

THEOLOGIAI SZEMLE

A MAGYARORSZÁGI EGYHÁZAK ÖKUMENIKUS TANÁCSÁNAK FOLYÓIRATA

ALAPÍTVÁ 1925

A TARTALOMBÓL

**A II. Helvét Hitvallás
aktualitása**

* * *

**Segélyszervezetek
a jugoszláviai háborúban**

* * *

**A teológia
20. századi reformációja**

* * *

Tallóztatás teológus szemmel

ÚJ FOLYAM (LX)

2017
1

THEOLOGIAI SZEMLE

2017. 1. szám

Felelős kiadó:

Magyarországi Egyházak
Ökumenikus Tanácsa

Szerkesztőség:

Ökumenikus Tanács Irodája
1117 Budapest,
Magyar tudósok körútja 3.
Telefon: 371-2690
Fax: 371-2691

Kiadóhivatal: A Magyarországi

Református Egyház
Kálvin János Kiadója
1113 Budapest, Bocskai út 35.
Telefon: 386-8267, 386-8277

Index: 26 842

ISSN 0133 7599

Főszerkesztő:

Dr. Bóna Zoltán

Szerkesztőségi bizottság

elnöke: Dr. Kádár Zsolt
tagjai: Dr. Csepregi András
Dr. Fekete Károly
Dr. Kodácsy Tamás
Dr. Korányi András
Dr. Reuss András
Háló Gyula
Kalota József
Szuhánszky T. Gábor
T. Németh László
Ungvári Csaba

Olvasószerkesztő:

Jakab László Tibor

Nyomás és kötés: HVG Press Kft.

Felelős vezető: Tóth Péter

Nyomdai előkészítés:

TIBUKTU Kiadó

Előfizethető a kiadóhivatalban, posztaltalványon, vagy átutalással a Református Kálvin Kiadó 11711034-20856731 számlájára.

Előfizetési díj egy évre: 6300,- Ft
Egyes szám ára: 1575,- Ft

Előfizetési díja nyugati terjesztésben befizethető a fenti forintszámlára.

Megjelenik negyedévenként

A főszerkesztő jegyzete

A Reformáció

mint teológiai és történeti jelenség valamint szükségszerűség – sok más eseménnyel/ jelenséggel ellentétben – eo ipso csak folyamatában értelmezhető. Még a lutheri reformáció 1517. október 31. köthető eseménye, amelynek a konkrét dátum okán van egy erős punktuális eleme is, csak a kontinuális reformációval szoros összefüggésben, bár annak egyik legjelesebb történeti pontja/pillanataként érthető és vizsgálható. És ennek bibliai, teológiai gyökerei egyaránt vannak.

Jézus Krisztus sokszor, sokféleképpen beszél a megújulásról, az újjászületésről, az új borról és az új föltről, az új teremtről. És ugyanezt találjuk az apostolok irataiban is. Ugyanakkor a megújulás nála sem légtüres térből és még csak nem is a most pillanatából, vagy az önmagára mutatóból indul a jövő felé, hanem valamihez való visszafordulást feltételez. A Hegyi beszédben a törvényt magyarázza, és ahhoz képest beszél az újról, és nem azzal ellenkezően. A Nagyparancsolatban a prófétákra is hivatkozva buzdít a kettős-egy szeretetre. A spirituális újjászületésnek – ahogy az egyetelmű a Nikodémussal való beszélgetésben – az a Szentlélek az alapja, aki már a teremteskor is kreatíve „lebegett a vizek felett”. *A forradalomnak ugródeszkája van a ma tűrhetetlenségében, a reformációnak pedig biztos alapja van a múlt vagy az örök isteni rendben.* Ezt az alapot pedig a bölcsesség, a szeretet, a kegyelem és az áldozat jellemzi.

S ez igaz az egyház történelmében végbemenő reformációs folyamatra is. E folyamatban – vagy primer vagy szekunder módon – a reformálódás mindig az evangéliumban dokumentált Krisztushoz való (vissza)térést jelenti. Pál apostol leveleitől kezdődően az apologéták iratain át az ökumenikus zsinatok hitvallásáig ez történt, már akkor is, amikor az evangélium formálisan nem állt a maihoz hasonlóan rendelkezésre. Pál levelei a legtöbb esetben reformatív reakciók ilyen vagy olyan spirituális, vagy praktikus deformációkkal szemben. Az apologéták ugyanezt teszik, amikor védekeznek a félremagyarázó vádaskodásokkal szemben. A zsinatokon visszatérve Krisztus szavaihoz, ön-propagációihoz, parancsaihoz fogalmazták meg például a Szentháromságot (Nicea 325) és Krisztus egy-lényegben való kettős természetét (Kalcidon 451). A középkor teológusai és szentjei közül – legalábbis sokak és az én megítélésem szerint is – azok a nagyok és szentek, akik szintén ezt tették: például Augustinus és Ferenc. A monasztikus mozgalmat is ez a reformációs szükség és készség hatotta át Benedektől a Cluny-i reformig. És innen már csak egy ugrás az elő-reformátorok sora Wiclif-től, prágai Jeromos-on át Husz Jánosig.

S ez mind hordozza magán a reformáció ismérveit, ami elvezetett a 16. századi Reformációhoz, a nagy egyéniségekhez, mint Luther, Zwingli, Kálvin és a meghatározó hitvallásokhoz, mint az Ágostai, a Heidelbergi és a 2. Helvét Hitvallás. Ennek a nagy eseménynek van most a 21. században félévezredes történelmi évfordulója. Ami oda vezetett, és ami abból következett a máig, annak pedig kétezer évet meghaladó, ma is élő története van. Ez utóbbinak nincs (év)fordulója, csak folyamata van, amely egyszerre jelent lehetőséget és feladatot. S ha e kettőt bölcsen és hűségesen megragadjuk, akkor áldást is Krisztus egyháza és a Krisztusban teremtett és megtartott egész világ számára.

„Ecclesia semper reformanda est”. Karl Barth nevéhez kötődik ez a közismert mondat, aki olykor, de nem mindig a „reformata” jelzót is közbeiktatta. A fenti bibliai és történeti gondolatok alapján tehát elmondhatjuk: mivel a reformáció teológiai értelemben visszatérést jelent Krisztushoz, ez Krisztus egész népének mindenkor nagy lehetősége és áldásos feladata.

Bóna Zoltán

A Theologiai Szemle egyes számainak megjelenési ideje:

1. szám március 15. • 2. szám június 15. • 3. szám szeptember 15. • 4. szám december 15.

KÉZIRAT LEADÁSÁNAK IDEJE:

2017. 02. 01.

A szerkesztőség közleménye

Kérjük kedves munkatársainkat, hogy szövegszerkesztővel készült írásait E-mailben Microsoft Word dokumentumban küldjék el szerkesztőségünkbe. A dokumentum mérete A/4-es álló formátum, 2,5 cm-es margóviszonyokkal. A kenérszöveg 12 pontos Times New Roman betűtípusból legyen szedve, szimpla sorközzel, ezzel is megkönnyítve az előzetes terjedelemszámítást. Ha a dokumentum tartalmaz görög vagy héber írást is, úgy csatolják ezeket a betűtípus file-okat is az anyaghoz, ennek hiányában nem garantált az írás pontos megjelenítése.

E-mail címünk: theolszemle@meot.hu. Internet: <http://www.theolszemle.meot.hu>.

Az írás közzétele nem jelenti azt, hogy a szerkesztőség a szerzővel mindenben egyetért. A cikkek tartalmáért minden szerző maga vállalja a felelősséget. Dokumentumok megőrzését, visszaküldését nem tudjuk vállalni.

Valami új született!

2017 fontos esztendő a magyar protestantizmus számára. Sokat készültünk erre az emlékévre, sokat beszélünk és írtunk ennek kapcsán, miközben a fő üzeneteket, megszólító tartalmakat kerestük. Mindannyian a magunk helyén, a magunk egyházával együtt, a jelen társadalmát vizsgálva és értve igyekszünk a leghitelesebben emlékezni, hogy ezzel a jelent és a jövőt építhessük.

Éjszaka volt. A két férfi csöndes beszélgetésében az érdeklődést és a nyugalmat hirtelen döbbenet váltotta fel. Az idősebb férfi kifakadva kérdezte: „Hogyan születhetik az ember, amikor vén? Bemehet anyja méhébe és megszülethetik ismét? (Jn 3,4)” – Nikodémus nem értette Jézusnak az éjszaka csendjében elhangzó örökérvényű szavait. Az emberek azóta sem értik. Mégis megtörténik ez a csoda újra és újra, amikor valaki újjá lesz, valami teljesen új történik vele-benne. Ezt éltem át én is sok-sok keresztyén testvéremhez hasonlóan, ami nem hasonlítható máshoz, csak születéshez. Az újjászületés, a felülről való születés az Isten csodája, melyet az emberben, az emberért tesz. Nem lehet elmagyarázni, leginkább átélni, meg tapasztalni lehet. Akik újjászülettek, tudják. Akik nem, azok aligha értik... Ugyanakkor az újjászületés Istentől jövő csodája elengedhetetlen és alapvető a valóságos hívő élethez, a Krisztus igazságához való igazodásban és a hozzá méltó szolgálásban. Cseri Kálmán így fogalmazta meg egyik igehirdetésében ezt az igazságot: „Isten ellen lázadó természetünk annyira megromlott, hogy javíthatatlan. Sem nem értjük Istent, sem egyetérteni nem tudunk vele. Újra kell teremteni az embert. Isten az ő beszédével teremt. Akinek a szívébe belehull Isten igéje, abban egy új élet fogan meg. Újra kapcsolatba kerül Istennel, aki az élet forrása, így isteni természet részesévé lesz (2Pt 1,4). Erre mindenkinek szüksége van, az úgynevezett jó embereknek is. A velünk született természet nem örökölheti Isten országát. S mi ezen nem tudunk változtatni, csak Isten Szentlelke tud újjáteremteni. Nem én szülöm újjá magamat, mint ahogyan a születésemet sem én hajtottam végre. Nekem csak ezt kell belátnom: erre feltétlenül szükség van ahhoz, hogy életem, üdvösségem legyen.”

