, see SMIT: Social transformation and confessing the faith?

<sup>3</sup> For the following, see BARTH: Wünschbarkeit und Möglichkeit.

<sup>4</sup> For a recent and instructive study of the theme of Reformed confession, see ERNST-HABIB: Reformierte Identität; also BUSCH: Reformiert. Profil einer Konfession.

It is a statement that has consequences for their own witness and life, he says. Confession makes a difference. They cannot simply say these words and nothing changes, nothing follows, nothing happens. Confession is costly, it is expressed in word *and* deed, it is embodied, lived out, practiced, it becomes concrete and visible, for all to see.

The church is where the gospel is not only preached purely, said Calvin, but “also heard”.<sup>5</sup> Such confession may even have painful consequences for those who confess, since it may involve that they have to be transformed themselves, in their own thoughts and viewpoints, in their own ways of living and acting, in their own structures and institutions. This had always been the Reformed understanding. Even Reformed church orders often follow confessions and try to embody them.

The confession defines to outsiders the character and nature and identity of the church, Barth said, it makes clear who we are and where we stand and what we stand for, but at the same time it also gives guidance to ourselves, it speaks as it were also to ourselves, our confession addresses us and reminds us and calls us and inspires us.

It gives guidance to our doctrine and own life, Barth said. Whenever we confess our confession becomes a challenge to ourselves to think and act in accordance with what we publicly confess to outsiders.

We do this “until further notice”, Barth added. In fact, he used this expression twice, to make sure that the World Alliance understood. It means that we stand in a Reformed confessional tradition, that we always strive to think and act in ways faithful to the confessional tradition that we received from the mothers and fathers before us, from their spontaneous and public confessions in their times and places, during their crises and challenges. Their convictions and words have authority for us, they orientate and guide us, they help us find our own way in our own times and places.

Yet moments may arise for further action. We may hear and recognize something in the gospel according to the Scriptures that is relevant in our own time that has not yet adequately and clearly been expressed in our confessional tradition, so that we may feel the urge to add our voices to the voices of our tradition and confess anew, here and now.

In the same way, generations after us may hear and recognize something in the gospel according to the Scriptures that is relevant for their time and may feel the urge to express themselves anew, adding their voices to the voices of our mothers and fathers, and to our own voices and those of our sisters and brothers.

It may even be that coming generations will wonder about us and ask about us how it had been possible that we did not hear and that we could not see

---

5 CALVIN: Institutes 1559, Book I, 9/2, Book IV, 1/9.

and that we were not continuously reformed according to the Word of God, how we could have remained so blind and stubborn and unrepentant and participating in injustice and evil.

All of this is possible for the Reformed understanding, in fact, all this lies at the heart of the Reformed understanding. That is why it is not possible and desirable to write one confessional document for the whole Reformed community and for all times, because our confession of our faith is historical and contextual and always open for renewal.

Whenever this may happen, Barth said, that such an insight – based on the revelation of God in Jesus Christ, witnessed to by the Holy Scripture alone, he continued –, whenever such an insight is given to a particular community of believers to confess and practice, it becomes an insight offered to the whole Christian Church.

It is offered not so that everyone must now also accept and believe it, but so that everyone may investigate themselves in order to discern whether this insight is indeed based on God's revelation in Christ and witnessed to in Scripture, and if indeed, whether this insight is perhaps also relevant for them, in their different situations and their different times. Perhaps it also reveals something of their failure to hear and their reluctance to see and their unwillingness to be transformed and renewed, said Barth.

This is of course the well-known story of our Reformed faith and confession, since the very earliest beginnings. Not long after Barth's paper, these became the convictions behind *The Theological Declaration of Barmen* in 1934<sup>6</sup> and eventually also the convictions behind the *Confession of Belhar* in South Africa in 1982/1986.<sup>7</sup>

That is why apartheid was deliberately never mentioned in *Belhar*. The Confession was about something these believers in South Africa heard in the gospel as revealed by God in Jesus Christ, not about apartheid. It was born because of apartheid and would never have happened without apartheid, but apartheid provided only the historical occasion, the convictions that were confessed and hopefully embodied were based on the gospel as witnessed to in the Holy Scriptures alone. This is the confession that was offered to the worldwide church, to discern whether these are indeed insights based on the gospel and if so to ask whether these insights may also be relevant in other times and in other places.

This is therefore my first response to the request which I received. The first continuing relevance of the *Belhar Confession* is simply that it is part of this recent history which again powerfully reminds us in our own time of the age-old self-understanding of our Reformed faith and tradition.

<sup>6</sup> See Barth's own essays in 1984; also BUSCH: Die Barmer Thesen.

<sup>7</sup> For Barth and Belhar, see NAUDÉ: Neither Calendar Nor Clock.

We are a confessional tradition. We have different contexts and different histories, we even have different confessional documents, we live in very diverse circumstances and we face diverse and different challenges. We give different answers to questions and we respect and learn from one another's experiences. We orientate ourselves by continuing to listen to the authoritative voices from our confessional tradition of the past yet we know that moments may arise, gradually arise or suddenly arise, in which some among us somewhere may be struck on the mouth, having no choice but to speak, and to say publicly what they hear in God's Word in the face of the crises and cries of their own moment and time, and we are aware that in such moments of truth we are all called to ask whether we indeed share those convictions, and if we do, what they inspire us to be and do in our own times and places.

### Confessing the faith in Belhar

The second story is therefore the story of the *Belhar Confession* itself, of its particular context and content.<sup>8</sup> *Belhar* has a simple structure of three convictions claiming that they are based on the revelation of God in Jesus Christ, each with rejections of opinions and practices that deny and contradict these convictions. These three convictions are framed by a brief introduction and conclusion.

*Belhar* confesses that through God's Word and Spirit we are called to visibly show the unity of the church, of all those who believe, the unity given to us as gift. This unity does not aim at uniformity, but it is not merely spiritual and invisible either, but is rather a call to become concrete and alive and real. It should be embodied in the life of the church and in this way should serve as witness to the world in the many ways in which the Bible (and also our Reformed tradition) describes this unity, this bond of mutual love and belonging between us.

*Belhar* confesses that through God's Word and Spirit believers have been reconciled with God and therefore with one another and that this reconciliation in Christ and through the Spirit is more powerful than anything natural and cultural and human that may threaten to divide and separate and alienate us from one another. All our feelings of otherness and difference, however strong and valuable and legitimate they may be, may never be allowed to lead to brokenness and bitterness between believers, since this would deny and contradict the reconciliation we share in Jesus Christ.

*Belhar* confesses that God has revealed Godself as a God of compassionate justice, the helper of the helpless, the protector of widows and orphans,

<sup>8</sup> PLAATJIES VAN HUFFEL: Reading the Belhar Confession; SMIT: Das Belhar Bekenntnis.

who cares in a special way for the weak and vulnerable with their many faces, including the downtrodden, poor and marginalised, and through God's Word and Spirit calls the church to follow in this, to be disciples who stand where this God stands, practising compassion and pursuing justice, while resisting those powerful people who misuse their power and privilege to harm and injure others.

It is hopefully clear why these three convictions were relevant at the time of apartheid. Apartheid literally means separateness. It refers to a political ideology and policy that – one could argue – was born in the heart of Reformed worship and ecclesiology.<sup>9</sup>

In the middle of the nineteenth century a rural congregation of white colonists asked the Reformed synod for permission to have separate celebrations of the Lord's Supper for white and black members, because white settlers were unwilling to support mission work if that would lead to black converts and former slaves to share with them from the same cup. The synod said that it was Scriptural to share the same supper with one another because we are all one body, but if the only way to support mission was to satisfy "the weakness of some" they reluctantly gave their permission for such un-Scriptural practice.

The short version of a long and complex history is that these un-Scriptural separate celebrations of the Lord Supper soon became separate worship services, then separate buildings in which to worship, then separate congregations for different racial groups, then separate Reformed denominations for these separate congregations.

Then Reformed theology and teaching began to justify all of this from Scripture – for example using the tower of Babel narrative in Genesis 11 as proof that the Creator out of divine grace confused our languages as a blessing so that we are no longer able to communicate with one another and therefore move apart into our different dwellings-places and lands never to see and meet one another.

Reformed theology and teaching began to justify all of this from Christian theology – for example using the doctrinal adage *gratia non tollit naturam sed perficit*, meaning that grace will never destroy nature, but rather makes it perfect, and since nature teaches us the riches of diversity and difference grace will necessarily follow nature in this, so that there should be cultural and national churches for every nation on earth, and that the unity of the church for which Jesus prayed and died could not have been a visible kind of unity which would deny this blessed and complete separateness and apartheid.

---

<sup>9</sup> See for example SMIT: Apartheid.

When apartheid eventually became the official political policy of the country a hundred years later, the Reformed church journal could give thanks to God for the fact that their Reformed church polity now finally became the law of their land as well. Reformed believers, ministers and churches blindly and enthusiastically supported this new apartheid policy because by now they firmly believed that apartheid is the will of God according to Scriptures and the Reformed tradition. The few voices who disagreed were marginalised and ostracised.

New laws were enacted – several of them requested by the Reformed churches from the new apartheid government – to classify all people based on their race, to create separate neighbourhoods according to race, to forcefully remove black people from where they lived to townships often without much infrastructure, in order to make place for white residents in their former areas, to completely separate schools, public places, shops, theatres, transport, everything, from cradle to grave, on the basis of race, to make all forms of inter-racial social communication illegal.

The inevitable consequences should be clear. Any sense of unity, of belonging together, of being one in our shared image of God and one in our common human flesh – the two signs given to us by God to recognise in one another, irrespective of who the other may be, according to John Calvin – was lost.

With that, a strong sense of alienation grew, in church and society, feelings of frustration and bitterness and anger and therefore of fear for one another, with the hope that borders and boundaries may bring peace, may protect us from one another, separate homelands, separate townships, separate lives, separate worlds.

With that, the public reality of inequality and injustice increased, enormous social, economic and political exclusion and oppression developed. The slogan amongst whites was “separate, but equal”, and many – including Reformed people – probably believed that because they wanted to believe it, but the everyday social reality was gross inequality and injustice, exclusion and oppression, based on race.

This is the background against which *Belhar* confessed that according to the Scriptures things should be different – in church and in our public life, that we have been made one in Jesus Christ, have been called to reconciliation through God’s life-giving Word and Spirit, and that we are called to follow the God of Jesus Christ in living compassionate justice.<sup>10</sup>

This is in fact the reason why it was so important for *Belhar* to confess these three convictions together and at the same time. Already through its structure *Belhar* confessed that living unity, real reconciliation and compas-

---

<sup>10</sup> SMIT: Das Belhar Bekenntnis.

sionate justice belong together, we cannot strive for one without the other two, in our difficult, divided and conflictual situations, we should acknowledge that God made us one and called us to visible unity so that we cannot choose our brothers and sisters, but receive them – in the words of emeritus Archbishop Desmond Tutu, that God is able to reconcile us and calls us to the ministry and life of real reconciliation, overcoming our divisions, and that God cares for the needy, suffering and downtrodden and calls the church to follow in this – all three of these together.<sup>11</sup>

All three of these are doxological convictions about God, praising the biblical God for what God is doing and giving – living unity, real reconciliation, compassionate justice – as revealed to us in Jesus Christ and therefore also convictions about the church and about discipleship. Again, in Karl Barth's words, these doxological convictions about God orientate both our doctrine and our ethics, both our understanding of the nature of the church and our everyday living, our values and longings and actions.

Until further notice, until we are persuaded that these convictions are mistaken, they give guidance and they critically challenge our self-understanding and our practices. They confront us with the continuous critical question whether we truly follow our own convictions and confession.

For that reason, *Belhar* frames these three convictions with an introduction and conclusion.

In the introduction *Belhar* confessed, with deliberate allusions to Reformed confessions from the 16<sup>th</sup> century, that the church belongs to the Triune God and not to us, that it is the church of Father, Son and Spirit, called from all peoples, and not the church of any people or nation or *volk*. Although these words seemingly sounded innocent and harmless, almost self-evident, they were in fact already a powerful and deeply polemical and critical claim and challenge to the dominant Reformed ecclesiology of the time.

In the conclusion *Belhar* confessed, again with direct allusions to the Reformed confession tradition, including *Barmen*, that the church is called not only to confess by its words but in fact by its deeds, even if this would mean cost and sacrifice, because those in authority and power might oppose such confession. *Belhar* confessed that it was willing to do this, since Jesus Christ is Lord, another reference to a deeply held Reformed conviction.

This is therefore my second response to the request. It should by now be clear why apartheid is never mentioned in *Belhar*. That was the deliberate decision of the synods that first drafted and later officially adopted *Belhar* as confession (1982/1986). Their reason for omitting any reference to apartheid lies in the nature of Reformed confessions themselves.

<sup>11</sup> SMIT: Reformed confession and ecumenical reception?

Although Reformed confessions are always born in particular times and places, their message is never only for those times and places, their truth does not depend on their importance for their contexts but on their appeals to the message of Scripture, on the question whether sisters and brothers from other contexts recognise the message of the Biblical gospel in their words.

The question regarding *Belhar's* ongoing relevance today is therefore the question whether there are still places in our world and in our Reformed experiences where we face similar challenges and temptations – not the same one, because situations can never be identical, but similar, in that other Reformed believers and churches may also be faced with the question whether the world can see that we are indeed one, whether we indeed strive to overcome conflicts between us in the power of God's Word and Spirit, whether we indeed follow the God revealed in Jesus Christ in practising compassionate justice.

The question will be whether other Reformed believers also face the self-critical question whether their churches have not become more cultural, more churches of nation and race, than the one catholic church which we liturgically confess in the ancient creeds.

The question will be whether we are indeed willing to pay the price and to show the discipleship required of us amidst the cultures of greed and consumption and destruction and lack of care of others and of creation so pervasive in our time.

This question addressed to me is therefore not for those of us from its context of origin to answer, it is a question for others to answer, in their own historical moments and places.<sup>12</sup>

### **Confessing the faith of Belhar today?**

This insight leads to my final story, namely the history of reception of this faith in our times and therefore the story of the continuing relevance of this faith, also in other times and places in our contemporary world. Again, one may keep a long and complex story brief and simple.