Igen, erre az igazán újra, az Istentől származó Életre van szükségünk mindannyiunknak. 2017 a reformáció emlékéve. Tudjuk, hogy valami új kezdődött el 500 éve. Azonban ez az új kezdés, amikor Isten valami újat kezdett a világon munkálni, azért történhetett, mert a 2000 éve eljött Krisztus valósága volt benne meg tapasztalható. Meggyőződésem, hogy a reformáció azért válhatott az egész világot és az elmúlt 500 év történetét meghatározó folyamattá, mert teret adott Isten Szentlelkének, Krisztus újat teremtő akaratának. A reformáció vezéralakjainak lelki útkereséséből, vallomásaiból láthatjuk, hogy a döntő mozzanatok nem a külső cselekmények voltak, hanem a bennük megtörténő változás, a Szentlélek által munkált új élet és bizonyosság.

Az újjászületés bibliai, egyben egyetemes keresztyén érték. Az a meggyőződésem, hogy ebben a különleges és vissza nem hozható évben ennek a központi igazságnak is nagyon hangsúlyosnak kellene lenni. Lehetnek persze kétségeink afelől, hogy a jelen társadalma akar-e hallani erről a kétségtelenül egyházi, mélyen biblikus igazságról. Felmerülhet a kérdés: miként beszélhetünk a személyes lelki kincseinkről, a Szentírás mély igazságáról a rohanó emberek között. Van-e valós érdeklődés, fogékonyság a keresztyénség lényege iránt is, vagy csak a népszerű felszín, a könnyen megérthető és kevés befektetéssel járó értékek érdekesebbek? Érdekel-e valakit ma az, hogy önmagát teljesen megtagadva Isten újjászülő kegyelmét befogadja?

Azonban ha jobban megnézzük, az ezoterikus mozgalmak, a reinkarnáció gondolatának a terjedése és a népi-spirituális kezdeményezések (lásd pl. a Facebook sok-sok bejegyzését) ma is felemelik (egy egészen más tartalommal) az újjászületést és megpróbálják az emberek valós szükségleteit ezekkel a kitalációkkal betölteni. Mindez megerősítheti bennünk az evangélium hirdetésének krisztusi parancsát és aktualitását. Hiszem, hogy Krisztus újjászülő munkáját ma sem hagyja abba! „Az én Atyám mind ez ideig munkálkodik, én is munkálkodom.” Jn 5,17

Bár csak újat kezdene közöttünk társadalmunk széles rétegeiben az Isten 2017-ben is: Újjászülne sokakat a Lélek által! Új hívők, ezáltal megerősödő vagy új gyülekezetek jönnének létre! Hozzá igazodó új döntések, új kapcsolatok, új intézmények, új események, új versek, új énekek... új szolgálatok születhetnének meg, amik örömet, áldást és növekedést hozhatnak egyházi, közösségi életünkben.

A felülről való születés gondolata ugyanakkor nem emberi akaratomat és teljesítményeinket helyezi előtérbe. Istent állítja középre, arra a helyre, ahol neki lenni kell, hogy a tőle származó tevékenységeink igazán tartalmas, jó gyümölcsöket termőek lehessenek.

Mi, magyar baptisták is igazodni szeretnénk a Reformáció évfordulójához, és ehhez a meghatározó igazsághoz, ezért, az év legnagyobb szabású baptista eseményének, a Magyar Baptisták 4. Világtalálkozójának (Debrecen, 2017. augusztus 4–6.) is ezt a jelmondatot választottuk: **Valami új született!** Igeversként pedig Pál apostol szavait helyezzük előtérbe: „Ezért ha valaki Krisztusban van, új teremtes az: a régi elmúlt, és íme: új jött létre.” 2Kor 5,17

Várjuk, hogy Isten Szentlelke által valami új szülessen bennünk, közöttünk, körülöttünk 2017-ben! Imádkozunk és készséggel azon dolgozunk, hogy az év meghatározó eseményeiben, a különféle közös vagy egyházanként-gyülekezeteként zajló történéseiben Krisztus jelenvalóságát élhesse át minden résztvevő!

Papp János

TANÍTS MINKET, URUNK!*

A II. Helvét Hitvallás aktualitása

A II. Helvét Hitvallás, Bullinger Henrik zürichi reformátor megfogalmazásában 1566-ban látott napvilágot, és került konszenzusos elfogadásra a svájci kantonális egyházak által. Tavaly volt e fontos esemény 450 éves évfordulója. A magyarországi konfirmációs gyakorlat okán e hitvallás nálunk nem olyan ismert és népszerű – mint a Heidelbergi Káté –, de a református hitelvek és egyházszerveződés szempontjából annyira fontos, hogy ennek 1567-es debreceni elfogadását tekintjük a Magyarországi Református Egyház magalakulásának. Tehát a tavalyi egyetemes évforduló az idén egy magyar református évfordulóban folytatódik, amelynek kiemelkedő rendezvényére január 31-én került sor Debrecenben. (a szerkesztő)

A II. Helvét Hitvallás aktualitása az egyházban mindig a jézusi kérdés: „Ti kinek mondotok engem?” (Mk 8,29) A II. Helvét Hitvallás 16. századi aláírói ragaszkodtak a katolikus (egyetemes) hithez, ezért az óegyházi herézisek elítélésén túl inkább konszenzus szövegnek és nem egy felekezeti jelleg hangsúlyozásának tekinthetjük. A II. Helvét Hitvallás legfőbb jellegzetessége a helyes Írás értelmezés (hermeneutika), amelyet az I–II. fejezet tárgyal. Egyedülálló itt a szeretet szabályának (regula charitatis) kiemelése. A II. Helvét Hitvallás különbséget tesz a fő és mellékes dolgok közt, így pl. a liturgiai egyformaságot nem tekinti az egység kritériumának. A hit bizonyosságának erősítése még az olyan fejezetben is látható, mint a kiválasztás és predestináció tana (X. fejezet), a II. Helvét Hitvallás itt mellőzi az elvettetés kifejtését.

The actuality of the confession in the church is always the question of Jesus: “Who do you say that I am? (Mark 8,29) The subscriber pastors of the Second Helvetic Confession were devoted to the Catholic (universal) faith so besides the damnation of the heresies of the ancient church, the confession can be regarded a consensus script rather than an emphasis of a denominational statement. Its main characteristic is the right explanation of the Scripture (hermeneutics) which is expounded in chapters I. and II. It is very unique in mentioning the rule of love (regulacharitatis) along with the rule of faith. The Confession differentiates between the main and secondary items e. g. the liturgical uniformity is no criteria of the unity of the church. The strengthening of the certainty of faith can be seen in subjects like election and predestination (X. ch.). The Confession disregards election to eternal damnation.

A II. Helvét Hitvallást most is elsősorban a kerek évfordulók állítják az érdeklődés homlokterébe. Négy-százötven éve 1566-ban jelent meg latinul, majd ennek az évnek márciusában a szerző, Bullinger fordításában kiadták németül Heidelbergben és Zürichben is. Még ugyanebben az évben Béza fordításában francia nyelven is megjelent.¹ Alig egy év múlva, az 1567 február 24-én összeült Debreceni Zsinat is hitvallásként fogadta el, bár formálisan csak az 1929-es Budapesti Zsinat hivatkozik rá úgy, mint az egész magyarországi reformátusság hitvallására, a Heidelbergi Kátéval együtt.² Jövőre emlékezünk meg tehát a magyarországi elfogadás fél-évezredes évfordulójáról, amely 1881-ig egyházunk elnevezését is úgy határozta meg, mint „*helvét hitvallású evangélikus*” felekezetet. A kerek évfordulók gyakorlati haszna általában abban van, hogy – Simone Weil szavaival élve – megtanítanak vágyakozni az iránt, ami a mienk. A II. Helvét Hitvallás valóban annyira a mienk,

hogy számos korabeli magyar hitvallásunkat a Kátéval együtt teljesen kiszorította a használatból. Saját értékei mellett ennek bizonyára az is oka, hogy a 16. századi hazai hitvallásainkban olykor sajátosan keverednek a tanbéli kérdésekkel az olyan korhoz kötött liturgiai és egyházszervezeti elemek, amelyek felett már eljárt az idő.

1. A *confessio*, mint „norma normata” ma

Hitvallás szavunk, amely igei alakból módosul főnévvé, már etimológiájában is emlékeztet bennünket arra, hogy itt elsődlegesen egy élő aktusról van szó, ahol az egyház a krisztusi kérdésre felel: „*ti kinek mondotok*

* Ebben a rovatban csak lektorált tanulmányok jelennek meg.

engem?” (Mk 8,29). Az egyházban a személyes hangú *Credo* – a hiszek –, azonban mindig *confessio* is, azaz az egyház hitbeli konszenzusában született hitvallási tartalom. A konszenzus sohasem lehet a vélemények kompromisszuma, hanem csakis a közösen felismert igazság előtti meghódolás. A II. Helvét Hitvallás születése maga is igazolja ezt az összetartozást, hiszen Bullinger magán hitvallását és végrendeletét fogadták el közös hitvallásként a svájci szövetséges kantonok.

A helvét atyák jól látták, hogy a II. Helvét Hitvallás aktualitását nem az újszerűsége jelenti, hanem ellenkezőleg, az apostoli hittel való töretlen azonosság, a *successio fidei*. Ezért idézik szó szerint a bevezetésben a három császár által 380-ban kiadott *Cunctos populos* kezdetű ediktumot, amely Damasus pápa trinitárius hitvallását tekintti egyedül érvényes kritériumnak arra nézve, kiket tartanak katolikusnak és kik eretneknek. Ez nemcsak pragmatikus védekezés volt a szakadárság akkor hangoztatott vádjával szemben, hanem mély meggyőződés arra nézve, hogy hitvallás bármely korban csak a trinitárius középpont körül bővíthet a koncentrikus körök elve alapján. A hit lényegileg ma sem lehet más, mint az apostolok korában (2Pt 1,1), noha a kontextus, amelyben megszólal, a régítől eltérő mezőt ívelhet át.

A reformatori teológia azonban a II. Helvét Hitvallás, dogmatikai hagyományát a Szentírásnak alárendelve kritikusan értelmezte újra és egyedül a Szentírást tekintette *norma normans*-nak és a II. Helvét Hitvallás, tanbéli útmutatását csak a Szentírás tekintélye alatti *norma normata*-nak fogadta el. A II. Helvét Hitvallás ezt az elvet következetesen érvényesítette mind az óegyházi dogmák, mind a saját hitvallásalkotó munkájára nézve. A XI. krisztológiai artikulus pl. a hétből csak az első négy ökumenikus zsinat hitvallását tekintti mérvadónak. Saját tekintélyére nézve pedig az ismert alázatós kijelentést teszi: „Mindenki előtt pedig ünnepélyesen kijelentjük, hogy mindig nagyon készek vagyunk, ha bárki kívánja, mindazt, amit itt előadtunk, egyenként és összesen bővebben kifejteni, végül azoknak, akik Isten Igéjéből jobbra tanítanak, köszönetünk nyilvánításával engedni és hozzájuk igazodni az Úrban, akinek dicséret és dicsőség.”³

A helvét atyáknak ez a nyitottsága paradigmászerűen érvényesült a későbbi – főképp a 20. századi – református hitvallásokban. Meglepő módon ugyanis éppen a 20. században született sok új református hitvallás. Ösztönző hatást gyakorolt erre a folyamatra a Barmeni Hitvallás (1934), amely egy sajátos történelmi helyzetben érzékelte a *status confessionist*. A második világháború után született református konfessziók többnyire hivatkoznak is rá.⁴ Ennek a hitvalló erőnek természetesen megvan az a kísértése, hogy a *status confessionist* a krisztusi kérdés helyett a történelmi kairosz kérdésére szűkíti le és a II. Helvét Hitvallást a tiltakozással, vagy elhatárolódó nyilatkozatokkal azonosítja. A Református Világszövetség 20. századi története világosan jelzi ezt a dilemmát, ahol a II. Helvét hitvallásszerű nyilatkozatok többnyire társadalmi, politikai kérdésekben foglalnak állást.⁵ Nem sokat javított a fogalmi tisztázáson az sem, hogy a szociális problémák kérdéskörét később a *processus confessionis*

terminológiája alá sorolták.⁶ Szükséges ezért tisztázni, hogy az úton járó egyháznak nem minden elvi döntése, vagy elhatárolódása emelhető a II. Helvét Hitvallás rangjára, bármilyen széleskörű hitbeli konszenzus áll is a döntések hátterében. Történetileg az egyház hitvallásait az út mentén elhelyezett korláthoz hasonlíthatnánk, amely olyan végső határokat jelöl ki, amelyen túl már az egyház egyház volta válik kérdésessé. A II. Helvét Hitvallás elfogadásának aktusa önként vállalja ezeket a határokat, így válik közösségi normává, útmutatássá minden konfesszió. A *szün-hodosz*, a közös útkeresés tartja meg az egyházat a „*Lélek egységében*” és fordítva, a Lélek egysége vezeti a különböző nyelven megszólalókat „*egyező hitre*” és formálja Isten népét közös úton járó néppé.

A jobbra taníttatás nyitottsága így nyilvánvalóan sem nem egyéni önkény, sem nem relativizmus. Ebből a szempontból érdemes lenne megvizsgálni, hogy a lelkesíti eskünkben szereplő „*szimbolikus könyveinket... tiszteletben tartom*” mondat valóban kifejezi-e a *norma normata* értelmét. Tiszteletben tartani mások hitét és meggyőződését is kötelességünk, a magunk mércejéhez való igazodás pedig identitásunknak feltétele. A felekezeti identitás őrzése még nem egészségtelen konfesszionalizmus, csupán annak a tárgyilagos tudomásul vétele, hogy nincs keresztyénség általánosságban, mint ahogy nincs gyümölcs sem, csak alma, körte stb.⁷ Nem lehetünk egyszerre otthon minden tradícióban, mint ahogy személyes létünknek éppúgy vannak határai, mint közösségi hovatartozásunknak.

2. A II. Helvét Hitvallás hermeneutikai szerepe

Nagy Barna találóan nevezi hitvallásainkat a Szentírás első számú kommentárjának, amellyel szüntelen párbeszédet kell folytatnunk.⁸ A II. Helvét Hitvallás normatív szerepe ugyanis éppen az írásmagyarázat és az igehirdetés területén érvényesül. Az első két fejezet ennek alapelveit foglalja össze.

A Szentírás ószövetségi része tekintetében a reformáció egyházai döntést hoztak a kánonnal kapcsolatban is, amennyiben a LXX és Vulgata rendjétől az ún. Jabnei héber kánonhoz tértek vissza. A különbségtétel az elsődleges és másodlagos (apokrif) kanonikus könyvek között elvben nem volt ismeretlen a középkori egyházban sem, a gyakorlatban azonban elmosódtak a határok a kétféle irodalom között. Ennek a döntésnek pl. az olyan dogmatikai kérdések körüli vitákban volt jelentősége, mint a purgatórium, ill. a halottakért való könyörgés (2Makk 12,46). A *sola Scriptura* elvet tehát ezen a szűrőn kereszttül kellett értelmezni, vagyis „*vitás vallási kérdésekben ezekkel a könyvekkel nem szokás érvelni*” – írja Bullinger egy másik művében.⁹ Hozzátehetjük, hogy igehirdetés textusául sem alkalmazhatók ezek a szövegek, noha a 19. századig szerepeltek a bibliakiadásokban. A II. Helvét Hitvallás tételesen nem sorolja fel sem a kanonikus, sem az apokrif iratokat, eltérően pl. a Westminsteri Hitvallástól. Teológus olvasói azonban más forrásokból pontosan

ismerhették ezt a rendet, ezért egyetlen korabeli feljegyzés sem tesz említést a kánonnal kapcsolatos abususról.

Az írás principiumot a II. Helvét Hitvallás mégsem önmagában és öncélúan alkalmazza, hanem a hirdetett Igére nézve. A keresztyén írásmagyarázat is ennek a szolgálataiban áll. Noha az ígehirdetés nem azonos az írásmagyarázattal, tartalmilag mégsem szabad beszéd, hanem teljes egészében az Íráshoz és annak helyes értelmezéséhez van kötve. Ebben a tartalmi kapcsolatban értelmezhető egyedül a II. Helvét Hitvallás mehökkentően merész állítása: *praedicatio verbi Dei est Verbum Dei*. Ezért nyugodtan kijelenthetjük, hogy a reformáció alapvető felfedezése az ígehirdetés volt. Még az Írás helyes értelmezése sem a végcél, hanem csak eszköz ahhoz, hogy az élő Ige megszólaljon. Egyszerű hasonlattal élve, az Írás olyan, mint egy zenemű kottája. A hangszert megszólaltató művész hozzá van ugyan kötve a leírt jelekhez, de a hiteles interpretálás mégis az, amikor megszólal maga a mű. Az ígehirdetésnek ez a hallatlan felértékelése azonban éppúgy megfordíthatatlan állítás, mint az a jézusi ígéret, amelyre épül: „*aki titeket hallgat, engem hallgat*” (Lk 10,16). A jézusi küldés és felhatalmazás megfordíthatatlan iránya hatalmazza fel az ígehirdetőt, hogy az emberi beszédet úgy tekintse, mint amely Isten Igéjét hirdeti, de józan ésszel egyetlen ígehirdető sem mondhatja, hogy „*aki engem hallgat, az Krisztust hallgatja*.”

Egy olyan korban, amikor a szóbeli kommunikáció hátrányt szenved a vizualitással szemben, világosan kell látnunk, hogy itt kizárólag tartalmi kérdéssről van szó és nem a közlés metódusáról. Az, hogy kit és mit hirdet az egyház, az elsősorban nem módszer kérdése. A tartalmi kritériumnak kell alárendelni, ill. megfeleltetni azokat a formai, műfaji kifejezőmódokat, amellyel az alaki homiletika foglalkozik.

A II. Helvét Hitvallás szerzője tisztában volt azal, hogy a *sola Scriptura* formai alapelveit valójában hermeneutikai elvként kell felfogni, a teljes Szentírás és az önmagát magyarázó Írás összefüggésében.¹⁰ Ezért szentel külön fejezetet (II. f.) az Írás helyes magyarázatának kifejtésére. Kiemeli az eredeti nyelveken történő exegézis szükségességét (*hebraica et graeca veritas*), a kor és szövegtörténeti kontextus mérlegelését, valamint az egyes textusok tágabb bibliai teológiai kontextusba helyezését. Ez magyarázza, hogy a bibliai tudományok miért szerepelnek kiemelt helyen a protestáns lelkész-képzésben.