*Belhar* has already had a remarkable reception, in many churches and in many contexts, in decisions, documents, studies, church reunifications, church orders, and academic theology. It has officially been received and accepted in different ways in several churches in Southern Africa, in Belgium and Germany, in the United States of America. It has been translated into

---

<sup>12</sup> SMIT: No other motives would give us the right.



many languages and used from Nigeria to Palestine to Korea to China and many other places.<sup>13</sup>

What has been particularly interesting in this short period of reception is the fact that *Belhar* has been received in different places for different reasons.

Again, this shows something typical of the Reformed way of dealing with doctrine, faith and confession. Doctrine in the Reformed self-understanding is not a series of timeless truths in the plural to be formulated in precisely the correct way and to be agreed to by way of intellectual approval and consent. That is also why the question about the status of *Belhar* in these different reception processes is a secondary question. The more important question is about the reception of the content, of the convictions confessed, and this has been widely different in different churches and places.

Some churches received it because they said they were helped and inspired by the commitment to the unity of the church, because they also struggle with the presence of believers from widely diverse cultural and linguistic backgrounds in their congregations and communities. Some churches received it because they said they were helped and inspired by the commitment to reconciliation, because they also struggle with the presence of racial divisions and tensions in the congregations and communities. Some churches received it because they said they were helped and inspired by the commitment to compassionate justice, because they also struggle with deep economic inequalities in their congregations, communities and societies.

The importance of the *Belhar Confession* is therefore to be decided by other Reformed churches in their own contexts, depending on whether they agree that they hear the gospel proclaimed in these words and whether these convictions can assist and inspire them in their own struggles.

One particular such story of reception may be instructive. In October 1995 the Southern African Alliance of Reformed Churches met in Kitwe, in Zambia. They issued a so-called *Kitwe Declaration* regarding global economic injustices and the careless and selfish destruction of creation. It was an appeal in the spirit of *Belhar* to the World Alliance to respond urgently to this cry for life.

Together with other voices from other places, the *Kitwe Declaration* came to the General Council of the World Alliance of Reformed Churches in Debrecen in 1997.<sup>14</sup> Here, a *processus confessionis* was declared, calling on all member churches to discern whether the faith we confess was not at stake in our economic and ecological behaviour.<sup>15</sup> Eventually this crucial decision

---

<sup>13</sup> BOTHA–NAUDÉ: *Good News to Confess*; PLAATJIES VAN HUFFEL: *The Belhar Confession*.

<sup>14</sup> See OPOCENSKY: *Debrecen 1997*.

<sup>15</sup> OPOCENSKY: *Processus Confessionis*.

of Debrecen led to the *Accra Confession* of 2004, calling us to confess against and to resist the lordless powers seemingly ruling our world and often our own hearts today.<sup>16</sup>

During all these moments, in both Debrecen and Accra, but also during the process of discernment between them and in the process of reception of *Accra* taking place since then in the Reformed world, until today, *Belhar* was continuously present. This was once again abundantly clear during the General Council of the World Communion in Leipzig in 2017, where appeals were again and again made to *Barmen*, *Belhar* and *Accra*.

This means that it is no longer merely the fact of these new confessions that reminds us of the nature of our Reformed confessional identity – which was my first comment – or the content of *Belhar* itself that has again become challenging and inspirational in diverse ways in different historical contexts, and still has the potential to do that again, perhaps in unexpected ways and places – which was my second comment – but that *Belhar*, together with other Reformed confessions, going back to the 16<sup>th</sup> century already, forms a confessional tradition with the power to orientate and give guidance today, to unmask and to challenge, to critique and to self-critique, precisely in the way Karl Barth described in the 1920s already. This has therefore been my third remark.

The importance and the continuing relevance of *Belhar* will show itself in the years and decades and perhaps much longer periods to come. It is not for the original confessors or even for those who received and adopted it for their own reasons in their own contexts to say with authority what this importance and continuing relevance will be or should be. Like all our Reformed confessions, all the insights and the convictions of our mothers and fathers, when they were struck on the mouth and could no longer be silent but felt urged to say yes and therefore to say no, it holds the promise of guiding others also on their own ways in future, perhaps in surprising and unexpected ways.

### Works Cited

- ◆ BARTH, K.: *Texte zur Barmer Theologischen Erklärung*, mit einer Einleitung von Eberhard Jüngel und einem Editionsbericht herausgegeben von Martin Rohkrämer, Zürich, Theologischer Verlag, 1984.
- ◆ BARTH, K.: Wünschbarkeit und Möglichkeit eines allgemeinen reformierten Glaubensbekenntnisses, in *Vorträge und kleinere Arbeiten 1922–1925*. Gesamtausgabe III., Zürich, Theologischer Verlag, 1990, 604–643.

<sup>16</sup> See for example SMIT: *Theological assessment and ecclesiological implications; SMIT: Covenanting for Justice?*

- ◆ BOTHA, J.–NAUDE, P.: *Good News to Confess. The Belhar Confession and the Road to Acceptance*, Wellington, Bible Media, 2010.
- ◆ BUSCH, E.: *Die Barmer Thesen. 1934–2004*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2004 (translated by Darrell and Judith Guder as *The Barmen Theses Then and Now*, Grand Rapids, Eerdmans, 2010).
- ◆ BUSCH, E.: *Reformiert. Profil einer Konfession*, Zürich, Theologischer Verlag, 2007.
- ◆ CLOETE, D. & SMIT, D.: *A Moment of Truth*, Grand Rapids, Eerdmans, 1984.
- ◆ ERNST-HABIB, M.: *Reformierte Identität. Eine Interpretation neuerer Bekenntnisse aus der reformierten Tradition*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2017.
- ◆ NAUDÉ, P.: *Neither Calendar Nor Clock*, Grand Rapids, Eerdmans, 2010.
- ◆ OPOCENSKY, M.: *Debrecen 1997, Proceedings of the 23<sup>rd</sup> General Council of the World Alliance of Reformed Churches (Presbyterian and Congregational), held in Debrecen, Hungary, 8–20 August 1997*, Geneva, WARC, 1997.
- ◆ OPOCENSKY, M.: Professus Confessionis, in *Reformed Theology. Identity and Ecumenicity*, Wallace Alston & Michael Welker (eds.), Grand Rapids, Eerdmans, 2003, 385–398.
- ◆ PLAATJIES VAN HUFFEL, M.-A.: Reading the Belhar Confession – as historical text, in VOSLOO, R.–PLAATJIES VAN HUFFEL, M.-A.: *Reformed Churches in South Africa and the Struggle for Justice. Remembering 1960–1990*, Stellenbosch, Sun Media, 2013, 329–345.
- ◆ PLAATJIES VAN HUFFEL, M.-A.: The Belhar Confession. Born in the struggle against apartheid in Southern Africa, guiding light today, *Studia Historiae Ecclesiasticae*, 1–11.
- ◆ SMIT, D.: Social transformation and confessing the faith? Karl Barth's views on confession revisited, *Scriptura* 72/1, 2000, 76–86.
- ◆ SMIT, D.: No other motives would give us the right. Reflections on contextuality from a Reformed perspective, in BRINKMAN, M.–VAN KEULEN, F. (eds.): *Studies in Reformed Theology 8. Christian Identity in Cross-Cultural Perspective*, eds., Zoetermeer, Meinema, 2003, 130–159.
- ◆ SMIT, D.: Apartheid, in BETZ, H. D.–BROWNING, D.–JANOWSKI, B.–JÜN-  
GEL E. (Hrsg.): *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Band 1, Studienausgabe, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 2008, 580–582.
- ◆ SMIT, D.: Theological assessment and ecclesiological implications of the Accra document 'Covenanting for justice in the economy and the earth' – Tentative comments for discussion, in Boesak, A.–Hansen, L. (eds.): *Globalisation. The Politics of Empire, Justice and the Life of the Earth*, Beyers Naudé Centre Series Volume 4, Stellenbosch. African Sun Media, 2009, 173–184.

- ◆ SMIT, D.: Covenanting for Justice? On the Accra Document, Reformed Theology and Reformed ecclesiology, *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 65(1), Art. #279, 6 p., DOI: 10.4102/hts.v65il.279, 2009.
- ◆ SMIT, D.: Reformed confession and ecumenical reception? On the Confession of Belhar and reconciliation, in VOSLOO, R. (ed.): *Essays on Being Reformed. Collected Essays 3*, Stellenbosch, Sun Press, 2009, 359–376.
- ◆ SMIT, D.: Apartheid, in BRAWLEY, R. L. (ed.): *The Oxford Encyclopedia of the Bible and Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 2015, 21–29.
- ◆ SMIT, D.: Das Belhar Bekenntnis: Kontext, Hermeneutik und Folgen? Belhar im Kontext südafrikanischer Bekenntnisbildung, in BIENERT, M.–JOCHUM-BORTFELD, C.–HOFHEINZ, M. (Hrsg.): *Neuere reformierte Bekenntnisse im Fokus. Studien zu ihrer Entstehung und Geltung*, Zürich, TVZ, 2017.

## Reformation and Ecumenism

Let me start with a provocative perspective on the character of theology: In a very general sense theology is either ecumenical or it is “sectarian”. There is no third way. Theology has to serve the church as the body of Christ and not the church of this or that confession. Confessional theology only can be legitimated if its alignment is directed to the “one, holy, catholic and apostolic church”. Confessional theology without this ecumenical dimension becomes inevitably “sectarian”, because it substitutes the body of Christ by its particular confession or confessional writings as a binding measure. In the best case confessions may be and should be a kind of glasses for supporting our short-sighted eyes in their efforts to get the optimal clearness in understanding the certainty of our faith that God himself acts in the living Christ as the saviour of the world. And everyone knows that in the course of time our eye defect is changing, and we have to adjust our glasses again and again. It may be taken as a hopeful token of growing wisdom that in many cases the short-sightedness of older people diminishes and sometimes they even can put off their glasses. And so it may be about the confessions: they are means to compensate some of our deficits of awareness, they have to be adjusted all the time, and the longer the more they should have the chance to become superfluous. They are means to protect us from misleading receptions or problematic concentrations, but as such they are not the subject of faith.

A solid ecumenical vision has to put confessions and confessional writings into perspective and to concentrate upon the contemporary life of the church in the face of the resurrected and as such living Christ. In my following lecture I will take three steps to remind and to address important reformational (German: *reformatorische*) impulses that may lead us today. Firstly, I would like to state that the reformation in its centre was an ecumenical endeavour, although we have to concede that its historical success was only limited. Secondly, I will sketch some ecumenical dimensions of the principle of scripture (German: *Schriftprinzip*), which offer some crucial and promising perspectives for a proper understanding of the unity of the church. And thirdly, I will reflect on some consequences for the ecumenical engagement of the churches in the tradition of the reformation.

## 1. Reformation as an ecumenical endeavour

Later or earlier the church would fail its real mission, if it just would be centered on the needs of optimizing its shape and public appearance. Sometimes one may get the impression that the churches are to a great deal self-centered, and more and more often the message of these churches becomes the church itself – especially the commemoration and celebration of the reformation is often performed within the horizon of this temptation – at least in Germany. This is quite different to what the reformers did. In the quandaries and confusions of their days they raised the question of the true church and its mission. Theology has to keep this question in mind, otherwise it will get lost in the more or less accidental needs of the respective situation. In the dark forest of all the imperfections and imprisonments of the contemporary appearance of the empirical church one needs an appropriately reasoned perspective of the true church to find the proper direction for the way into the future. And this was exactly the exercise the reformers undertook in the 16<sup>th</sup> century.

They were faced by a powerful church exploiting systematically its constituency by making use of the people's fears and anxieties. And the worst of it was that some of these fears were invented by the church, and at the same time the church offered marketable solutions to get rid of them. There was a busy and flourishing religious market that convinced the people to spend all their money for the salvation of their apparently threatened souls. There were endless possibilities to increase religious fitness with cash and these respective needs were dramatically proclaimed everywhere. Certainty seemed to be for sale, but there always remained some further possibilities e.g. the circles of your ancestors that kept you paying for the church. This surely was a pretty dependable system of fundraising, but the church over time came more and more to resemble a kind of printing machine for money, built upon and at the cost of the fears of the people. As a result, the people became poorer and poorer. To a far reaching extent the whole economy was imprisoned by the greed of the church. The system only functioned with the driving force of fear that overwhelmed the good news of the gospel. In this situation the reformers felt themselves urged to raise the question about the true church and the truth of the church. They recognized a self-loss of the church and insisted on a re-orientation to the true, and in this sense, ecumenical character of the church.<sup>1</sup>

The central question of the reformers in the 16<sup>th</sup> century, as well as in the earlier 13<sup>th</sup> and 15<sup>th</sup> centuries, was the question of certainty of faith and the appropriate corresponding Christian life. In a proper sense faith can only be called faith if it is certain; and can provide certainty as well. In its central

---

<sup>1</sup> Cf. WEINRICH: Die Profanisierung der Bilder, 151–174.

meaning faith means certainty, but it needs to be distinguished carefully from security. If even if only one percent remains uncertain, the whole becomes uncertain. It is not enough to proclaim that 99 percent comes from God and only one percent has to come from the human side, because you never can be sure that you really will achieve this one percent. This one percent uncertainty puts the whole into question and you continue to remain within your fears. You would always have to fear that you could fail regarding your own portion, even though it may be as small as possible. It is always about the whole. If we have to assure our faith by the contribution of our piety, and may it be only in the range of one percent, we are imprisoned by uncertainty. The priority of the divine gospel is evaded for the sake of regulations of the church, which pretend to solve the gap between the divine message and human shortcomings. It looks like there is a complementary relationship between God's heavenly initiative and the earthen completion by the church. Of course, the church always was convinced that God's initiative is the foundational and necessary prerequisite, but it added that the alleged gap within God's gift has to be complemented at least by some efforts on our side, if it is to achieve fulfillment.

When the reformers emphasized the "*sola gratia*" and the "*sola fide*", which refer to the activity of the Holy Spirit, they saw that the whole of the gospel and the whole of the mission of the church to be at stake. Instead of the cross, the church had become the decisive tool not only for the witness of the gospel but also for its realization, or at least finalization. The word of God had become dependent upon the mediation of the church. The church limits, or at least proceeds and completes, the sovereignty of God. In the end, the impact of this assumption does not only mean a belittlement of the meaning of the gospel, but its more or less total destruction. Actually, the gospel does not depend on the engagement of the church, but the church does totally depend on the recognition of the gospel. Any confusion of either one destroys the whole.

It was the true church, which was at stake for the reformers. It was about the range of certainty of the gospel and so it was about the uniting bonds of the church as the "one, holy, catholic and apostolic church". The plead hints to the point that makes a church a true church, and that means it hints to the point that may reshape the substance of the catholicity of the church and so to speak highlights the criterion for its ecumenicity.

Let me close this chapter with a seemingly paradoxical conclusion: The only reasons which may legitimate a division or separation in the church can be ecumenical reasons. If the catholicity of the gospel is at stake there are ecumenical reasons not to pursue actively but to accept a separation of the church if it is unavoidable. In his famous letter to Cardinal Sadolet in 1539 and his not so much known letter to the emperor Charles the fifth in

1543 John Calvin argues as passionately as theologically substantial for the catholicity of the church as the inseparable one body of Christ and our responsibility for defending its given unity.<sup>2</sup> Another unity as the unity given in Christ never can be accepted as real catholic and real ecumenical. The ecumenicity of the church has to follow the ecumenicity of the gospel. Every attempt to turn round this substantial consecution provokes the threat of a separation. So it may occur that we have to accept a separation of the church in the engagement for keeping or re-achieving its substantial catholicity and its sustainable ecumenicity. I think this was the case in the 16<sup>th</sup> century.<sup>3</sup> This indeed remains paradoxical, but it belongs to the lessons we have to learn from the reformation due to the circumstance that the reformers wanted to remind the church of the real uniting bonds that are able to save the given unity of the worldwide and in this sense ecumenical church.

## 2. Biblical ecumenicity

The reformers centered the church on the Word of God as it is witnessed in the scriptures of the bible. Meanwhile this principle of “*sola scriptura*” in the more modest sense of “the bible first” or “the scripture is most important” became an ecumenical principle that is accepted with different accents more or less in all churches. And so it was before the reformation: Substantial criticism of the church in most cases was reasoned by references to the bible. So the critical reference of the reformers to the bible had a remarkable tradition already. This realization does not make the insight of the reformers less important but underlines the ecumenicity of their approach. The Word of God is witnessed in the bible first, and so the bible has to be envisaged as the central source for the preaching and acting of the church and all Christian life. So far so good. We know about the centrality of the *sola scriptura* and also about the hermeneutical challenges which are linked to this principle.<sup>4</sup>

In direct line with the reformers’ perspective I would like to lead our attention to some aspects of the principle of scripture today that could provide some fruitful insights for our current debate on an appropriate understanding of the unity of the church, which also may be understood as a proper continuation of John Calvin’s understanding of ecumenism in particular.<sup>5</sup> We have to face two important aspects: the oneness of the bible and the multi-

---

<sup>2</sup> Both are documented in CALVIN: Um Gottes Ehre!

<sup>3</sup> Cf. WEINRICH: Die reformatorische Herausforderung, 66–98.

<sup>4</sup> Cf. WEINRICH: Das reformatorische Schriftprinzip, 115–128.

<sup>5</sup> Cf. WEINRICH: Calvin und die andere Ökumene, 133–152.



plicity and diversity of its voices.<sup>6</sup> Obviously we are confronted with a tension between the uniqueness of the one emphasized book, the bible as a whole, and the wide ranged plurality and diversity of its different testimonies and narratives. Regarding the canon we have to realize a substantial oscillation between unity and diversity. Unity embraces multiplicity, and this multiplicity is not arbitrary but concentrated upon the one God, who unites all this diversity. The affection of the emergence of the biblical canon was more about inclusion than about exclusion. One decisive question was whether the respective scriptures are in use in the congregations or not. Even if there were only some congregations, which e.g. used the letter to the Hebrews or the book of Revelation, they were included as significant for the catholicity of the widespread church. In this horizon, canonicity at first is inclusive and not exclusive. And another wisdom regarding the emergence of the canon was that in terms of content the closeness to the ancient and as such reliable tradition of the Septuaginta was more important than any sophisticated trinitarian or christological dogma.<sup>7</sup>

All scriptures of the New Testament are based on the profession to the risen Christ. “Christ is risen” – this is the undoubted prerequisite of any of the different voices in the New Testament. This profession is the center of God’s revelation as it is the center of all Christian confessions. For Christians it is a kind of center of the whole biblical witness. And at the same time we have to realize that there isn’t only one gospel in the New Testament, but at least four; and in fact even many more. In none of them is the whole gospel embraced, and we also have to admit that even when all together, they are not in the position to grasp the entire meaning of the gospel. This is because, we live in time and the gospel reveals eternity. Our means under the condition of time, like our language, are not really able to comprise the full range of the message from God’s eternity. We are forced to speak in metaphors – the language of resurrection is one of these metaphors. The probably very old Christ-hymn (*Christushymnus*) in Philippians 2:6–11 speaks instead of Christ’s exaltation. God called the crucified Christ into eternal life that means into his eternity which stands for life. It is all about the hold time has in eternity. But we have the treasure only in earthen vessels (2Cor 5:7), and so the manifold biblical witness contains different voices – they all are earthen and they all are pointing to something beyond our empirical reality, which means to the living relationship of God’s eternity to our temporal existence.

---

<sup>6</sup> Cf. also regarding the following expositions of this lecture WEINRICH: Biblical Multiplicity and the Unity of the Church, 55–68.

<sup>7</sup> Cf. KARPP: Schrift, Geist und Wort Gottes.

It is one of the basic hermeneutical insights of the reformation that the biblical witness as a whole points to Christ as God's eternal light that enlightens all dimensions of life. We are not called to run to the empty grave and to witness the miracle of the resurrection of this death sentenced Jew 2000 years ago. Instead we are called to go to the many different places where death still is at work and to witness the promise of the death-breaking presence of God in the risen Christ. This is why the biblical witness puts the whole variety of human life in front of us – and decidedly not only the bright sides of life – to give us some idea of the wide-ranged meaning of the gospel. On the one hand, the diversity of the biblical witness is the mirror of the diversity of life and, on the other hand, an expression of the inexhaustibility of the gospel. This is for my understanding an appropriate reception of the traditional saying about the inexhaustibility of Scripture.

Faith is about acknowledging the gift of a hopeful hold in the relentlessness of all consuming time. And this hold shows up in many faces in the multiplicity of biblical witness. As it is embraced in one book also the witnesses are embraced by one church. This brings me to my last step in this lecture.

### 3. Reconciled Diversity

Although John Calvin wrote a lot about the church – not the least being the book on the church in his *institutio* the longest of its four books –, much of it dealing with his intention to minimize the traditional conditions for a proper constitution of the church to its crucial basis. In contrast to Luther ecclesiology was the main-theme of his theology, but he was totally in line with Luther when he consequently reduced the conditions of the church to what is given from God himself, in contrast to what is the human side of the church. These being the gospel and the two biblical appointed sacraments<sup>8</sup>; as it is stated in the well-known seventh article of the *Confessio Augustana* from 1530. I am not quite sure if Calvin liked the *Confessio Augustana*, but he actively continued to adhere to it.

Especially in the area of church policy Calvin restrained from proclaiming his own definitions<sup>9</sup> for the sake of strengthening an ecumenical definition for the different branches of the reformation. The more an understanding is restricted to only a few fundamental marks, the wider the ecumenicity of

<sup>8</sup> CALVIN: Institutes (1559) IV, 1.11 u. 12; vgl. LUTHER: WA 7, 720, 36–38.

<sup>9</sup> Cf. e. g. CALVIN: Institutes (1559) IV, 1.8: “we acknowledge all as members of the Church who by confession of faith, regularity of conduct, and participation in the sacraments, unite with us in acknowledging the same God and Christ” (translation by Henry Beveridge, 1845).

the definition. Certainly there may be said a lot about a wide ranged church-life, but by far not everything has the same importance. Only some items are really crucial and need to be agreed commonly, but most may be decided differently. They surely have to be discussed and decided, but the solution in different congregations may be different without dividing the church. Calvin strongly emphasized the freedom of the congregations and explicitly argues for the acceptance of various solutions for the institutional and liturgical arrangements.<sup>10</sup> As rigid as Calvin could act in his own congregation in Geneva, sometimes he was generous and broadminded and encouraged other congregations to their own options. If the congregations were ready to receive their catholicity in acknowledging God's particular calling for the church, Calvin was hopeful regarding a prolific basis for the required ecumenicity of the church.<sup>11</sup> And so he was ready to agree that under all these traditional conditions there are only the two mentioned *notae ecclesiae*, in which the church as such is at stake.

Since the age of reformation the situation has changed enormously. Today we are faced with a confessional reality that was unimaginable for the reformers. This reality developed its own traditions and mentalities that are mirrored in different constituted institutional bodies. The divergences are of different quality; some of them are pretty relaxed and others are stressed, contrary and mutually exclusive. – To get closer to our contemporary ecumenical assignments, on the one hand, and to keep my considerations possibly tight to ecumenical impulses of the reformation, on the other hand, I will come back to my extension of the reformational *sola scriptura* in the previous chapter. By this I hope to pave a way to a new perspective for our ecumenical engagement beyond the stumbling blocks of our contemporary traps and quandaries.

My thesis is: The Bible can be seen as an excellent and encouraging model of ecumenicity. An appropriate understanding of the unity of the church should be orientated by the Bible in terms of variety and unity as I emphasized above.

<sup>10</sup> Cf. OS 1, 432: „Es wäre unerhört, wenn wir in den Dingen, in denen uns der Herr Freiheit gelassen hat, damit wir umso mehr Möglichkeit hätten, die Kirche zu erbauen, eine sklavische Gleichförmigkeit erstreben wollten, ohne uns um den wahren Aufbau der Kirche zu kümmern. Denn wenn wir einmal vor den Richterstuhl Gottes treten werden, um Rechenschaft abzulegen von unseren Taten, werden wir nicht nach den Zeremonien gefragt werden. Überhaupt wird eine solche Gleichförmigkeit in den äußeren Dingen keine Beachtung finden, wohl aber der rechte Gebrauch der Freiheit. Als rechter Gebrauch wird aber der gelten, der am meisten zur Auferbauung der Kirche beigetragen hat.“ (Quoted from NIESEL: Die Theologie Calvins, 198.)

<sup>11</sup> Cf. regarding the ecumenicity of Calvin's ecclesiology WEINRICH: Welche Kirche meinen wir?, 214–272, esp. 240–259; WEINRICH: Calvins Ökumeneverständnis, 76–99.

All the different confessions and denominations are referring to the Bible. They are shaped by the particular circumstances of their emergence and also by their specific reception of the biblical witness. As we find different views on Israel as God's elected people in Old Testament we are confronted with different concepts of the congregation and the church in the New Testament. The Bible itself nurtures diversity. One may be reminded of the old thesis of Ernst Käsemann in the early fifties of the last century highlighting that the canon of the New Testament does not lay the foundation for the unity, but rather for the diversity of the church.<sup>12</sup> And the multiplicity of the various biblical testimonies goes far beyond these different receptions of the respective communities. Similar to the multiplicity of churches, the multiple biblical narratives are rooted in the diverse circumstances of their emergence. But there is a decisive difference between the multiplicity of the biblical witness and that of the churches, and this difference lies in the various coherence of their diversity.

The coherence of different biblical voices emerges from something they have in common beyond their differences, and the coherence of the ecclesiastical diversity has to be stated on the grounds for which every Church feels itself responsible. They all refer ostentatiously to the God-given unity, and at the same time they cultivate their own identity by claiming different levels of conditions required for being the church. For me it is really paradoxical that the different confessional profiles are nowhere more stressed than in ecumenical encounters. To a certain extent we have to confess that convergence-ecumenism is the last prominent place where confessional profiles are publicly nurtured. Everyone has something in particular to be saved in explicit distinction from the others. The faithfulness of biblical diversity is directed to something that is beyond one's own possibilities and ambitions, and the faithfulness of our ecclesiological identities defends particularities in the possession of its respective tradition. Even if the churches in ecumenical dialogues try to emphasize what they have in common, their orientation is fixed to the resources of its own tradition instead of being encouraged by the common calling of the church. In fact ecclesiology seems to be more an obstacle than a support of Christian unity. One could have the impression that the churches' engagement in the continuity of their own identity is more important than the joint praise of the one Triune God in the world.

Today in all areas of social life we learn that common interest is more than pursuing any kind of uniformity. Instead of latecomers the churches should be forerunners and shining examples of a dynamic human communion in reconciled diversity. As theologians we should take up the Greek term

---

<sup>12</sup> KÄSEMANN: Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche?, 214–223.

“*koinonia*” for the understanding of a communion with a particular qualified commitment, since it is not only about the acceptance of one another and a living side by side but also about an active and engaged shaping of living together. Tolerance is not enough, because it does not really care for the others.<sup>13</sup> It is just a prerequisite, but by far not the solution. It is not done by passive acceptance but we have to be activated for the prolific benefits of living together. Every church should be a “*koinonia*”, but also the churches together should perform a convincing “*koinonia*” in making its ecumenicity and its catholicity visible, and, last but not least, even the whole humankind is asked to accept that its future depends on the ability to acknowledge and realize that sustainable peace only can be achieved if we develop a substantial and responsible sense for living purposely and actively together; or in short: solidarity instead of merciless competition.