Bullinger az írásmagyarázat szabályainál egy másutt nem szereplő mércét is említ: a *regula fidei* mellett a *regula charitatis*-t. Ezt a ferences mozgalomban emlegetett elvet egyedülállóan alkalmazza az írásmagyarázatra, kiegészítve ezzel a Róma 12,6 klasszikus szabályát (*analogia tész pisleosz*). Nyilvánvalóan érzékeltette ezzel, hogy a hitviták gyakran figyelmen kívül hagyták ezt az elvet és a Szentírás szövege olyan fegyverré válhatott, amely már nem az igazságot védte, hanem az ellenfél megsebzését és megszégyenítését célozta. Ezért rendkívül aktuális üzenete a II. Helvét Hitvallásnak, hogy az igazsággal való szeretetlen vagdalkozás sehol sem szolgálja Isten dicsőségét és az emberek javát.

Fontos üzenete a II. Helvét Hitvallásnak, hogy az Írás egykori mondanivalója és a ma között nincs közvetlen (rövidzárlatos) kapcsolat, hanem az értelmezés egy történeti hermeneutikai körön mozog, ahol az egyház interpretáló tradícióját is komolyan kell venni. A *szent atyák magyarázatai*, valamint a *zsinatok* azonban nem kritika nélkül, hanem a *norma normans* autentikus tekintélye alatt veendő figyelembe. Ez a teológiatörténeti folyamatosság és mélység gyakori hiányossága protestáns teológiánknak. A dogma- és teológiatörténeti összefüggés az egyház időbeli katolicitására is kiterjed, ezért önkényesen nem léphetjük át a hagyomány kontinuitását. Az atyák nem elvetették a hagyományt, hanem kritikai dinamizmussal látták meg benne a folytatható, vagy éppen elvetendő elemeket. Igazat kell adnunk Ebelingnek: Az egyház története nem más, mint az interpretáció története. Isten Igéje a Szentírás magyarázásán keresztül mintegy „bele értelmezi magát a világba.”¹¹ Ezért a mai magyarázó sem kerülheti meg azoknak a társaságát, akik a maguk korában a megértésnek ugyanazt az útját járták végig, amelyet most nekünk kell.

3. A II. Helvét Hitvallás lelkigondozói vonásai

Másik hitvallásunkról, a Heidelbergi Kátéről közzismert vigasztaló jellege és az a cél, hogy a hit személyes lelki hasznát is kidomborítja. A II. Helvét Hitvallás műfajánál fogva is tárgyilagos, leíró hangvételű, amely az egészséges tanítást kívánja kifejtetni. A szövegen mégis átragyog egy olyan törekvés, amely a hit és bizonyosság útjából szeretné elvenni azokat az akadályokat, amelyek a hitet megingatják, vagy elbizonytalanítják. Ez a gyakorlati apologetikus jelleg különösen két témakörben szembetűnő: az isteni kiválasztás és a gondviselés tárgyalásánál.

A X. fejezet egyértelműen mutatja, hogy Bullinger számára a kiválasztás és a predestináció hittétele kizárólag a hit és reménység megerősítése, valamint a felesleges és kíváncsiskodó kérdések elutasítása. Így pl. teljesen hiányzik belőle a kálvini *horribile decretum*, a kárhozatra rendelés említése is. Hangsúlyos viszont, hogy Krisztustól független predestinációs tan nem létezik, tehát a *kegyelmi kiválasztás* a kegyelemtan része. Ez így van Kálvinnál is és csak a protestáns ortodoxiában válik az istentan részévé.¹² A II. Helvét Hitvallás párhuzamosan tárgyalja az *electio ad munus*-ot tehát a bizonyos célra és szolgálatra való kiválasztást az üdvösségre való elrendeléssel. Ez a kijelentéstörténeti sorrend támasztja alá, hogy az az Isten, aki Izrael és az Ő szolgálai kiválasztásában mutatja meg szabad és szuverén hatalmát, ugyanúgy „*akarátának jókedve szerint*” fogad minket fiaivá a Jézus Krisztusban (Ef 1,4 kk). Ez az isteni döntés tesz bizonyossá bennünket a magunk üdvössége felől, de egyben minden döntést ki is vesz a kezünkől másokkal kapcsolatban, hiszen „*mindenkire nézve jó reménységgel kell lennünk és senkit sem szabad vakmerően az elvetettek közé számlálnunk*.” Ez a szemlélet még egyszer hang-

súlyossá válik az ekléziológiai részben (XVII. fejezet). Mert egyrészt igaz ugyan, hogy „nem mindenki az egyházból való, aki az egyházban van”, másrészt azonban a meg gondolatlan és idő előtti gyomlálás mérhetetlen kárt is okozhat Isten egyházának.

Ezek az óvatosságra intő szavak jelzik, hogy az egyházfegyelem a református egyházakban ambivalens módon érvényesült. Vagy „emberek bántó elnyomásához és morálisan, vagy etikailag rigorózus rendszabályok érvényesítéséhez vezetett”, vagy az ettől való félelem miatt meg is szűnt.¹³ Ezért helyénvaló magát az egyházfegyelmet olyan lelkigondozásként tekinteni, amelyről a Mt 18-ban olvasunk. Itt a sajátos fegyelmi részt (15–20 v.) két példázat veszi körbe. Az eltévedt juh (11–14 v.) példázata azt a pásztort felelősséget hangsúlyozza, amely az egyetlen egyért is kész mindent megtenni. A fejezetet a gonosz szolgáról szóló példázat zárja (31–35 v.), akinek ugyan nagy adósságot engedtek el, ő azonban kicsinyes végrehajtója lesz szolgatársa adósságának. A két példázat közé zárt tanítás az egyházfegyelemtől meghatározza azt a lelkületet, ahogyan az egyik bűnös embernek viszonyulnia kell a másik bűnös emberhez.¹⁴

A II. Helvét Hitvallás meglepő őszinteséggel fogalmazza meg, hogy az eleve elrendelés tana „veszedelmes kísértést” is hordoz magában. Egyrészt a könnyelmű elbizakodást, amely az intést és a tanítást hiábavalónak tartja, másrészt a kétséget, hogy vajon ki vagyunk-e választva. „Krisztus tehát az a tükrő, amelyben eleve elrendelésünket szemléljük. Ha közösségünk van Krisztussal és Ő igaz hitben a mienk, mi pedig az övéi vagyunk, akkor elég világos és erős bizonyosságunk lesz arról, hogy be vagyunk írva az élet könyvébe (X. f.).

Hasonlóképpen válaszolja meg a teodícea kérdését is, hogy vajon Isten mennyiben oka a rossznak (VIII. f.). A választ Augustinus Enchiridion című művéből idézi: „Titokzatos és kibeszélhetetlen módon nem történik az ő akaratán kívül az sem, ami az ő akarata ellen történik. És nem történnek meg, ha nem hagyják, hogy megtörténjenek. És nem akaratlanul engedi meg, hanem akarva. És jó létre nem hagyják, hogy megtörténjenek a rossz, ha mint mindenható nem tudna a rosszból is jót kihozni.” Az ágostoni és reformátori szemlélet kizárta a jó és rossz dualizmusát és mindent Isten atyai kezéből fogadott el (Heidelbergi Káté 27. kérdés–felelet).

4. A fő dolgokban egység, a mellékeseiben szabadság, mindenekben szeretet

Ezt a Melanchtonnak tulajdonított, ám feltehetően jóval régebbi elvet, amely a rend, egység és szabadság kapcsolatát fejezi ki, megtaláljuk már a II. Helvét Hitvallás előszavában is. Miközben a helvét atyák elhatárolódnak mindenféle szektától és eretnekségtől, „szeretettel ölelik magukhoz” mindazokat, akikkel a keresztyén igazságban egyek, még ha a „kifejezésekben és a tanítás magyarázatának módjában, valamint a szertartásokban és rendtartásokban” különbségek vannak is a helyi egyházak közt. A szertartások dolgában még konkrétabban is fogalmaz

a II. Helvét Hitvallás XVII. fejezete: „Az egyház egysége nem külső szertartásokban áll.” Ez a megfogalmazás két korabeli hatással szemben is próbálta védeni a gyülekezetek szabadságát. Egyrészt a középkori egyház istentiszteletet és kegyességet szabályozó rendjével három fejezet is foglalkozik (XXIII. XXIV. XXVII.). Bár a rítusok pedagógiai hasznát nem vitatják, bennük mégis a keresztyén szabadság és nagykorúság korlátját látják, amely visszatérés lenne az ószövetségi legalizmushoz (XXVII. f. bevezetés). A hivatkozott bibliai analógia a jeruzsálemi zsinat (ApCsel 15,28 kk), amely nem akart a pogány keresztyénekre felesleges rituális terheket rakni. A középkori szertartási hagyományhoz ezen túl egy formális látszatkegyesség és számos babonás elem is kapcsolódott, amelytől meg kellett tisztítani az istentiszteletet.¹⁵