The ecumenical model of the “Community of Protestant Churches in Europe” – the former Leuenberg Fellowship – promotes the concept of ‘reconciled diversity’ and realizes the aim of the churches’ unity in the perspective of church-communion in the mentioned sense of “*koinonia*”.<sup>14</sup> Currently there are doctrinal talks on church-communion within the CPCE and also with the Pontifical Council for Promoting Christian Unity. Even if the stress is put on reconciliation and not only on a possibly peaceful diversity, it has to be discussed what kind of commitment is addressed in the expected communion. We hope for promising results of these conversations.

But possibly we should learn that the question of unity is not so much an ecclesiological question but at first the question of how the churches actually allow God to keep His identity. Things would totally look different: the concentration upon God’s identity e.g. would make obvious that God did not reject Israel as his elected people. He still is the God of Israel and this must have essential consequences in the self-understanding of the church, the understanding of the unity of the church and all the ecumenical efforts we engage. It was Karl Barth who put this question in his rethinking the doctrine of the triune God (CD II/2) as the real ecumenical question that would throw a fundamental new light on the theological meaning of ecumenicity and unity of the church.<sup>15</sup> Ecumenicity simply would mean to accept God as the God He is in the Church – this is enough and obviously at the same time is much too ambitious. I will not go deeper into this now, but we should realize that our search for unity gets quite in a different light when it is engaged in the horizon of God’s identity instead of the churches’ identity. We are separating what God brings together. God keeps all the different witnesses of the Bible

<sup>13</sup> Cf. WEINRICH: Reformation und Toleranz, 16–22.

<sup>14</sup> Cf. WEINRICH: Die Leuenberger Konkordie heute, 467–476.

<sup>15</sup> Cf. WEINRICH: Ökumene am Ende?, 149ff.

together – this is the meaning of the Bible as holy and in a certain understanding inspired scripture – while the churches keep themselves apart from one another in the deep misunderstanding that the criterion for unity could be at their own disposal – and the sobering consequence is that they actually have to admit a certain lack of Holiness and inspiration.

In all its multiplicity and diversity the Bible is concentrated upon the one Triune God and His eternal Word spoken and still speaking through the times. This concentration makes its oneness and uniqueness, and the multiplicity and diversity makes its richness. It is its particular closeness to concrete life that originates its multiplicity, since life has many sides and cannot be grasped from one perspective. And it is its particular concentration upon the living God that embraces this multiplicity, brings it together and keeps it focused on the relationship to the living God. Exactly in this sense the Bible can be seen as a paradigm for Christian unity.

In a much deeper sense than in the Leuenberg agreement from 1973 it is about a reconciled diversity, because it is not about the range of our possibilities for reconciliation but about the concrete acceptance of the reality of Gods reconciling presence or its rejection.

Meanwhile also the reformational principle of “*semper reformanda*” passed through an ecumenical career like the “*Sola scriptura*”. In the ecumenical horizon it is commonly accepted that vivid church-life depends on the ongoing readiness for changes in always changing times.<sup>16</sup> But the reformation itself could teach us that from time to time the range of “*semper reformanda*” can be very foundational. It is not only about practical adjustments that are necessary but also about fundamental theological discoveries, adjustments and sometime even breakthroughs. Currently our ecumenical laboratories do not make any really remarkable progress, although the time for visible steps forward never has been as promising as nowadays. If we are looking for the ecumenical heritage or imperative of the reformation we should get inspired by its clearness, its decisiveness and its readiness for consequences. I hope I was able to give you at least some ideas what this could mean today.

## Works Cited

- ◆ CALVIN, J.: *Institutes* (1559) IV, 1.11 u. 1.12.
- ◆ CALVIN, J.: *Um Gottes Ehre! Vier kleinere Schriften Calvins*, translated and edited by Matthias Simon, München, 1924.

<sup>16</sup> Cf. Second Vatican Council: *Unitas Redintegratio* 6: “Christ summons the Church, as she goes her pilgrim way, to that continual Reformation of which she always has need, insofar as she is an institution of men here on earth.”

- ◆ KARPP, H.: *Schrift, Geist und Wort Gottes. Geltung und Wirkung der Bibel in der Geschichte der Kirche – Von der Alten Kirche bis zum Ausgang der Reformationszeit*, Darmstadt, 1992.
- ◆ KÄSEMANN, E.: Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche? (1951), in KÄSEMANN, E.: *Exegetische Versuche und Besinnungen*, Bd. 1, Göttingen, 1960, 214–223.
- ◆ LUTHER, M.: WA 7, 720.
- ◆ NIESEL, W.: *Die Theologie Calvins*, München, 1938.
- ◆ WEINRICH, M.: Biblical Multiplicity and the Unity of the Church. Approaches to a wide ranged agenda, *Reformed World* 66.1 (2016), 55–68.
- ◆ WEINRICH, M.: Calvin und die andere Ökumene, *Evangelische Theologie* 71 (2011), 133–152.
- ◆ WEINRICH, M.: Calvins Ökumeneverständnis und die ökumenische Bewegung des 19. und 20. Jahrhunderts, in Marco HOFHEINZ, Wolfgang LIENEMANN, Martin SALLMANN (Hg.): *Calvins Erbe. Beiträge zur Wirkungsgeschichte Johannes Calvins*, Reformed Historical Theology 9, Göttingen, 2011, 76–99.
- ◆ WEINRICH, M.: Das reformatorische Schriftprinzip und seine gegenwärtige Bedeutung, in Josef RIST–Christof BREITSAMETER (Hg.), *Wort Gottes. Die Offenbarungsreligionen und ihr Schriftverständnis*, Theologie im Kontakt. Neue Folge Bd. 1, Münster, 2013, 115–128.
- ◆ WEINRICH, M.: Die Leuenberger Konkordie heute. Eine Zwischenbilanz nach 40 Jahren, *Evangelische Theologie* 73 (2013), 467–476.
- ◆ WEINRICH, M.: Die Profanisierung der Bilder. Zur Bildproblematik zwischen Kult und Kunst in der reformatorischen Theologie, in Andreas HÖLSCHER–Rainer KAMPLING (Hg.), *Religiöse Sprache und ihre Bilder. Von der Bibel bis zur modernen Lyrik*, Berlin, Morus, 1998, 151–174.
- ◆ WEINRICH, M.: Die reformatorische Herausforderung zur Einheit. Protestantische Aspekte einer ökumenischen Ekklesiologie, in Ders., *Kirche Glauben. Evangelische Annäherungen an eine ökumenische Ekklesiologie*, Wuppertal, 1998, 66–98.
- ◆ WEINRICH, M.: *Ökumene am Ende? Plädoyer für einen neuen Realismus, Neukirchen-Vluyn*, 1995, 149ff.
- ◆ WEINRICH, M.: Reformation und Toleranz. Anstöße zum Themenjahr 2013 der Reformationsdekade, in *epd-Dokumentation* 2013, Nr. 7 (12. Feb. 2013), 16–22.
- ◆ WEINRICH, M.: Welche Kirche meinen wir? Die Theologie und die verfasste Kirche, in Jürgen EBACH, Magdalene L. FRETTLÖH, Hans-Martin GUTMANN u. Michael WEINRICH (Hg.): *Bloß ein Amt und keine Meinung? – Kirche*, Jabboq 4, Gütersloh, 2003, 214–272.

## Key Issues of Bioethics and Reformed Heritage\*

### 1. Bioethics and public theology

In bioethical debates on recent development in the life sciences religious convictions play an important role. Not only individuals but also religious communities and their representatives take part in public debates. Bioethical issues are part of what is called “public theology”. According to Florian Höhne<sup>1</sup> we can differentiate between three fundamental issues of public theology: (1) the social-ethical question concerning the public prevalence of particular religious orientations, (2) the question of fundamental theology concerning the possibility to communicate such particular validity in public debates, and (3) the ecclesiological question concerning the role of the church(es) in such a communication process.

The engagement of theology and the church in public debates on ethical issues has a deep connection in reformed heritage. One can say that public theology is a new stage of development concerning the idea of the kingdom of Christ (*regnum Christi*) as it has been reinterpreted by Karl Barth. Barth however formulated his theory of the kingdom of Christ in opposition to the Lutheran distinction between *regnum civile* and *regnum Christi*, what is called in the 20<sup>th</sup> century, the two-kingdom doctrine (“Zweireiche-Lehre”). Prominent representatives of public theology are reformed theologians, e.g. Dirkie Smit as well as Jürgen Moltmann who have used the term of public theology for some years to characterize his understanding of political theology. However, very distinguished spokespersons in the current debate on public theology are Lutheran, eg. Wolfgang Huber or Heinrich Bedford-Strohm. It is not my task to give an overview over the international discussion about public theology. There are different concepts of it, and I myself have an idea of public theology for its own that differs e.g. from the concept of Bedford-Strohm.<sup>2</sup> But in my understanding it is important that a concept of public theology may resolve the opposition between the idea of the kingdom of Christ and the two-kingdom doctrine which has its place not only in Lutheran but also in Reformed tradition.

---

\* Paper presented at Symposium “Reformation 500”, Collegium Doctorum, Debrecen, 9–12 July 2017.

<sup>1</sup> HÖHNE: Öffentliche Theologie.

<sup>2</sup> Cf. KÖRTNER: Diakonie und Öffentliche Theologie; KÖRTNER: Für die Vernunft.



Various religious beliefs influence the acceptance of biomedical research in different countries and their legislation, e.g. human stem cell research. One of the key issues in the international discussion on bioethics in a public sphere is the question whether religious arguments may be accepted in the ethical and political discourses of a secular society. Important models of answers on this issue are the theories of John Rawls on the one hand and of Jürgen Habermas on the other hand. Rawls' liberalist concept of the overlapping consensus in a pluralistic society and its biopolitical debates argues that religious arguments cannot play a crucial role because they represent only a particular viewpoint shared only by the members of certain communities and not a universal ethics.

However Habermas, who, while also an advocate of Enlightenment inspired critique of religion, insists on the surplus value offered by religious linguistic and tradition residua.<sup>3</sup> This might at first sound surprising. Habermas is convinced "that we as Europeans" cannot even adequately comprehend "concepts such as morality, ethos, person and individuality, freedom and emancipation... unless we internalize the substance of their eschatological Jewish-Christian progeny".<sup>4</sup> Habermas supposes – at least in a preliminary sense – the impossibility to translate central contents of religious belief and thought. "As long as religious language carries inspiring, even un-renounceable semantic substance which, at least so far, has not been adequately captured by the language of philosophy and which still awaits translation into founding discourses, philosophy, even in its post-metaphysical form, can neither replace nor suppress religion."<sup>5</sup> Accordingly, in the bioethical debate concerning the life of the human embryo as well as contemporary eugenics, Habermas recurs to the category of the "un-disposable".<sup>6</sup> At the same time he decidedly opposes any attempt to re-sacralize nature.<sup>7</sup>

Of course one may ask, whether Habermas, who declares himself to be decidedly "religiously unmusical", understands the language of the Christian tradition sufficiently. And those who would like to pocket Habermas for the sake of a rehabilitation of religion and for a critique of previous secularisation theses should not overlook the fact that he takes suppression of religion to be impossible only for the time being, and that he surely has not abandoned it as a distant goal. What Hegel advocated as the sublation of religion into philosophy gets merely postponed until a better day.

---

<sup>3</sup> HABERMAS: *Zwischen Naturalismus und Religion*.

<sup>4</sup> HABERMAS: *Nachmetaphysisches Denken*, 23.

<sup>5</sup> *Uo.*, 60.

<sup>6</sup> HABERMAS: *Die Zukunft der menschlichen Natur*, 59ff.

<sup>7</sup> *Uo.*, 48, 51.

In bioethical debates we have to focus on problems of hermeneutics and of possibilities as well as limits of translating religious language into the language of modern philosophy and law. The German theologian Heinrich Bedford-Strohm says that theological ethics in general needs the competence of bi-linguality.<sup>8</sup>

Translating is the basic category of all hermeneutics. Each translation from one language into another involves an interpretation, just as conversely every act of cognition also involves an act of translation, even when no diversity of languages is to be overcome. Every process of understanding involves a translation insofar as understanding requires an appropriation of what is heard or read into one's own life world. Since no interpretation is possible without such an application to one's own life world, the problem of translation is basic for hermeneutics.

Every understanding however always is an understanding-differently, and each translation introduces shifts in meaning, imposing either a linguistic gain or loss. A one-to-one translation, whether from one language into another or from one socio-cultural context into another, is impossible. Each translation confronts an ineradicable otherness and alien-ness which can be denied only at the cost of doing violence to the text. Thus every translation confronts the problem of the untranslatable. "Wherever a text is translated into another language, the resulting text is not simply itself, but it also does not merely refer to another. The translation is the otherness of the translated text; through translation the translated text is present, and yet it remains withdrawn."<sup>9</sup>

What thus holds generally for hermeneutics and translation also holds for the translation of religious or theological propositions into non-religious contexts. A classical example of this problem was presented by the debate about de-mythologising the Gospel, as initiated by Rudolf Bultmann. He made the limits of the translatability of a mythical into a non-mythical thinking visible when declaring the discourse about "God's acting" theologically inescapable. He thus even posed the question whether his concept of an existential interpretation of the New Testament would not have to retain a "mythological residuum".<sup>10</sup> Similar problems result from Dietrich Bonhoeffer's program of a non-religious interpretation of biblical or Christian concepts, which remained fragmentary but have powerfully influenced contemporary Protestant theology.<sup>11</sup>

<sup>8</sup> BEDFORD-STROHM: *Öffentliche Theologie in der Zivilgesellschaft*.

<sup>9</sup> FIGAL: *Gegenständlichkeit*, 57.

<sup>10</sup> BULTMANN: *Neues Testament und Mythologie*, 63.

<sup>11</sup> BONHOEFFER: *Widerstand und Ergebung*, 1998.

But there is the question whether a complete translation of theological into non-theological propositions would even profit the bioethical discourse in a pluralist society. Would one seriously exclude religious reasoning as a non-universalizable group morality from the larger liberal discourse in society, this would force citizens, whenever they participate in public moral decision making, to deny those religious background convictions which nurture their moral sensitivity, and which opened their eyes to the moral relevance of what is decided.

The role of a specific religious language on the political plane is considerably different in the bio-political debates in Austria from Germany and the USA. “While in the USA, the Catholic Church and the fundamentalist churches presented the issue of stem cells in terms of a conflict concerning the secular or religious character of the USA, and consciously and explicitly linked this issue with the problem of abortion, thus – as one could almost say – ingratiating themselves with the advocates of stem cell research, in Germany the whole debate lacked any overt religious dimension, as well as any very prominent link to the problem of abortion or to the rights of embryos.”<sup>12</sup> Here the churches themselves scrupulously avoided, and still avoid, conceiving of embryo protection primarily in religious terms. They take particular care to present that issue as a complex ethical-philosophical as well as constitution-law related problem. While in the USA the societal polarisation involved the societal forces of fundamentalism and medical progress, in Germany the political conflict was staged between representatives of human rights and social solidarity on the one side and those concerned with Germany as a location for business and research. While in Germany the churches proceed within the framework of a state-church cooperation model, the US endorses (at least on the federal level) a strict separation between state and church, thus imposing even on the historically dominant denominations a free church type, self-assertive independence even in the realm of their public language.

## 2. Creation and nature

The problem of how scientific, philosophical and religious views of the many-layered phenomena of life can be communicated to each other ranks among the basic issues of ecological ethics. What is needed here is not only a careful analysis of the different uses of the word “life” in the biblical tradition of Old and New Testaments, including talk of eternal life. Rather, a distinction must be made between the linguistic signs, “nature” and “creation”. The

---

<sup>12</sup> GOTTWEIS–PRAINSACK: Religion, Bio-Medizin und Politik, 428.

sign, “nature”, always only has its meaning in different scientific and cultural practices of interpretation, and the same is true of the sign, “creation”. It acquires its sense within the framework of specific religious language-games and their grammar. Thus, a general, natural philosophy cannot be the basis of a creation ethics or an ecological ethics in theological perspective.

Martin Luther gives existential expression to creation faith in his explanation of the Apostolic Creed: “I believe that God has made me and all creatures; that He has given me my body and soul, eyes, ears, and all my limbs, my reason, and all my senses, and still preserves them [...] and all this out of pure, fatherly, divine goodness and mercy, without any merit or worthiness in me” (Small Catechism). While creation faith understands all life as originated and willed by God, so that it has a sense and a purpose, the modern theory of evolution clearly excludes the notion of a universal teleology. “Evolution” and “creation” represent different views and experiences, which stand in tension to each other, of what is referred to as nature. Thus, what is meant by the idea of creation is, on the one hand, to be distinguished from nature; and yet, it has, if it desires to claim to plausibility for itself, to be identified within nature.<sup>13</sup> These perspectives-in-tension, creation faith and the theory of evolution, are not capable of being integrated into a super-theory. Rather, they can only be referred to each other as complementary views.

Theological ethics has a difficult task of translation to perform. On the one hand, it must endeavor to carry its specific, religious, biblically based view into the bioethical and biopolitical discourse of a pluralistic and secular society. In other words, it has to be able, hermeneutically and argumentatively, to mediate between biblically based substantiation, and substantiation based on reason. On the other hand, as with every work of translation, the question of the limits of translatability also arises with respect to religious language and language games. Thus, opposite a secular ethics, theological bioethics has always also to critically and productively assert the surplus of religious language, which proves to be resistant to translation and which contains unsatisfied interpretive potential for humans and nature.

Articulated in talk of the creaturliness of human beings and of their being created in the image of God is an understanding of existence, open to faith, that claims even in the present day to be a possible human self-interpretation. Helpful for a better understanding of this is the distinction between instrumental knowledge [Verfügungswissen] and orientational knowledge [Orientierungswissen]. Our way of living and our conduct do not find their fundamental orientation in abstract principles, but in meaningful stories, in metaphors and symbols. Belief in creation and the assurance of one’s own creaturliness also reside at this level.

<sup>13</sup> Cf. FREY: *Neue Gesichtspunkte zur Schöpfungstheologie und Schöpfungsethik?*, 222f.

The frequently observed confusions of the concepts “creation” and “nature” or “evolution”, are manifestations of a syncretistic religiosity, which, although it also borrows from Judaism or Christianity, nevertheless flattens essential aspects of a biblically grounded doctrine of creation, as happens, for example, with the distinction between creation and creator. As has already been said, that which is theologically meant by creation has, indeed, to be demonstrated within nature. However, the language-games of theology and the natural sciences have, at the same time, to be clearly distinguished. Ecology makes us urgently aware that the human has a natural basis that he must not destroy, since his own life is bound to it. However, theological critique is in order whenever the dependence of the human on nature is confused with that of its categorically different absolute dependence on God, expressed by the biblical talk of creation.

### 3. Hermeneutics and critique

Even in theology and the church there exist different positions on bioethical questions, although there is a common Christian idea of man. Values and even human dignity do not constitute an objective reality, but “institutional facts” (Axel W. Bauer). “The interpretability of values, that is generally given, is susceptible to functionalization. On the other hand, the interpretability allows a society with concrete motives and experiences to decide in favour of or against certain contents.”<sup>14</sup> But this is a question of the social consensus and not of a metaphysical value system.

However this does not imply that the reference to arguments based on human dignity in bioethics and in biomedical ethics is obsolete in general. Such arguments fulfil an orientating function but do not have the normative power to solve concrete ethical problems. There is no unanimous agreement about the question what a human being is. As different as the many ideas of man in the past and present are, as different are the corresponding ethical conceptions.

Stereotypically talking about *the* idea of man, for example the Christian one, is certainly an ahistorical construction. Not only is there no Christian or humanistic idea of man (because they do not exist in that form). Both of them (the Christian and the humanistic idea of a man) are subject to transformation-processes, which are the result of fundamental debates in the age of enlightenment. These transformation processes also have strong relations to the achievements made in modern natural and human sciences and also

---

<sup>14</sup> RIHA: Aktuelle Probleme der Medizin- und Bioethik, 728.

to societal upheavals such as the transition from the agricultural society to the industrialized society and further on to the post industrial service and knowledge based society.

Furthermore there are significant differences between the various Christian confessions not only with respect to dogmatic but also anthropological questions. These differences can be seen in the divergent notions of nature, the diverse understanding of human freedom and sin. This has to do with the fact that the answers of churches and individual Christians in ethical questions may vary. The Christian *concept of human beings* holds a certain plurality that partially exists even across confessions. In this respect it is more appropriate to talk about Christian *ideas of man* rather than of one Christian idea of a man. Different concepts of the image of humanity are the product of complex *cultural and religious-hermeneutic* processes.

Therefore, it is misleading to ask for how much longer the technological progress will (still) be compatible with a certain image of man. The question rather is whether an ideological or religious tradition is able to deal productively with historical changes and is capable of reinterpreting outdated traditions in order to allow modern human beings to interpret their being under the present conditions in a meaningful way. Certainly, a thoughtful anthropology has still a critical function in an ethical perspective. *Critique and hermeneutics stand in a mutual dialectical interdependence*<sup>15,16</sup> This does not imply that technological progress has to be accepted without critique. In the productive field of hermeneutics and critique, the ambivalences of this historical process have to be studied thoroughly.

The question of a *critique* of technology is the following: Where are the ethical limits beyond which the science and technology turn inhuman? The *hermeneutical* problem of technology is: what does it mean for the self-understanding of the human person, if he has to understand himself as a technical artefact produced by others? How can the concept of the dignity of the human person under such conditions still be meaningful? What does that mean for the notion that man is created in the image of God so fundamental for Jewish and Christian tradition? Will the human person under the technological conditions of his becoming human still find a way to the personal faith that he is created by God “with all creatures” (Martin Luther)?

The crucial point in modern life sciences is the fact that life is understood as a technical product, and not as a gift. That can be seen in the debate on synthetic biology, converging technologies and new methods of gene targeting by “moleculura scissors” CrispCas 9 or TALENs which is called genetic im-

<sup>15</sup> KÖRTNER: Unverfügbarkeit des Lebens?; KÖRTNER: Lasset uns Menschen machen, 23ff.

<sup>16</sup> The dialectical interdependence of hermeneutics and critique of technique is not sufficiently attended by the heuristic of fear proposed by JONAS: Das Prinzip Verantwortung, 63ff.

printing. Converging technologies are combining nano technology, biotechnology, and information technology with cognitive science. One also uses the acronym NBIC for this.

Can we really say that life was recently and completely invented by modern life science? I think this is an exaggeration. Besides the fact that e.g. synthetic biology is able to construct a synthetic genome and to transfer it into a bacterium that will function and proliferate, science is not able to construct a completely new organism without using biological material which already exists. Until now biotechnology depends on organic continuity.

Many of the ethical issues being discussed in the context of synthetic biology, converging technologies and genetic imprinting are not new. We know them from the controversies about genetic engineering in the 1980s and 1990s: Well known questions have arisen about the risks and the benefits of new methods of biotechnology. Some experts fear that therapy using genetic imprinting may have adverse effects. Genetic imprinting of germ line cells should be forbidden because no one knows what the effects could be for descendants in the future. Critics warn of designer babies. Some experts fear of unintended mutations that could be a danger for the biosphere as a whole. The use of genetic imprinting in plant breeding and animal breeding could have negative effects on biodiversity. But all of this is not new. The question is how we can organize a public debate in which the society as a whole is involved with all the hopes and fears people may have. We would have to discuss the social and cultural consequences of understanding life only as a technical product instead of it being a gift. This new understanding may have effects on the issues of human dignity and human rights, but also issues of animal ethics and animal rights.

A onesided technical understanding of life is highly problematic. Modern science follows the dictum of Gianbattista Vico: “verum et factum convertuntur”. Modern reason accepts only what it can reconstruct. But even after reconstructing or manipulating an organism or other natural phenomena we still do not yet understand the meaning of life. Explaining and understanding life are different things, and we should remember that in the ethics of antiquity it gave life science a rich meaning. Ethics means the theory of human conduct of life within which science and research are embedded. Christian faith may also serve the function of orientational knowledge that we have just distinguished from instrumental knowledge.

If the biblical belief in creation is true, then it has to be valid under the conditions of modern biomedicine. If the conviction of man being created in the image of God becomes superfluous with the use of certain technologies of reproduction, then the story of creation turns into an obsolete myth.<sup>17</sup>

---

<sup>17</sup> Cf. the famous “obsolete” in BULTMANN: Neues Testament und Mythologie, 16.

However, in the discourse about the creation of man in the image of God lies a certain understanding in faith of our very existence, which is by no means outdated but is still able to serve as a tool for human self-interpretation.

In the first of the two tales of creation in the Old Testament, God says: “Let us make man in our image, in our likeness, and let them rule over the fish of the sea and the birds of the air, over the livestock, over all the earth, and over all the creatures that move along the ground.” (Gen 1:26) The biblical God forms man according to *his* image, and this constitutes the inviolable human dignity. The biblical myth of creation guides his readers to see the world and oneself virtually with the eyes of God.

However, to look at the world through the eyes of God as hinted at in the biblical myth of creation does not imply that man should follow the self-demand of God to create man according to His own image. The often mentioned warning of human hubris, which is supposedly the driving force behind biomedical progress, fails to provide a convincing argument. In view of the progress in natural science, technology and medicine, man has got a responsibility, which cannot be simply put away by referring to a supposedly intractability of life. A crucial dimension of man according to anthropological conviction as well as biblical testimony is the necessity for a conscious, i.e. accountable, way of dealing with his own as well as others life.

In this context we have to look critically on the argument that life is intangible. We cannot live without disposing of other life. And if there exists an order of creation then it is the necessity of this disposing. Interpreting the dominion of man over the creation (Gen 1:26f.; 2:15) in the context of genetic technology and of synthetic biology some theologians argue that man can be understood as created co-creator.<sup>18</sup> Following this argument Christian Theology is much more open minded about modern life sciences than the traditional theological ethics of natural law. However from a theological perspective the paper I argue for a concept of ethics of responsibility which may justify the freedom of research as well as is ethical limits.<sup>19</sup>

In this context we may remember that an open minded approach to modern science belong to reformed heritage. According to Calvin the spirit of God is the only source of knowledge and truth. However Calvin makes a distinction between the spirit in creation and the spirit of sanctification which is connected with the justification by faith alone while being distinguished from it. The impact of God’s spirit is present not only in faith but also in the creation as whole according to the “law of creation” (Inst. II,2,16). Limiting however Calvin adds: “Lest anyone, however, should imagine a man to be

<sup>18</sup> HEFNER: The Human Factor.

<sup>19</sup> See also WILLER: Created Co-Creator in the Perspective of Church and Ethics.



very happy merely because, with reference to the elements of this world, he has been endowed with great talents for the investigation of truth, we ought to add, that the whole power of intellect thus bestowed is, in the sight of God, fleeting and vain whenever it is not based on a solid foundation of truth” (loc. cit.).<sup>20</sup> Calvin refers to Augustine and the scholastics who have explained that man has lost the gift of grace, with the consequence that also the natural gifts are corrupted by sin. “Not that they can be polluted in themselves in so far as they proceed from God, but that they have ceased to be pure to polluted man, lest he should by their means obtain any praise” (loc. cit.). That means that science is by no means a source of salvation. It participates in man’s involvement in sin. This theological insight is also relevant for bioethics if we are thinking about the moral responsibility not only of the single researcher on the individual level but of research and science as social systems in the context of social ethics.

#### 4. Bioethics of responsibility

To deal with his own as well as others life has to be justified ethically; in a theological perspective face to face with God. The question therefore is: What forms of world- and self-handling are in accordance with man being a creation of God as well as created in his image and what forms contradict it? Part of an ethical and religious way of life is a conscious way of dealing with the human body. Manipulation in the natural constitution of the human person can be in tune with the commitment to God, but can also be in opposition. Biotechnological and medical-technical manipulations are not as such an attack on the integrity of creation. To the contrary! They can equally be the practical expression of faithfulness to creation trying to live according to the biblical designation of man under the condition of the scientific-technological age.