Ezen kívül magán a reformátori irányzatban belül is jelentkeztek olyan kihívások, amelyekre válaszolni kellett. Az egyik az ún. *adiaforon* vita volt, amely a lutheránus teológiában jelent meg a képek templomi használatát illetően. A II. Helvét Hitvallás, Kálvinnal egybehangzóan úgy látja, hogy amikor a látszólag közömbös dolgok a hit megvallásával kerülnek kapcsolatba (*in status confessionis*), akkor ezek megszűnnek közömbös dolgok lenni. Minthogy a II. parancsolat (a református számozás szerint) egyértelmű tiltást tartalmaz, a képek istentiszteleti használata nem adiaforon többé (lásd XXVII. f. *Közömbös dolgok*).¹⁶ A képtiltalom újraértelmezésének ma különös aktualitást ad, a modern vizuális kultúra és médiaetika.¹⁷

Legalább ilyen erőteljes védekezést válthatott ki a berniek erőteljes liturgiai igénye is, amivel szemben a II. Helvét Hitvallás a helyi szertartások jogosságát hangsúlyozza. „Manapság is, bár egyházainkban különböző szertartásaink vannak az úrvacsora kiszolgáltatására és egynehány más dologra nézve, tanításban és hitben mégsem különbözünk egymástól.” Az egyszerűség, az illő és ékes rend hangsúlyozása azonban nem egy széteső kongregacionalista liturgiai gyakorlat mellett érvel, hanem csupán attól óv, hogy ezek a kérdések előtérbe kerüljenek a tanbéli egységgel szemben.¹⁸ A 16. század második felére már világossá vált, hogy a reformáció egyházait nemcsak a külső támadások, hanem a belső szakadások is veszélyeztetik. A II. Helvét Hitvallás I–XXI fejezete világosan megfogalmazza a tanbéli egységnek azt a fő vonulatát, amelyhez képest a szertartási és szervezeti kérdések másodlagosak. Valójában a magyarországi gyakorlat is ezt igazolja: A magyar reformátusok 1567 után sem szolgáiban másolták le a helvét mintát sem az egyházszervezet, sem a liturgia vonatkozásában. Történelmi adottságaink egyébként akadályozták is, hogy 1881 előtt egy szervezetileg és szertartásilag egységes református egyházzal beszéljünk, a spirituális összetartozást azonban soha senki nem vonta kétségbe.

Félre értenénk azonban ezt a szabadságot, ha a szertartási sokféleséget úgy fogná fel, hogy maga az istentisztelet adiaforon. Ennek két alapvető eleme, az Ige hirdetése és a sákramentumok kiszolgáltatása a Krisztus nyilvános segítségül hívásával együtt egyenesen

az igaz egyház ismertető jegyeit jelentik (*notae*, vagy *signa ecclesiae*). (XVII. f.) Az egyházat nem szociális, vagy kulturális tevékenységről lehet felismerni, hanem istentiszteletéről. A kultusz egyik eleme sem közömbös a II. Helvét Hitvallás számára, noha meglepő szabadsággal és tágassággal beszél a látható egyház határain kívüli egyházról is. „Mindemellett a felsorolt jegyekkel nem szorítjuk olyan szűk körre az egyházat, hogy tanításunkkal kizárjuk belőle akár azokat, akik nem élnek a sákramentumokkal (különösen, ha ennek külső akadályai vannak) ...akár azokat, akikben néha megfogyatkozik a hit, de nem alszik ki, vagy nem szűnik meg egészen, akár azokat, akikben gyarlóságból való bűnök és tévelygések találhatók.” (XVII. f.) Elgondolkoztató inkluzivitás ez minden olyan törekvéssel szemben, amely megpróbálja pl. az ún. népegyházzal szemben az „igazi egyházat” „szűk körre szorítani.” A II. Helvét Hitvallás még a kihaltak látszó egyház esetében is a „láthatatlan egyházra” hivatkozik, azért „mert a mi szemünk elől el van rejtve, egyedül az Isten előtt ismeretes, és mint ilyen, gyakran kivonja magát az emberi megítélés alól.” Ma különösképpen szükséges, hogy először higgyük hitvallásaink szerint „az egy szent egyetemes és apostoli egyházat” és innen érkezünk meg ahhoz a látható valósághoz, amelyben néha sok minden kihaltak látszik. A statisztikai valóság felől nehéz az egyház hitbeli valóságát értelmezni, ez már a reformáció korában is csak fordított sorrendben érvényesülhetett.

5. Szükség van-e egy új magyar református hitvallásra?

A huszadik századi hitvallások nagy száma abból a felismerésből adódik, hogy korunk kihívásaira számos egyház nem találta alkalmas feleletnek a régi konfessziókat. A fiatal egyházak esetében ez sokszor önállóságuk és emancipációjuk dokumentálása is.¹⁹ Európa számos régi református régiójában – így pl. a II. Helvét Hitvallás szülőhazájában –, nem keletkeztek új hitvallások, noha a régiek már sokszor „emlékké sorvadtak”.²⁰ Magyarország ebből a szempontból kivételnek tekinthető, hiszen a két 16. századi hitvallására úgy tekint, mint egy olyan élő klasszikus forrásra, amelynek újra interpretálása fontos impulzusokat ad a mai teológiai gondolkodáshoz. Amint az irodalom, zeneművészet klasszikusai sem „mennek ki a divatból”, úgy a II. Helvét Hitvallásnak az értékei is időtállóan bizonyultak. A magyar reformátusok felfogása ebben a vonatkozásban igen közel áll a lutheránus hagyományhoz, amely 16. századi hitvallásait alapvető iránymutatásnak tartja. Ennek megfelelően komoly igény nem jelentkezett új magyar református hitvallás létrehozására.

Komoly terminológiai zavart jelentett ugyanakkor a *hitvalló egyház* olyan helytelen használata, amely a *népegyház* ellentét párjaként fogta ezt fel. A szóhasználatnak nem volt igazán köze a német *Bekennende Kirche*-hez, mivel emlegetői csupán arra gondoltak, hogy a névleges egyháztagságtól kellene eljutni az öntudatos hitvalló egyháztagságig. Erre egyébként 1947-ben történt utoljára kí-

sérlet zsinati határozat alapján, amikor az egyház híveitől írásbeli egyháztagsági nyilatkozatot és egy nyilvános fogadalomtételt kért. A fordulat éve előtt ez lehetett volna egy olyan számbavétele egyháztagsajainknak, amelyre egy önfenntartó egyházi élet épülhetett volna. Az ötvenes évek megrostáltatása azonban megmutatta, hogy ez a nyilatkozat sok esetben csak papírforma maradt.

Barmen ihletésében született ugyan Hitvalló Nyilatkozat 1955-ben, az ismert politikai viszonyok közt azonban egy hozzá való széles körű csatlakozás nem volt lehetséges.

Amint azt korábban már jeleztük, az egyház konszenzusában megfogalmazódó konkrét hitbeli döntések és iránymutatások nem minden esetben igénylik a II. Helvét Hitvallás rangját. Egyházunkban több ilyen zsinati tanítás is létezik, sajnos ezek időben is elszórtan jelentek meg az egyházi sajtóban, ezért követésük nehézkes. Szükséges lenne egy honlapon összegyűjtve hozzáférhetővé tenni ezeket. A zsinat, nevének etimológiájából eredően is a közös út keresése (*szün-hodosz*). Isten mai úton járó népe (*communio viatorum*) megtanulhatja a hitvalló elődöktől, mit jelent Isten „jó, kedves és tökéletes akarátának megvizsgálása” (Róm 12,2) és annak követése a jobbra tanítatás nyitottságával.

Szűcs Ferenc

JEGYZETEK

- 1 Arthur C. Cochrane, *Reformed Confessions of the Sixteenth Century*, John Knox Press, Louisville, Ky 2003. 221.
- 2 Zoványi Jenő: *Magyarországi protestáns egyháztörténeti lexikon* (Szerk. Dr. Ladányi Sándor) MRE Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, Budapest, 1977. 105.
- 3 *A Magyarországi Református Egyház Hitvallási Iratai, I A Heidelbergi Káté, II A Második Helvét Hitvallás*, A MRE Egyetemes Konventjének Sajtóosztálya, Budapest, 1954. 145–146.
- 4 Eberhard Busch, *Református Egy felekezet arcultata*, Kálvin Kiadó, Budapest, 2008. 30–31.
- 5 Joachim Gurt, Status Confessionis, The Witness of a Confessing Church, *Reformed World* Vol. 37. (1983) 8. 301–308.
- 6 Bölskei Gusztáv, Konszenzuseresés és hitvallásos helyzet, *THÉMA* 2000/2–3. 17–18.
- 7 Dr. Victor János: *Református Hiszekegy*, Traktátus Kiadás, Budapest, é. n. V.
- 8 Nagy Barna: Bevezetés a II. Helvét Hitvalláshoz, *A Magyarországi Református Egyház Hitvallási Iratai* 103.
- 9 Bullinger, Heinrich: *A keresztyén vallás summája*, Limache VI. Zürich, Tillinger, Szentendre, 1997. 14.
- 10 Pákozdy László Márton: Szentírás – tradíció – tradíciók, *Theol. Szemle* VI. (1963) 3–4. 79.
- 11 Gerhard Ebeling: Az egyháztörténet, mint a Szentírás értelmezésének története, in: Fabiny Tibor (szerk.) *Értelmezéstörténet, mint egyháztörténet*, Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1994. 22.
- 12 Bruce Gordon: *The Swiss Reformation*, Manchester University Press, Manchester, 2002. 184.
- 13 Eberhard Busch i. m. 112.
- 14 Szűcs Ferenc: *Hitvallásismeret*, KRE Hittudományi Kar, Budapest, 2007. 119.
- 15 Jack Rogers, *Presbyterian Creeds, A Guideto the Book of Confessions*, John Knox Press, Louisville, KY. 1991. 128.
- 16 A képekről lásd E. Busch i. m. 129–143.
- 17 Jacques Ellul, *The Humiliation of the Word*, William Eerdman P.C. Grand Rapids Mich. 1988. 1–47.
- 18 Jack Rogers i. m. 126.
- 19 E. Busch i. m. 32.
- 20 I. m. 30.