With respect to bioethics and environmental ethics, the concept of a theologically reflected responsibility ethics generally says that plants and animals, as well as the earthly biosphere in its totality, are objects of ethical reflection insofar as they are impacted by human actions and their consequences.<sup>21</sup> The more non-human life is involved in human contexts of action, the greater the responsibility, although it is not a matter of reciprocity, i.e. symmetrically, proportionate responsibilities. Rather, it is a matter of a relationship of re-

<sup>20</sup> Translated by Henry Beveridge (The Institutes of the Christian Religion [Christian Classics Ethereal Library], Grand Rapids, MI, <http://www.ccel.org/ccel/calvin/institutes.pdf?url=>).

<sup>21</sup> Cf. KÖRTNER: Bioethik nicht-menschlicher Lebewesen.

sponsibility which could be called paternalistic or advocational. With respect to morality, animals and plants are not actors, but the object of morally acting subjects. In English, they have been called “moral patients”.<sup>22</sup>

That animals and plants are to be included in ethical reflection at all is based on the fact that humans and human community cannot exist without interchange with these life-forms. Humans live in earth’s biosphere together *with* animals and plants, beginning with the air that humans need to breath, being turned from carbon dioxide back into oxygen by photosynthesis. Yet, humans also live *from* plants and animals, which they need for nourishment. In order to live, humans have to destroy other life, even if they have previously cultivated, nurtured and cared for it. Whether they necessarily have to, or are permitted to, kill animals for the sake of food-intake is ethically contested. However, humans can in no way abstain from consuming plants and their fruits – if they do not wish, at least partially, to replace vegetable nourishment with the meat of animals or other animal products.

Plants and animals do not merely belong to the human environment. Rather, humans take them into their life-world in a cultivated form. Early in their history, humans began domesticating and breeding animals, as well as cultivating plants. Also to maintain their health, humans have always made use of plants and animals. This begins with the use of medicinal herbs and extends from the use of animals in shamanistic rituals, to the production of medicine from animal tissues in traditional, pre-modern cultures, up to experimentation on animals in modern medicine and pharmaceuticals.

In the framework of an ethics of responsibility, it is quite possible, and also theologically justified, to assign an intrinsic dignity to non-human life-forms, which, however, is to be distinguished from human dignity. In reformed tradition this dignity of creation can be understood as the consequence of Calvin’s interpretation of the beauty of creation which reflects God’s glory and majesty. The practical consequence is that extra-human life does not constitute something inviolable. However, interventions into such life are in need of legitimation and are subject to an ethical weighing of goods between the interests of humans and the intrinsic value of the non-human life. In the same way that human dignity is linked to inalienable human rights, the consequence of the analogical conclusion is that the conferring of a special dignity upon animals and plants implies the supposition of specific animal rights and the rights of plants. Yet these can only ever be formulated by the human legal community. They are also asymmetrical insofar as animals and plants do not have moral or legal duties opposite other animals and plants. Thus, they re-

---

<sup>22</sup> Cf. BRENNER: Umwelt Ethik, 51, 126, 193.

main tied to a weak form of anthropocentrism, namely the already described methodological and epistemic anthropocentrism.

## 5. Epistemological and ethical anthropocentrism

One argument against bioethics on the basis of biblical creation faith says that it is anthropocentric and that it allows the exploitation of nature with all the negative consequence for the biosphere. An ecological ethics takes as its task the dealing responsibly with every kind of life, and the biosphere as a whole, and not only human life. Upon which moral foundation this should take place is, of course, just as controversial as the question whether and in how far a difference in value exists between human and non-human life. In general, it is possible to distinguish between *anthropocentric* and *physiocentric* approaches to bioethics.<sup>23</sup> While anthropocentrism gives the human a special moral status, physiocentrism confers a moral status also to nature. Contemporary theologians also are looking for a non-anthropocentric interpretation of creation faith and an ethics of creation.

With regard to anthropocentrism, two basic positions can be distinguished: 1. methodological or epistemic anthropocentrism, and 2. moral anthropocentrism.<sup>24</sup> While epistemic anthropocentrism emphasizes the fact that the human can only epistemologically and ethically access the world in human terms, and is perspectively limited in the observer and participant positions, moral anthropocentrism considers the human as the sole bearer of moral values. Beside approaches of a pathocentrically expanded anthropocentrism, there are also arguments which indirectly substantiate a moral regard for animals by the fact that, while no direct moral value accrues to them, or to nature as a whole, they nevertheless – from the human point of view – have an aesthetic and pedagogical value. On this basis, arguments can indeed be made for the conservation of animals and plants, which, however, are only considered to be morally important, because the torturing of animals, or the arbitrary destruction of plants, contributes to the coarsening of human morals and to the blunting of human moral feeling. A nature-aesthetics conception also has an anthropocentric core, when veneration of the beautiful and sublime in nature is interpreted as meaningful experience for human self-understanding and the possibilities of human life.<sup>25</sup>

---

<sup>23</sup> Cf. KREBS: Naturethik.

<sup>24</sup> Cf. IRRGANG: Christliche Umweltethik, 67–73.

<sup>25</sup> Cf. DÜWELL: Bioethik, 129.

The aforementioned distinctions are also significant with regard to medical ethics. There are approaches to medical ethics which reject and criticize as “speciesism” the idea of a special dignity of the human, which would distinguish it from animals and plants.<sup>26</sup> According to these approaches, the right to special protection is not granted to the human as such. Rather, it is only granted inasmuch as the human exhibits attributes such as self-consciousness, self-control, memory and the ability to communicate. According to this conception, animals, to the extent that they achieve a certain tier of consciousness and the capacity for suffering, deserve the same, or even more comprehensive, safeguarding of their lives as, for example, embryos, the severely disabled, or the terminally ill in the final stages of their illness.

The representatives of a utilitarian bioethics in particular reject and criticize moral anthropocentrism as speciesism. However, even if, like Peter Singer, one demands equality for animals, one cannot escape the problem of methodological or epistemic anthropocentrism. Belonging to the species can indeed serve as an ethical argument. Jürgen Habermas, for example, argues thus, with the concept of a species ethics, in favor of a moral delimitation of eugenics, against genetic enhancement by virtue of which future parents decide over the genetic equipment of their children, and against reproductive cloning.<sup>27</sup>

Yet, the utilitarian reproach of speciesism fails to recognize the basic ethical situation of humans. According to the general utilitarian outlook, the subject of moral judgments adopts the position of a non-participating, and yet benevolent spectator, or the role of an impartial arbitrator concerned with fairness. The moral subject is, by implication, envisaged as an isolated ego. However, morals and moral competence are, in truth, founded on intersubjective and interpersonal accountability, which are bound up with linguistic communication. As a result, the speciesism accusation made against non-utilitarian ethical conceptions is problematic from the start. Indeed, the question is rightly posed as to whether behavior in human relationships alone should be the object of moral reflections. Decisive however, is the question as to who are possible subjects of moral judgements and morally based actions. As such, only humans are basically eligible. Since morality is a specifically human and intersubjective phenomenon, we humans have not only the possibility, but in fact the duty of moral reflection and morally based action.

In the case of ethical conflict, as beings with a moral obligation, we occupy neither the role of non-participating observers, nor that of the impartial arbitrator. Rather, we are participants, actors possibly entangled in guilt, and ac-

---

<sup>26</sup> Cf. SINGER: *Praktische Ethik*, 82ff; KUHSE: *Die „Heiligkeit des Lebens“ in der Medizin*, 1994.

<sup>27</sup> Cf. HABERMAS: *Die Zukunft der menschlichen Natur*.

countable to another authority. This is also true if the existence of God, as the authority with regard to ethical responsibility, is denied, and in God's place, transcendental reason or the universal human communication-community is declared to be the final moral authority.

According to the current state of theological discussion, a moral anthropocentrism, i.e. an ethics that orientates itself exclusively toward the vital interests of the human, also stands in contradiction to biblical creation faith. As we shall see, the idea of the human's being made in the image of God (cf. Gen 1:27f) and the divine requirement to subdue the earth and rule over the animals (Gen 1:28), in no way justifies a purely instrumental human handling of the animals or the reckless exploitation of nature. However, the demand to have regard for animal and even plant life can always only appeal to human responsibility. That is the objection against so called biocentric conceptions of bioethics, which assume an equal-validity (and thus all life-forms equalising) concept of life, as well as against so called pathocentric conceptions, which declare the human and animal capacity for suffering to be the highest criterion for bioethics.

Radical physiocentric conceptions are theoretically inconsistent, and as well, often commit naturalistic fallacies. That there are absolute values in nature, which exist independently of a value-assigning being, is a meaningless representation. If one begins with the assumption that God is the creator of these extra-human values, it should be remembered, that in this case also, it is the human who assumes a corresponding value perspective. Under this conceptual premise, it is the human who, after a fashion, views the world with the eyes of God. Against this, the pathocentric argument from sensation can be made comprehensible. This succeeds, however, only by means of hermeneutical considerations and analogical conclusions. Albert Schweitzer already knew that, "being can only be recognized by us as life by means of analogy with the life that is in us".<sup>28</sup> However, the further a form of life is from us, the more difficult and more speculative such attempts become. This may be seen in another passage, from one Schweitzer's lectures: "The poor fly, wandering about, which we would kill with our hand, has come into existence just as we have. It knows anxiety, it knows the longing for happiness; it knows the anxiety of living no longer."<sup>29</sup> On the contrary, whether a fly actually knows anxiety and happiness is very much the question. In every case, however, it is always the human who has a moral regard for animals,

---

<sup>28</sup> SCHWEITZER: *Die Weltanschauung der Ehrfurcht vor dem Leben*, 163. To Schweitzer see also KÖRTNER: *Reverence for Life*.

<sup>29</sup> SCHWEITZER: *Gesammelte Werke*, 165.

and never the other way round.<sup>30</sup> Thus, while a moral anthropocentrism can be criticized with good reason, nevertheless, in every case, a methodological and epistemic anthropocentrism remains unavoidable.

According to the argument of the intrinsic value of existing species, which is capable of being theologically undergirded, non-human living beings are not merely resources, arbitrarily at the disposal of human beings. Rather, they are entities with a significance of their own. According to this position, non-human life does not represent something sacrosanct. However, interventions in such life require legitimation and are subject to a careful weighing of the interests of humans and the intrinsic value of non-human life.

The question concerning which nature possesses intrinsic value, or respectively, which nature should be protected, is apparently answerable neither in a way which is generally valid, nor in a way which is independent of history. Neither nature, nor the human and its culture are statistically immutable entities. Consequently, it is a matter here of weighting processes influenced by the criteria of pluriformity, beauty, rarity, of that which fascinates or awakens awe, but also criteria of functional indispensability and necessity. Likewise, in such processes, these criteria continually compete with each other.

This observation is also valid when the world is theologically interpreted as God's creation. The ethical demand to preserve the creation, or to maintain its integrity, as it is more appropriately termed in the English speaking discussion which speaks of the "integrity of creation", does not mean the fixing in place of a momentary situation, or the restitution of a mythical primordial one. Rather, it means the recognition and further development of the possibilities (and of course also the limitations) inherent in the creation. In this way we may speak of an ethical anthropocentrism that differs from a moral anthropocentrism as it has been criticized before.

## Works Cited

- ◆ BEDFORD-STROHM, H.: Öffentliche Theologie in der Zivilgesellschaft, in I. Gabriel (ed.): *Politik und Theologie in Europa: Perspektiven ökumenischer Sozialethik*, Ostfildern, Matthias Grünewald, 2008, 340–366.
- ◆ BONHOEFFER, D.: *Widerstand und Ergebung: Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, ed. by Christian GREMMELS, Eberhard BETHGE and Renate BETHGE, in cooperation with Ilse TÖDT, Dietrich Bonhoeffer Werke, vol. 8., Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1998.

<sup>30</sup> Cf. KOHLMANN: Überwindung des Anthropozentrismus durch Gleichheit alles Lebendigen?

- ◆ BRENNER, A.: *UmweltEthik. Ein Lehr- und Lesebuch*, Fribourg, University Press, 2008.
- ◆ BULTMANN, R.: *Neues Testament und Mythologie: Das Problem der Entmythologisierung in der neutestamentlichen Verkündigung*, ed. by Eberhard Jüngel, München, Chr. Kaiser (BEvTh 96), 1988.
- ◆ DÜWELL, M.: *Bioethik. Methoden, Theorien und Bereiche*, Stuttgart, Metzler, 2008.
- ◆ FIGAL, G.: *Gegenständlichkeit: Das Hermeneutische und die Philosophie*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2006.
- ◆ FREY, CH.: Neue Gesichtspunkte zur Schöpfungstheologie und Schöpfungsethik?, *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 33, 1989, 217–231.
- ◆ GOTTSWEIS, H.–PRAINSACK, B.: Religion, Bio-Medizin und Politik, in MINKENBERG, M.–WILLEMS, U. (ed.), *Politik und Religion: Politische Vierteljahresschrift*, Sonderheft 33, 2002, 412–432.
- ◆ HÖHNE, F.: Öffentliche Theologie. Begriffsgeschichte und Grundfragen, *Öffentliche Theologie* 31, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2015.
- ◆ HABERMAS, J.: *Nachmetaphysisches Denken: Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1988.
- ◆ HABERMAS, J.: *Die Zukunft der menschlichen Natur: Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2001.
- ◆ HABERMAS, J.: *Zwischen Naturalismus und Religion: Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2009.
- ◆ HEFNER, PH.: *The Human Factor: Evolution, Culture, and Religion*, Minneapolis/Minn., Fortress Press, 1993.
- ◆ IRRGANG, B.: *Christliche Umweltethik. Eine Einführung* (UTB1671), München–Basel, Reinhardt, 1992.
- ◆ JONAS, H.: *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1984.
- ◆ KOHLMANN, U.: Überwindung des Anthropozentrismus durch Gleichheit alles Lebendigen? Zur Kritik der „Animal-Liberation-Ethik“, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 49, 1995, 15–35.
- ◆ KÖRTNER, U. H. J.: *Unverfügbarkeit des Lebens? Grundfragen der Bioethik und der medizinischen Ethik*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2004<sup>2</sup>.
- ◆ KÖRTNER, U. H. J.: „Lasset uns Menschen machen“. *Christliche Anthropologie im biotechnologischen Zeitalter*, München, C. H. Beck, 2005.
- ◆ KÖRTNER, U. H. J.: Bioethik nicht-menschlicher Lebewesen, in Wolfgang HUBER/Torsten MEIREIS/Hans-Richard REUTER (Hg.), *Handbuch der Evangelischen Ethik*, München, C. H. Beck, 2015, 585–647.

- ◆ KÖRTNER, U. H. J.: „Reverence for Life“ – On the Role of Albert Schweitzer’s Ethics in Contemporary Ethical Debates, in J. N. Carleton Paget/M. J. Thate (Hg.), *Albert Schweitzer in Thought and Action. A Life in Parts*, Syracuse/ NY, University Press, 2016, 177–192, 391–396.
- ◆ KÖRTNER, U. H. J.: *Diakonie und Öffentliche Theologie. Diakoniewissenschaftliche Studien*, Göttingen, 2017.
- ◆ KÖRTNER, U. H. J.: *Für die Vernunft. Wider die Moralisierung und Emotionalisierung in Politik und Kirche*, Leipzig, EVA, 2017.
- ◆ KREBS, A. (ed.): *Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökologischen Diskussion*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2009<sup>5</sup>.
- ◆ KUHSE, H.: *Die „Heiligkeit des Lebens“ in der Medizin. Eine philosophische Kritik*, Erlangen, Harald Fischer Verlag, 1994.
- ◆ RIHA, O.: Aktuelle Probleme der Medizin- und Bioethik, *Theologische Literaturzeitung* 127, 2002, 715–728.
- ◆ SCHWEITZER, A.: *Gesammelte Werke*, Bd. 5, hg. v. Rudolf Grabs, München, C. H. Beck, 1974.
- ◆ SCHWEITZER, A.: *Die Weltanschauung der Ehrfurcht vor dem Leben*, ed. by Claus Günzler & Johann Zürcher, vol. 1, München, C.H. Beck, 1999.
- ◆ SINGER, P.: *Praktische Ethik*, Stuttgart, Reclam, 1994<sup>2</sup>.
- ◆ WILLER, R. A.: Created Co-Creator in the Perspective of Church and Ethics, *Zygon* 39, 2004, 841–858.



BACSKAI KATINKA (SZERK.)

## A felekezeti oktatás új negyedszázada

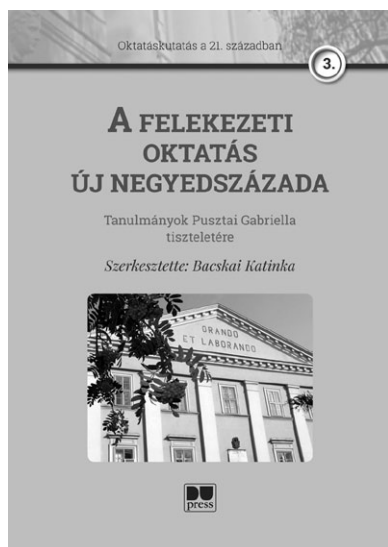
(*Tanulmányok Pusztai Gabriella tiszteletére*)

Debreceni Egyetemi Kiadó, 2017

A mikor 1989 őszén megindult a tanítás a Fasori Evangélikus Gimnáziumban Budapesten, egyben a felekezeti oktatás új negyedszázada is elkezdődött. Hosszú „negyedszázad” ez, amely immár 28 éve tart. Nem ért még véget, hiszen az egyházi köznevelés intézményrendszere napjainkban is formálódik. Nem csupán az iskolahálózat alakul folyamatosan (bővül és szűkül), hanem az átvett vagy újonnan alakuló intézmények szellemiségének, sajátos pedagógiai arculatának megtalálása is bonyolult és hosszú folyamat. Ezt a folyamatot kutatja több mint egy évtizede a Debreceni Egyetem Humán Tudományok Doktori Iskolájában a Pusztai Gabriella professzor asszony vezetésével alapított műhely, amelyben a kötet terve megszületett. Több mint 25 év után nagyon is aktuális volt az újjáalakuló felekezeti okta-

tásról szóló könyv megjelentetése, hiszen rengeteg tanulsággal szolgálnak a korábbi évek történései a jelen és a jövő számára. A tanulmánykötet a kutatás egyes részeredményeit mutatja be, ugyanakkor tisztelgés a kutatás elindítója előtt, egyben születésnap köszöntő is.

Miután 1948. június 16-án az országgyűlés nagy többséggel elfogadta az iskolák államosításáról szóló törvényt, 1950-től már csak tíz felekezeti iskola működhetett az országban: nyolc katolikus, egy református és egy izraelita. Ezek az iskolák egy évfolyamra legfeljebb 80 főt vehettek fel, így ha mindegyik maximális kapacitással működött volna, akkor 3200 diák járhatott



volna felekezeti középiskolába. Ezek az intézmények teljesen elkülönültek a többitől. Az uralkodó materialista ideológia szerint zsákutcák, az itt tanítók és tanulók szemében viszont végvárok voltak. De akárhogy is tekintettek rájuk, semmiképpen nem illeszkedtek be, kívülállók voltak a magyar közoktatás rendszerében. Máságuk, sajátos szabályaik büszkeséggel töltötték el a bent lévőket, míg az állami iskolákban tanuló kortársak értetlenkedve szemléltek régimódi szokásaikat. Ezt a kívülállást jó néhány, a kérdéses korszakról szóló visszaemlékezés is megjeleníti. A marxista ideológia a vallást az osztálytársadalmak velejárójának tekintette; nemkívánatos jelenségnek, amely felesleges a szocializmust építő társadalomban. Ezért aztán néhány évvel a rendszerváltást megelőzően nagyon kevesen gondolhatták, hogy pár évvel később megkezdődik az egyházi iskolarendszer újjáépülése. Márpedig ez történt. Az 1989/90-es társadalmi-politikai átrendeződés az oktatási rendszert sem hagyta változatlanul. Ezek közül a változások közül talán a legfontosabb éppen az egyházi közoktatás rendszerének újjáépítése volt. E folyamat bemutatására vállalkozott a Bacskai Katinka által szerkesztett könyv.

Az egyházi köznevelés hatékonyságáról, a keresztyén értékrend, életszemlélet iskolai közvetítésének eredményességével kapcsolatban elgondolkodtató az a tendencia, hogy miközben 1989-től kezdve folyamatosan nő az egyházi iskolákban tanulók száma Magyarországon, a 15–29 éves korosztály egyházhoz kötött vallásossága folyamatosan csökken. Az iskolaátvevő, iskolafenntartó egyházak számára meghatározó fontosságú az okok feltárása. Ehhez minél pontosabban kell ismerni, hogy mi történik az egyes intézményekben az átvételt/indítást követő első években. Azt, hogy hogyan határozza meg saját helyzetét, feladatait az iskolavezetés, a tanári kar, a fenntartó. Nagyon nehezen vizsgálható ez a problémakör, ezt Bacskai Katinka 2008-as kutatása is bizonyítja, amelyet református iskolák tanárai között végzett. Pedig megkerülhetetlen a kérdés: milyen tényezőktől függ, hogy csupán táblacsere történik a fenntartóváltással, vagy valóban keresztyén szellemű közösség alakulása indul el az átvétel után? Kopp Erika a református középiskolák identitásáról írt tanulmányában ezen intézmények három típusát különíti el. Az általa leírt típusok valószínűleg általános érvényűek, nem csak a református intézményekre és nem csak a középiskolákra jellemzőek. Az első típusba a tradíciók továbbadását felvállaló intézmények tartoznak. Ezek elsősorban az ősi kollégiumok, amelyek általában végvárként, a hagyományos értékek őrzőiként tekintenek magukra. Az ilyen iskola élete szigorú normáknak kíván megfelelni, melyek közvetítésében kiemelt jelentőséget kap a közösség. A második típusba tartozó iskolák a tradíció újraértelmezését tartják legfontosabb feladatuknak. A hagyományos keresztyén értékeket itt is ugyanolyan fontosnak tartják, de abból indulnak ki, hogy megváltozott az iskolát körülvevő világ. A diákok

többsége szekuláris közegből érkezik, és nem „igemálhakkal”, hanem televíziós sorozatokkal és bulvárhírekkel van tele az agyuk. Éppen ezért az ilyen iskola a szekuláris világ és a református tradíció közötti hídverést tartja meghatározó feladatának. A harmadik típusba az „eredményes oktatás” mentén szerveződő iskolák tartoznak. A legtöbb újonnan átvett iskola ilyen. Ezekben az intézményekben az oktatáshoz kötődő szerepek a legfontosabbak, a közösségi élet formáinak megteremtése kevésbé hangsúlyos. A tanár-diák viszony kevésbé szoros, mint a két másik modell esetén. A bibliai szemlélet főleg a hittanhoz kapcsolódó tárgyakban jelenik meg. Végvár, híd vagy küzdelem a nyelvvizsgákkal, felvételi eredményekkel jól megfogható eredményességért? Milyen nagyok a különbségek a szerepértelmezésekben! Éppen ezért ma még nem lehet homogén csoportként kezelni az egyházi iskolákat.

Az Oktatási Hivatal kimutatása szerint 2016-ban 599 egyházi fenntartású oktatási intézmény működött Magyarországon. 2007-ben még 99 505 diák tanult egyházi iskolákban, 2016-ban már több mint a duplája, 204 302. Vagyis 30 év alatt 3000-ról, 200 000-re nőtt a létszám. Sok ez vagy kevés? Attól függ, mihez viszonyítjuk. Nem gondolom, hogy az 1948 előtti közel ötezer iskola az összevetés alapja, de a tíz is legalább ilyen kevéssé tükrözi a felekezeti iskoláztatás iránti társadalmi igényeket.

A felekezeti oktatás új negyedszázadát bemutató tanulmánykötet első fejezete a rendszerré szerveződés folyamatáról szól. Nagy kérdés, hogy beszélhetünk-e tudatosan kiépülő/kiépített rendszerről, vagy inkább csak arról, hogy az alkalomszerűen bővülő hálózat elemei összekapcsolódnak egy szervezeti keretbe. Erre valószínűleg az egyes iskolafenntartó egyházak pedagógiai intézeteinek munkatársai tudnának hiteles választ adni. Izgalmas kutatási irány az intézmények pedagógiai programjaiban megjelenő nevelési értékek, célok és a hozzájuk rendelt eszközrendszer összehasonlítása. Ezt a munkát végezte el a szerzetesi fenntartású magyar iskolák területén *Verdes Miklós*. *M. Császár Zsuzsa* dolgozata a református köznevelési intézmények területi jellemzőit vizsgálja. Megállapítja, hogy az alap- és középfokú református iskolahálózat követi a reformátusság területi elhelyezkedését, ugyanakkor említ három olyan „iskolahányos” területet, ahol a református népesség aránya lehetővé tenné a református iskolahálózat bővítését. Ilyen területek a Duna-földvár–Mohács közti Duna-szakasz mentén, a Hajdúságban (a Debrecen–Püspökladány–Berettyóújfalu háromszögben), valamint Békésben, Gyulától délre található. *Kodácsy-Simon Eszter* Luther Márton tanításról szóló írásai alapján emeli ki a szülő – iskola – tanár – diákok egymástól elválaszthatatlan kapcsolatában a szabadság és felelősség szerepét. Az egyházi iskola minőségi többlete nem pusztán a szakmai munka színvonalában érhető tetten, hanem a tanulást segítő fizikai környezet megteremtésétől a figyelmes és türelmes

tanári attitűdön át a közösséghez tartozás megélésének biztosításáig, a diák számára biztosított minőségi idő megteremtéséig sok minden beletartozik. Ezen körülmények biztosítása indokolja az iskolaátvételeket. A fejezet három utolsó tanulmánya kitekintés a magyarországi egyházi iskolák világából. *Hideg Gabriella – Jankó Krisztina – Kozma Tamás – Oláh Ildikó* írása a rendszerváltást közvetlenül követő időszakban létrejött ökumenikus iskolákat vizsgálja. Három esettanulmányt készítettek erről az egyházi és politikai támogatás híján a kilencvenes évek közepére elsorvadó kezdeményezésről. *Frigy Szabolcs* tanulmánya a romániai felekezeti oktatást, annak sajátosságait mutatja be, míg *Fekete József* a Törökországból elinduló, mára már a világ több mint száz országában működő muszlim Gülen-iskolákat jellemzi.

A következő fejezet címe: **Iskolaválasztás, eredményesség, pedagógusok.** Ebben az egységben öt tanulmány szerepel. A vizsgált témák szerteágazóak. Mit várnak a szülők az egyházi iskolától? Milyen tényezők motiválják az iskolaválasztást? *Inántszy-Pap Ágnes* a görögkatolikus fenntartású oktatási intézményekben végzett vizsgálat eredményeiről számol be. A szülők elsősorban a magas szintű oktatás, az iskolai esélyegyenlőség és a jobb továbbtanulási esélyek reményében választják a felekezeti iskoláztatást. Emellett – elsősorban az alacsonyan iskolázott szülők – olyan kapcsolati tőke megszerzésének lehetőségét látják az egyházi oktatásban, amely megtartó erő lehet gyermekeik számára. *Bacskai Katinka* tanulmánya az iskolai eredményességet vizsgálja különböző fenntartású iskolákban. Kimutatja, hogy az eredményesség egyik meghatározó tényezője az iskolai klíma, amelynek fontos összetevője a tanárok vallásossága, illetve értékrendje. *Jaap Dronkers* és *Silvia Avram* írása segít nemzetközi összefüggésekbe ágyazva értelmezni a magyarországi eredményeket. *Morvai Laura* az egyházi fenntartású iskolák pedagógusainak továbbképzésekben való részvételi igényeit vizsgálta, *Tódor Imre* pedig egy erdélyi római katolikus gimnázium tanárainak továbbképzési igényeit vetette össze nemzetközi mérések eredményeivel.