Igazán hiszen-é?

Úrvacsorai kérdéseink valós (azaz gyónó) funkcióját és történetét is régóta vastag feledés borítja. 1985-ös és 1998-as Istentiszteleti rendtartásunk alkotói mellőzték az alapkutatást, a filológiai tisztázást, pedig ugyanakkor az illető kor teológiatörténeti és kritikai áttekintése elkezdődött a *Studia et Acta* köteteiben. Szükségszerűen elvétésekre és téves értelmezésre vezetett a hiányos feltárás. Az elhanyagolt és torzult liturgikus helyzetet körvonalazza az alábbi néhány szemelvény, nevezetesen a kérdések nyomtatásban megjelent változatai (1819, 1866, 1916, 1921). Ezekhez járul néhány kéziratos változat (1671-ből, 1787. és 1800 közötti időből). Eközben új és jellemző teológiai hangsúlyok is fölbukkantak. Szaporodtak a szavak és kérdések. A 20. században nehezen kezdődött el, meg is feneklett a szemléleti megújulás, az élő vizekhez visszakanyarodás és eszmélés. Ennek érzékeltetésére a Melius Juhász Pétertől megmásítva idézett kérdéseket is idéznünk kell, illetve ezek hagyományának részleges folytatódását a 19. század előtti öröklött ágendákban.

A unique feature of the Hungarian Reformed order of celebration of the Lord Supper is, that the questioning from the Saturday evensong of the Calvinist Pfalz – as to confession of sins of men, redeeming act of God, and thankful life of those being saved – became transposed to the Sunday morning service between the sermon, and the communion. Later the meaning was lost, and the questioning tended to be complicated and elongated. See details in my earlier study in *Theologiai Szemle* 2015/2. Further details are quoted here from liturgy books published in 1819, 1866, 1916, 1921; and manuscripts dated from 1671, than between 1787. and 1800. These are connected with and involves as well complex theological problems. The number of the probation question was raised from three to four, even six and also tended to duplicate examination imbedded into the rite of confirmation. Renewal of liturgical thinking and theology is vital today for the future of the Reformed Church in Hungary. So we have to distinguish between original confessional function of elements of service and later mixed up addition from the era of rationalistic, liberal and revivalist ideas. To compare the degree of alterations we also have to consider the original 16th century questions by Péter Juhász Melius and their partial survival up to the end of the 18th century.

„[...Mi] Keresztyének a' Kristusra nézve tartozó Idvességés hitünk ellen, csak hunyorítással is soha semmi határozást nem tehetünk, hanem csak némelly vallási szent czélra illő czerimoniákra tartozhatnak a' Változások idő jártával is. [...] A' Lelki Tanítóknak tehát kötelességek, hogy az Úr Vacsorája ki szolgáltatásakor tudják meg az avval élőttől hogy valóba a' Krisztusba, mint a' bűnösök meg váltojába igazán hiszené?”

Péli Nagy András (1752–1830) nagyalakú (ívrét) magánkiadványában¹ olvassuk ezt az intelmet a 6. lapon. A szerző a Barsi Tractus (egyházmegye) kurátora volt 1790-től haláláig, ugyanakkor több megye táblabírája. Nézetének és foglalkozásának megfelelően alakította csűrös-csavarosra a hazai reformátusság gyakorlatában a 16. század második felétől szokásos úrvacsorai kérdéseket, amint alább olvassuk. *Szent célra illő czerimoniának* nevezi azt, amit az úrvacsoráztató egyházi szolgának kérdeznie kell.

Bemutattam korábban a kérdések eredeti és valóságos gyónó rendeltetését, majd ennek elfeledését és félre magyarázását.² A funkciójukat veszített változatok kialakulása és elterjedt használatuk által mintegy a bűnbánat szentségévé torzult a magyar református úrvacsorás szertartás értelmezése és gyakorlata ahelyett, hogy hálaadó örvendezés, megbocsátás és feloldozás volna. Vázoltam,

honnan hová jutottunk. Utalnom kellett arra is, hogy még vannak példák a fontosabb 17–20. századi változatok mellett további torzulásokra. Ezekből válogatok most. Aggódva. Telik-e szemléletváltásra (vagy a mostanában emlegetett paradigmaváltásra) egyházunk jelen állapotában és teológiai eszmélődésünkben? Félmegoldások, hanyagolás és üres okoskodás (ha nem fontoskodás) után ez bizony nem könnyű sikerrel kecsegtető elvárás. Égető gond a szentség kérdésének elméleti, kizárólag értelmi megközelítése, így hitvallásaink egyes szakaszainak betű szerinti, és nem korhoz kötött értelmezése, döntő érvként. Mentségül közönyünkre. Szintén aggasztó az elharapózott liturgiai fegyelmezetlenség, és a teológiai zűrzavar. Ezen nem javít, sőt az úrvacsorai kérdéseken sem, az alábbiakhoz hasonló toldozás-foldozás. Pedig huzamosan ezt próbálgatták eleink a 19. század óta, hol racionalista, hol liberális, hol egyenesen agnosztikus meg hitetlen, vagy dogmatikus kegyességi felfogásban.

Kis lépés ugyan a helyes irány keresésében, de elhanyagolhatatlan a visszatekintés, és a filológiai akribia.

1

Hitvalló nyilatkozat kikérdezése az első példánk. Ez körülbelül olyas megnyilatkozás, nemes célja és elkötele-

zettsége dacára, mint a jól betanított konfirmáló vizsgája, aki bemagolja azt a kérdést és feleletet, illendően és hibátlanul el is mondja, amelyet rá osztott lelkésze a konfirmációs oktatás során. Mennyire lehet ez életre szóló döntés fedezete konfirmáció után is? Mert ha az, vajon miért kell minden úrvacsorás szertartáson a hitre rákérdezni? Benne rejlik a kényszerítő szükségben, hiába kerülgetnénk, hogy önmagában a megkeresztelt állapot nem jelent vagy gerjeszt hitet, hívó elkötelezettséget. Erre több válasz született a reformáció százada óta, de a kérdés nem dőlt el.

Ünnepélyes fogadalmat azonban különféle polgári és állami szertartások is megkövetelnek, ez nem szorítkozik az ószövetségi időkre vagy keleti vallásokra. Vállalását nem szabad lebecsülnünk, nem vállalhatunk szélsőséges nézeteket sem, amelyek megtagadnak és tiltanak mindenféle esküvést, vagy ahhoz sorolható fogadalmat.

Van a szertartási tennivalóknak olyan vetülete, hogy az elhangzó részeket nem elég minél szabatosabb megfogalmazásban elkészíteni, jóváhagyni és kötelezni. A nyelvi megoldás alkalmasságát is meg kellene próbálni. Tanulságos hangosan olvasni az alábbi kérdés–feleleteket és meghallgatni nagy templomtérben. Aki jól akarja Péli Nagy András mondatfűzését követni, jobb megtanulnia a szöveget, mert egyszeri hallás után megérteni, sőt követni sem könnyű, fejből mondani vagy felolvasni sem. Jellemzi ezt a fajta fogalmazást a mondatok közbeszúrásokkal bonyolított szerkezete, amelyben az állítmány valahol a kérdés vége felé hangzik el. Így a második kérdés szerint arra az állításra kellene felelnie a megkérdezett személynek és gyülekezetnek, hogy hiszi-e hogy (itt előbb három feltétel következik a bűn megvallásáról, megbánásáról, elhagyásáról) bűneiért Jézus (akinek a megváltó tetteire és áldozatára vonatkozó összetett mondatot is beékel a kérdező) eleget tett?

Nyilvánvaló veszély, hogy konfirmációs pótvizsgává korcsosulhat a megpróbálás az elvárt hitvalló nyilatkozat alakjában. Igaz hitet, és ennek nyilvános megvallását várja. Válaszra kötelezett az úrvacsorázó, kikérdezésre az úrvacsoráztató, az evangélium szolgálja. Újabb változatként bukkan itt föl a Tiszáninnen 1814-ben elfogadott (először négyre szaporított) kérdésekhez képest, csaknem ugyanabban az időben.³ De az utolsó javasolt kérdés–felet a Dunántúlon nem fogadalm. Később majd láthatjuk, hogy ez a fajta módosítás bizonyos kéziratos változatokban terjedt, feltehetően már korábban és szélesebb körben is, és így természetesen prédikátoraink mindennapos gyakorlatában általános lehetett. Ez magában magyarázza azt, hogy miért volt annyira vontatott az első hivatalosnak és kivétel nélkülinek szánt rendtartás létrejötte, majd elfogadása a 20. század első felében. Mert a 18. század óta ismétlődő törekvéseket – Újfalvi Imre az egységes liturgia követelményét már 1602-ben megfogalmazta –, végül csak 1930-tól sikerült hivatalosan elfogadtatni és bevezetni.

Tehát az úrvacsorázó igazán hívó voltának minél pontosabb kikérdezése érdekében Péli Nagy András 1819-

ben átfogalmazta és újraértelmezte, majd a Dunántúli Egyházkerület közgyűlése elé terjesztette a következő négy kérdést⁴ (eredeti helyesírása szerint idézem):

1^o Hiszed e' oh bűnös Lélek! Hogy az Ádám el esésével, ama szentséghez 's ártatlansághoz köttetett boldogságra vezérő Just, mellybe Ádám teremtetett, mind Ő, mind Te, mint már annak bűnbe fogantatott maradéka, elvesztetted, és ezért 's életedbe véghez vitt gonosz cselekedeteidért kárhozatot is érdemlesz?

2^o Hiszed e' hogy az Istennek Fia az Úr Jesus Krisztus a' bűnös emberi Nemzetnek meg váltója, a' kereszt fán véghez vitt egyszeri tökéletes 's tiszta szeretettel tellyes Áldozatyaival 's halálával, a' Te bűneidért is, ha azokat az Isten színe előtt igazán meg vallod, szíved szerint meg bánod, 's azokat a' Szent Lélek segítségül hívásával el hagyni tökéletes igyekezeted lévén el is hagyod, az Isten igazságának örök Idvességedre, eleget tett?

3^o Hiszed e' hogy a Krisztus fel támadásával 's mennybe lett menetelével, neked is, a' meg boldogultaknak Seregei között, Örökös boldog hajlékot készített, mind Lelkedre mind avval egyesülendő fel támadandó dicsősséges Testedre nézve?

4^o Hiszed e' hogy a' Krisztus illy Idvességes hitnek erősítésére, 's halálának e' végből lett háládatos emlékeztére szolgáltatya ki maig is a' maga Evangéliumi szolgálai által az Úr Vacsoráját?

Egyértelműen megfogalmazta 1636-ban a kérdezőtetés rendeltetését Samarjai Máté János, mielőtt közölte a gyónó imádságot és feloldozást: „a' Szentségnek vétele előtt közönségessen [azaz nyilvános szertartáson és közösségben] gyontattuk, és imádkoztattuk” a híveket.⁵ Az imádkozás más példája is meggondolkoztató. Alább idézem legifjabb Száki János 1671-ben összeírt könyvecskéjéből⁶ a három gyónó kérdést. Az ő összeválogatott példáiból a középkori eredetű *confessio generalis* sem hiányzik,⁷ többé Milotai Nyilas István szövegváltozata szerint, kezdete azonban így hangzik: „Gyónom tenéked kegyelmes Istenem [...] vagyok bűnös szent Felségednek előtt, vak-ságomban, hitetlenségemben, békételenségemben, te benned való kétséges voltomban, régi nagy sok bálványimádságomban...” Ez a kézirat azért különösen érdekes, mert a samarjai (felső-dunamelléki, csallóköz-mátyusföldi) egyházkerület püspöke volt a legidősebb Szenci Száki János 1656. és 1675. között. Azonos nevű fia nem lehetett a leíró, őt református hitéért 1672-ben megégették Komárom piacán, így 1671-ben nem lehetett ifjú lelkész. De lehetett az ő fia a legifjabb Száki János, aki ágendát írt össze, akkor Moson ifjú helvét hitvallású lelkésze volt. Azért nem a legidősebb Száki János Ferenc fia lehetett a legifjabb atya, aki Hollandiában szerzett teológiai doktorátust, mert Ferenc Kassalban telepedett le, és még 1694-ben is ott élt. Ez a kézirat tehát a Dunántúl jellemző szertartási gyakorlatára vet világosságot.

Az elhibázott 19. századi jószándék meg a kevésbé sikerült megfogalmazás mellett azt is látnunk kell, hogy

Péli Nagy András fölvetésének vannak pozitív vonásai. Például az, hogy az úrvacsorát nem mi szolgáltatjuk ki, nem az egyház, hanem maga Krisztus.

2

Komáromi Csipkés György szertartási *Formulái* (1653)⁸ kézírásos sokszorosításban terjedtek. Latin rubrikák járultak a liturgus tennivalóihoz, az elmondandó példaszöveghez. Ugyanezt a megoldást követte Zoványi Pipiske György kánonokkal együtt kiadott Ágendája (1733),⁹ és a kézírásban terjedő szertartási segédletek ezeket vegyítették a többi nyomtatásban megjelent szertartási rend lemásolt részleteihez. Még a 19. század első felében is általános gyakorlatnak számított, hogy a lelkési pályára készülő ifjak kézíratos imádság-gyűjteményt és ágendákat másoltak. Olyankor is ezt tették, ha szereztek nyomtatott ágendákat. Korábban ezt a diktátumok és kollációk oldották meg a kollégiumi nevelés keretei között.

Helyesírásából is következően a 18. század második felében keletkezett az alábbi két Sárospatakon megőrzött kézíratos változat, amelynek bizonyíték volt korábbi, ma már ismeretlen előzményei. Sajnálatos, hogy egyiket sem köthetjük sem személyhez, sem helységhez.¹⁰ Folytatták azt a kézírásos gyakorlatot, amelyet a Komáromi Csipkés György szerkesztményével (és másokéval) kapcsolatosan ismerünk.

Címtelenül, hely és idő megjelölése nélkül összemásolt ágendagyűjteményből való az első kézíratos példánk.¹¹ Megígéri a szokásos három kérdést a pap (vagy az összeállító), de közben kérdeznivalói szaporodnak. A feleletet a fungens a maga nevében mindegyik kérdés után hozzáteszi. Ez sem volt kivétel nélkül elterjedt gyakorlat. Illetve ott is előfordulhatott, ahol ezt a leíró nem jelölte. A kéziratosság szokásai szerint a feleletet (responsum) ismétléskor nem írja le a teljesen, csupán jelzi a folytatást. Jellemző a személyenkénti felelés kötelezése. Péli Nagy András csak a kérdező köteletségét emlegette, a szent cselekmény megbecsülése miatt. Ebben a kézíratos változatban az utolsó felelet ígér, de nem fogad. Szó szerint idézem a kéziratot, eredeti helyesírással, de jelölés nélkül pótlom a kézírásban helyenként hiányzó ékezeteket és középpontozást, és a ma már nem szokásos rövidítéseket feloldom.

Vagy három Idvességes kérdéseket terjeszték elötökben, mellyre kiki maga személyiben tartozik meg felelni, és aszt mondani: Én hiszem és vallom.

I. *Azért azt kérdem: Hisziteké, hogy az Istentül, igasságban, szentségben és ártatlanságban teremtett volt az ember, de az ördög tsalárdsága miatt, örök halálban és kárhozatban esett?*

R. Hiszem & Én is hiszem és vallom.

II. *Hisziteké, hogy az Úr Isten sz. Fiát a' testben elbotsátotta érettek; és annak egyszeri áldozattával a' keresztfán lett halálval, a' bünt, a' halált, ördögöt, poklot, kárhozatot úgy meg rontotta, azoknak*

erejeket hatalmokat úgy el vette, hogy ezek többé kárhoztatástokra nem árthatnak?

R. Hiszem & Én is azt hiszem és vallom.

III. *Hisziteké, hogy e' mulandó életnek utána, mikor az ítélet léssen, fel támasztja Isten, ati testeiteket a' földnek porából, és Lelkeiteket testeitekkel egyessítvén, bé viszen titeket testestül, Lelkestül, az örökké való boldogságban?*

R. Hiszem & Én is &

IV. *Hisziteké, hogy sz(ent) Élet nélkül, senki nem láthattya az Vrat?*

R. Hiszem & Én is &

V. *Igíritek é hát magatokat, hogy ennek utána Isten kegyelme által, szent Életet igyekeztek élni?*

Én Isten kegyelme által arra ígírem magamat.

A két kézirat keltezésben segítség, hogy a másikat mikor iktatta Sárospatakon a könyvtár állományába a kollégium azidei rendes diákkönyvtárosa, Ádám István. A leltári beírás 1813-ban történt.¹² A kolligátum ennél akár évtizedekkel korábbi, mert valószínűleg vagy a másoló és használó halála után adta a könyvtárnak családtagja, örököse, vagy ha ő maga, akkor ezt idősebb korában tehette. Tartalmaz a gyűjtemény 17. századi kézíratos másolatokat is más kezek írásával. Ebből szintén az következik, hogy az eredeti, amelyről a már nem gyónó, hanem hitvalló kérdések másolata készült, bizonyíték 18. századi, esetleg még korábbi. Sem a másoló személyéről, sem a másolás helyéről nincs adatunk. Az is kiderül a *Formula administrationis Sacrae Coenae* című kéziratból (ez a cím is emlékeztet Komáromi Csipkés munkájára),¹³ hogy a gyónás és feloldozás még ekkor is a szószéken történt, a prédikáció után. Majd csak ezt elvégezve szállt le és vonult a prédikátor az úrasztalához, hogy ott folytassa a valóban úrvacsorás szertartást segedelemkéreccsel, a szereztetési igékkel, valamint a jegyek megáldásával. Szertartásunknak ez a rendje a Dunántúlon is csak 1790. után változott meg, kerületi rendelkezés nyomán, mikor már a teljes szertartás az úrasztala mellett történt. Úgy látszik, az ország egyes részein (így például Patak vonzáskörzetében) ez még ennél is jóval később módosult.

Ezt a kéziratot is szó szerint közlöm, mint az előzőt. Az eddig fölbukkant változatok között ebben szaporodott hatra a kérdések száma.¹⁴ A Zsidókhöz írott levél idézete az ötödik kérdés–feleletben bizonyíték megelőzte magát a feleletet. A korábban idézett kéziratban is megvan, de bibliai idézet nélkül. A szöveg folyamatos, ezért másolási hiba lehet, nem pedig későbbi betoldás, hogy a felelet előbbre került. A szent élet, mint követelmény, szinte érdemszerző hangsúllyal jelenik meg az egyesség és atyafiságos szeretet mellett.