A kötet utolsó fejezete a **vallási szocializáció** témaköréből tartalmaz hat tanulmányt. A családi, iskolai, etnikai háttér vallási szocializációra gyakorolt hatását vizsgálják ezek az írások. *Kisnémet László* a felekezeti iskola szocializációs hatását mutatta be a Pannonhalmi Bencés Gimnázium három jelenlegi és hét már végzett osztályában. *Hüse Lajos* etnikai szegregátumokban élő telepi roma gyerekeknél mutatta ki a vallásosság iskolai motivációra gyakorolt egyértelmű pozitív hatását. *Keczán Ágota* is hasonló eredményre jutott kilenc alföldi település roma többségű osztályaiban végzett kérdőíves adatgyűjtése során. Kimutatta, hogy a vallási kisközösségekben való részvétel pozitív hatást gyakorol a tanulók továbbtanulási szándékaira is. *Bálits Csaba – Duráczy Bálint* nagycsaládosok körében végzett esettanulmányából az

a kutatási eredmény emelhető ki, hogy a szülők intézményhez (egyházhoz) nem kötődő vallásossága kevésbé eredményesen adódik tovább a következő generáció tagjainak. *Fényes Hajnalka* a vallásosság eltérő dimenzióinak hatását vizsgálta a felsőoktatásban tanulók önkéntességére, és megállapította, hogy a kisközösséghez való tartozás van az önkéntes munkára a legerősebb pozitív hatással. *Berei Emese Beáta* a vallásos hallgatók iránti kortárs attitűdöket vizsgálta a Kárpát-medencében.

A felekezeti köznevelés újraindulásával kapcsolatban számos lehetséges kutatási terület várja a további feltáró munkát. Az egyházi iskolák többsége 2017-ben önkormányzatoktól átvett intézmény. A legtöbb esetben helyi politikai alkuk és nem vallási vagy pedagógiai megfontolások vezettek fenntartóváltáshoz. Nagy kérdés, hogy ezekben az iskolákban az átvételt követő években hogyan változik az intézményi klíma. Azok az iskolavezetők, pedagógusok, akik sokszor néhány hónap leforgása alatt váratlanul találják magukat egyházi intézményben, hogyan viszonyulnak a fenntartóváltáshoz? Támogatják, eltűrik vagy minden eszközzel akadályozni próbálják az egyházi jelleg megerősödését saját iskolájukban? Azért fontos kérdés ez, mert a diákokra gyakorolt hatásuk meghatározó. A valós helyzet felmérése, az iskolai keresztyén nevelés lehetőségeinek és korlátainak feltárása, az egyes intézményben szerzett tapasztalatok széles körben való megosztása nagy segítséget jelenthet az iskolai gyakorlat számára. Ezért jó lenne, ha a felekezeti oktatás új negyedszázadát bemutató kötet nem csupán hiánypótló és izgalmas olvasmány, hanem egy sorozat első darabja lenne.

*Hodossi Sándor*

FAZAKAS SÁNDOR (SZERK.)

## A protestáns etika kézikönyve\*

Kálvin Kiadó–Luther Kiadó, Budapest, 2017

ISBN 978-963-380-107-9

„...nem lehet az etika egy olyan könyv, melyben meg van írva, hogy »tulajdonképpen így és így kellene lenniük a dolgoknak e világban, de sajnos mégsem így vannak«. Az etikus pedig nem lehet egy olyan ember, aki mindig jobban tudja másoknál, hogy mit és hogyan kell tenni. Az etika nem lehet a garantáltan alkalmazható morális cselekvés kézikönyve, és az etikus nem lehet minden emberi cselekvés illetékes megítélője és bírója. Az etika nem lehet egy olyan készülék, mellyel az erkölcsös vagy keresztény emberek előállítása elvégezhető...” – azért Dietrich Bonhoeffer szavait idézem bevezetésként, mert úgy találtam, hogy Fazakas Sándor és munkatársai nagyszabású vállalkozása, a protestáns etika hozzánk, ma élőkhez szóló kézikönyvének megalkotása mindvégig e felismerés jegyében zajlott. Pedig az ötszáz esztendő és a hagyomány gazdagsága komoly kísértést jelenthetett, hogy beérjék az

idő próbáját kiállt igazságok számbavételével és alkalmazásával. Azonban úgy gondolhatták ők is, hogy az etikai kijelentések igazi súlyát nem a helytől és időtől elvonatkoztatott absztrakciók adják, hanem a bátorság, amellyel egy mindig új és örökké változó világban keressük a lelkiismeretünk szerinti igaz cselekedet módját. Fazakas Sándor meg is nevezi e bátorság forrását, „a világ felelősségteljes formálására felszabadító reménységet”, amit a protestáns etikus a Krisztus igéjéből, Jézus példájából merít. A hit és a hitben fogant világi etika viszonyát a kötet több tanulmánya segít tisztázni. A szerzők ugyanúgy el kívánják kerülni az isteni kijelentésekre hagyatkozás múltba forduló, dogmatikus felfogását,



\* Elhangzott Fazakas Sándor (szerk.): A protestáns etika kézikönyve, Budapest, Kálvin Kiadó–Luther Kiadó, 2017 (ISBN 978-963-380-107-9) című könyvének bemutatója alkalmából, Budapesten, a Nemzeti Múzeumban, 2017. május 16-án.

mint azt a passzivitást, amit olykor éppen a jövőbe vetett bizalom és reménység sugalmaz a hívő embernek. A vállalkozás alapkonceptiója, egy folytonos megújulásra törekvő protestáns etika szempontjából érdemes kiemelni a léthelyzetünk átmenetiségét, amit tanulmányában Németh Tamás a „már most” és a „még nem” feszültségeként jellemez, és többek között egy Cserháti Sándortól vett idézettel világít meg: „A keresztény ember abból indul ki, ami már megtörtént, de még nem lett teljessé.” A nyugati civilizáció páratlan dinamikáját talán épp ennek köszönheti, mármint az átmenetiség tudatának. Egyedül a keresztény civilizációban nevelkedett ember él a történelemben, amennyiben történelmen egy valamilyen irányba tartó, így vagy úgy alakuló folyamatot értünk, amelynek alakításában az embernek tennivalója van. Következésképpen cselekedetei jóságának vagy gyarlóságának jelentőséget, sőt üdvtörténeti értelemben kozmikus jelentőséget kell tulajdonítanunk.

Az etikától azonban épp az imént tagadtuk meg annak a lehetőségét, hogy a jó és a rossz zsinórmértékét egyszer s mindenkorra megállapítsa. Mi hát akkor az etika? Bonhoeffer szerint „az együttélés tanulása”. Érteni véljük, hogy miért nem tanításról, miért tanulásról beszél. A kötetet végiglapozva pedig elgondolkodhatunk, hogy miféle tanulás az, amelyben nincs előrehaladás, és mindig mindent előlről, az alapoknál kell kezdeni. Mert az etikát minden nemzedék újraírja. Nem azért, mintha az előző nemzedéké ne volna elég jó, s itt meg ott igazításra szorulna, hanem azért, mert épp annak a tudását örököltük elődeinktől, hogy a felelőséget cselekedeteinkért nem háríthatjuk át senki másra, tehát magára a hagyományra sem háríthatjuk át. A kézikönyv fejezeteinek középpontjába rendre azok a kérdések kerültek, amelyekkel nekünk, ma élőknek kell számot vetnünk, és amelyekre nincs kész válasz a hagyományban. A bibliai hagyomány elevenségét szerzőink épp azzal bizonyítják, hogy azt faggatják, azt szembesítik a ma emberének megválaszolatlan, gyötrő kérdéseivel, s az olvasó ennek az izgalmas párbeszédnek válik a részesévé.

Azt mondtuk, a keresztény ember számára minden kor átmeneti. Azért tegyük hozzá, hogy vannak másoknál valamivel átmenetibb korok is, és hogy a miénket okkal soroljuk ezek közé. Akik ilyenkor élnek, egy előttük álló, kikerülhetetlen fordulat tudatában élnek. Sejtik, hogy az ismeretlen jövő bármit hozhat, pusztulást vagy megmenekülést, csak az kizárt, hogy a dolgok jelen állapota tartósan fennmaradjon. Hiszen mi magunk minden erőnkkel azon vagyunk, hogy az egész Földet megsemmisítsük, ahogyan a svájci evangélikusok zsinati állásfoglalása már 1986-ban kimondta. „Rámutatunk a bűnösökre, és élvezzük cselekedeteik gyümölcsét. Mossuk kezünket az ártatlanságban, és másokra hagyjuk a döntés terhét.” A környezet, a technológia, a gazdaság és a közélet etikájával foglalkozó fejezetekben újra és újra korunk pusztító erkölcsi betegségébe ütközünk, s ez nem más, mint az embert személyes felelőségére ébresztő tapasztalat eltűnése a tett és a következményei közötti távol-

ság növekedtével. Röviden szólva, korunk betegsége a tiszta lelkiismeret, amit Albert Schweitzer már száz évvel ezelőtt az ördög találmányának nevezett.

Soha nem volt még ilyen könnyű az embernek tiszta lelkiismerettel élni, és soha nem követett el az emberiség ilyen tömeges méretekben halálos bűnöket önmagával és a bolygó élővilágával szemben, mint a modern ipari társadalmak korában. Olyan szervezetekben és hálózatokban tevékenykedünk, melyekben a saját személyes felelősségünk a működésért és annak következményeiért úgyszólván felismerhetetlen, és elenyészően kicsinynek tűnik. Hiszen mi csak elfogadjuk – mi mást tehetnénk? – a személytelen közvetítő rendszerek gyilkos logikáját, de nincs a szívünkben ártó szándék, és nem kell szembesülnünk áldozataink szenvedésével. Mi csak alkalmazkodunk és engedelmesszük: alattvalóként a törvény szentesítette politikai önkénynek, munkásként a technológiai fegyelemnek, vállalkozóként a gazdasági szükségszerűségnek, kultúrafogyasztóként (mintha bizony a kultúra olyasvalami volna, amit fogyasztani lehet) a manipulált közvélemény nyomásának. Nem kell embertelen, gonosz tetteket elkövetnünk ahhoz, hogy embertelen és gonosz tettek részeseivé legyünk. E paradox helyzetből a kötet szerzői egyetlen kiutat ismernek: tudatosítani és visszaperelni felelősségünket mindazért, ami velünk és általunk történik, de amiről a szó szoros értelmében, úgymond, nem tehetünk.

A felelősség-etika radikális újragondolásának eredménye nem lehet más, mint a morális és a politikai, a lelkiismereti és a „világi” szféra hagyományos elválasztásának újragondolása. Erre a következtetésre jut a múlt század negyvenes éveiben a már idézett Dietrich Bonhoeffer is. Épp az ő nemzedékének életében zajlott a technikai civilizáció totalitárius természetéből fakadó borzalmak nyilvános főpróbája; ő és kortársai, Lévinas, Camus, Jonas ismerték fel először, hogy a kollektív felelőtlenység – kollektív bűnösség egyedüli alternatívája a radikális felelősségvállalás. Bonhoeffer életével állt helyt leírt szavaiért:

„Nem nyugtathat meg engem, hogy az én részem csak csepp a tengerben... Mit számít az, hogy mások is vétkeztek! Mások valamennyi vétkét megbocsáthatom, csak az enyém marad olyan bűn, amely alól sohasem menthetem fel magam... Bűnös vagyok fegyelmezetlen kívánságaim miatt, gyáva hallgatásomért, amikor beszélnem kellett volna, az erőszakkal szemben tanúsított képmutatásom és hiteltelenségem miatt, bűnös vagyok az irgalmasság hiánya és legszegényebb testvéreim megtagadása miatt...”

Aki manapság etikával foglalkozik, mindenekelőtt a saját felelősségével kell hogy tisztába jöjjön: kimondott és leírt szavainknak, hatásuknak és hatástalanságuknak még soha nem volt ekkora tétje, mint a mi korunkban, amelyet utódaink, ha ugyan lesznek utódaink, a felelősség ébredése korának fognak nevezni – vagy a pusztulás korának. Ehhez a munkához nyújt hatalmas, bátran mondhatom, nélkülözhetetlen segítséget e kézikönyv – a hívő és a laikus olvasónak egyaránt.

*Lányi András*



# SZERZŐK

- ◆ BÖLCSKEI GUSZTÁV (PhD, Dr. h.c.)  
egyetemi tanár, Debreceni Református Hittudományi Egyetem
- ◆ DIENES ERZSÉBET (PhD)  
középiskolai tanár, helytörténet-kutató, nyelvész, Szolnok
- ◆ HODOSSI SÁNDOR (PhD)  
főiskolai docens, Debreceni Református Hittudományi Egyetem
- ◆ JENEINÉ HURJA BETTINA VALÉRIA doktorandusz  
Debreceni Református Hittudományi Egyetem
- ◆ KARASSZON ISTVÁN (PhD, Dr. habil.)  
egyetemi tanár, Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kar
- ◆ LÁNYI ANDRÁS (PhD, Dr. habil.)  
író, filozófus, egyetemi docens, Eötvös Loránd Tudományegyetem  
Társadalomtudományi Kar
- ◆ NÉMETH DÁVID (PhD, Dr. habil.)  
egyetemi tanár, Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kar
- ◆ ORMÓSHEGYI ZOLTÁN (dr. jur.)  
abszolvált doktorandusz, Debreceni Református Hittudományi Egyetem
- ◆ KÓSZEGHY MIKLÓS (PhD, Dr. habil.)  
egyetemi docens, Pázmány Péter Katolikus Egyetem  
Bölcsészeti- és Társadalomtudományi Kar
- ◆ STEWART J. BROWN – University of Edinburgh, Skócia
- ◆ ROBERT VOSLOO – Stellenbosch University, Dél-Afrika
- ◆ DIRKIE SMIT – Stellenbosch University, Dél-Afrika
- ◆ HERMAN SELDERHUIS – Theological University Apeldoorn, Hollandia
- ◆ MICHAEL WEINRICH – Ruhr-Universität Bochum, Németország
- ◆ ULRICH H. J. KÖRTNER – University of Vienna, Ausztria