I. *Azt kérdem: Hisziteké; hogy Istentől tökéletes igasságban, szentségben, és ártatlanságban teremtettetek volt; de az ördögnek intselkedése miatt örök halálban, és kárhozatban estetek?*

Én hiszem.

- II. *Hisziteké; hogy az Atya Úr Isten szent Fiát a' testben, ti érettetek el botosította, és annak a' kereszt fán végben vitt egyszer való áldozatjával, a' bűnt, halált, ördögöt úgy meg rontotta, erejeket hatalmokat úgy el vette, hogy többé már ezek kárhozatotokra nem árthatnak?*
Én hiszem.
- III. *Hisziteké, hogy e' mulandó életnek utána fel támaszta Isten, ati halandú testeteket a' Porból, és lelketekkel egyesítvén, bé viszen titeket lelkestől testestől az örök boldogságban?*
Én hiszem és várom.
- IV. *Hisziteké, hogy a' miképpen az asztalon levő kenyér, és bor tartya, és táplállyá ami haladó testiunket az halandó életre; azonképpen a' Krisztus meg feszített teste, és ki ontatott vére tartya és táplállyá ami lelkeinket az örök életre.*
Én hiszem.
- V. *Hisziteké, hogy szent élet nélkül nem idvezültök?*
Én bizonynyal el hittem. Mert szent Pál világossan mondja Sid: 12: 14: Hogy szent élet nélkül senki nem láthatja az Urat.¹⁵
- VI. *Igírteke magatokat arra, hogy ennek utánna már, Istenhez való háládatosságban, tisztaságban, szentségben és igasságban, igaz Atyafiúi szeretetben, és egyességben igyekeztek rendelni, és végben vinni ati életeteket?*

Én Isten kegyelme által magamat erre ígérem.

Cáfolják a kéziratos változatok is azt a néhol máig fölbukkanó állítást, hogy a feltámadásra vonatkozó kérdés csak a Tisza István-féle agnosztikusok miatt kapott helyet a kérdések sorában. Kezdetről fogva fölbukkan a nyomtatott és kéziratos változatokban.

Az ördög család volt és incselkedése (cselvetése) elég gyakran váltakozik. A jelentés elhomályosult, a *csal* és *csel* azonos szótőhöz tartozását sokan nem jól értették vagy körükben csak az egyik szót használták, ezért több olyan változat szintén ismeretes, amelyekben mindkét szót használják egymás mellett. Erre alább még látunk példát.

3

Látunk kell azt is, hogy ez a helyzet nem volt országosan sem általános, sem egységes. A régebbi és egyszerű változatok is érvényesültek helyenként, de a megmaradt kevés kézirat alapján azt körülbelül sem vázolhatjuk, hogy milyen körben és arányban maradt meg a hagyomány az újításokkal szemben. Később néhány dunántúli változatot idézek még, amelyek folytatják a korábbi hagyományt, előbb azonban lássunk még egy nyomtatásban megjelent változatot. Ez szintén ott húzódott az 1870 tájától újra nekilendült, de még a századforduló után is akadozó munkálatok mögött.

Nem Göböl Gáspár (1746–1818) az egyetlen, aki névtelenül kiadott ágendájában törölte az Apostoli Hitvallást az úrvacsorai szertartásból (Vác, 1806). Ő debreceni diák, aztán külföldi ösztöndíjas, majd kecskeméti esperes volt.

Fél évszázaddal később másik rendtartás hasonlóra bízott, habár mégis megengedte az elmondást, tudniillik elhangzott a felszólítás: „Tegyük vallást a mi hitünkéről.” Erre elmondták (elmondhatták) a „Hiszekegy”-et, – »de kihagyván belőle e kifejezést: „szálla alá poklokra”, mint a melynek nemcsak a hitelessége nagyon kétes, hanem e kívül hasonjelentésű levén az azt megelőző ezen kifejezésekkel: „meghala és eltemettetik”, ezeknek anynyival feleslegesebb ismétlésévé vált, mivel nálunk a nép a „pokol” szóval egészen más fogalmakat kötve össze, csak balhite és babonára adhatna alkalmat«.

Ez az agenda kétszerzős. Vadas József (1804–1871) előbb németországi ösztöndíjas, majd kolozsvári esperes és énekíró az egyik szerző. A másik Nagy Péter (1819–1884), aki előbb göttingai ösztöndíjas, majd Kolozsvárott a gyakorlati teológia tanára volt, azután püspök, országgyűlési képviselő, az egyetemes énekügyi bizottság elnöke, fordító és neves prédikátor.

A Vadas–Nagy-féle agenda voltaképpen nem folytatja a Heidelbergi Káté szerinti három kérdés örökségét, hanem látszatzmegoldással négy úrvacsorai kérdést von össze háromba, ¶ jelzi a harmadik és negyedik kérdés összeolvasztásának határát. A kérdésekből előtűnő teológiai felfogásra igen jellemző – a hitvallás megcsonkítása mellett – a *szabadakarát* hangsúlyozása!¹⁶

Hiszitek-é, valljátok-é hogy Isten az embert épségben, ártatlanságban, és így a maga képére teremtette; adott neki okosságot, felruházta szabadakarattal, keblébe írta szent törvényeit, s egyszersmind tudtára adta, hogy csak e törvények hű követése által maradhat meg ártatlanságában és ebből folyó boldogságában. De az ember szabadakaratóval visszaélt, Isten törvényét áthágta, bűnt követett el s így ártatlanságát és boldogságát elvesztette; nemcsak, hanem egy bűnből másba esve, mélyre merült a vétekbe, s az ezzel együtt járó nyomorba, anynyira, hogy még maradékaira is áthatott e bűnös természet?

Hiszitek-é, valljátok-é hogy Isten a bűnbe merült emberiséget sem hagyta magára, hanem az idő teljességében elküldte az emberi nem váltságára az ő szent fiát, az Úr Jézust; ki is tanításai, példája, s különösen szenvedése, halála és feltámadása által a tudatlanságból és bűnnek hatalmából megszabadított, s bűnbocsánatot és idvességet szerzett mindazoknak, kik őt igaz hittel magokhoz kapcsolják és szentséges példáját követni buzgón törekednek?

Hiszitek-é, valljátok-é hogy a halál után feltámadás és örök élet vár reánk, melyben ki-ki elveszi jutalmát a mint ez életben cselekedett jót avagy gonoszt. ¶ Ugyanazért ígérteke-é, hogy idvezítőnk példáját híven és buzgón követenditek, parancsait lelkiismeretesen megtartandjátok; cselekedeteitekkel bizonyítjátok bé, hogy ti Jézus Krisztus hívei, az ő megváltottai vagytok?

Felet: Én ezt hiszem, vallom, teljes szívemből ígérem és fogadom.

Jelen helyzetünkben úgy látszik, hogy református egyházunk nem képes elszakadni a négyre szaporított kérdések 19. századi hagyományától. Ezt Ravasz László sem kísérelte meg. Nem lehetünk abban sem bizonyosak, hogy sikeresen felújíthatjuk a *confessio generalis* eredeti értelmét. Ezzel az is velejáró volna (vagy lehetne), hogy jobb helyet találjunk a gyónó és feloldozó szertartásnak. Áthelyezhetnénk a szombati szertartásba, Pfalz rendtartása és gyakorlata szerinti *eredeti helyére*. Csakhogy sajnálatosan megritkultak azok a gyülekezetek, ahol a bűnbánati alkalmakat még komolyan gyakorolják, mint egykor. Ilyesmi tehát csak helyenként lehetséges. Hagyományosan annyira a református úrvacsorás szertartás részének tekintik a bűnvallást, hogy ilyen változattal ezután is feltétlenül számolnunk kell. Ezekre gondolva vázoltam eddig csupán a szaporodó szövegű és számú kérdések adalékait. A folyamat nem fejlődés, hanem elszürkülésre és némi szélsőségre hajlik. A továbbiakban nem mellőzhetem azt sem, hogy az eredeti három kérdés egyidejűleg tovább élő hagyományára is közöljek példákat.

4

Láttuk a 19. századi fejlemények példáit, amelyek természetesen összefonódtak a teológiai irányzatokkal, tehát már nem a reformáció örökségét folytatták, hanem koruk divatos eszméi szerint ítélték. Az *ad fontes* elvét sem érvényesítették. Összehasonlítás kedvéért tekintsünk vissza a reformáció századába egy nyomtatásban is megjelent változat segítségével, valamint egy 17. századi kéziratos gyűjtemény és a kéziratosság néhány további példáját tekintsük át, amelyek még 1800 táján sem mindenütt szakadtak el az örökségtől, nem is növelték a kérdések számát, nem is alakították át gyökeresen, mert szerencsére nem szoríthatták ki mindenütt a hitvalló és bibliai kegyességet a liberális és racionális irányzatok a professzorok és lelkészek körében sem.

A pfalzi liturgiának már Melius Juhász Péter korában érvényesülnie kellett, legalább a Tiszántúl gyülekezeteiben. Milotai Nyilas István azt tanulta el debreceni diákként, amit a gyakorlatban évtizedekkel korábban rögzített a prédikátorok megszokása, tehát a gyónó kérdéseket beleillesztették a hazai úrvacsorás liturgiába a 16. század közepe táján. Azt nem tudjuk, hogy ki, miért és pontosan milyen alakban fogalmazta ezeket legkorábban. Ismernünk kell Melius Juhász kérdéseit,¹⁷ hogy lássuk, mennyire érthetetlen az 1985-ös *Istentiszteleti rendtartás* hanyag előkészítése, ezt azzal is tetézték, hogy hűtlenül közölték a szöveget, és hamisat állítottak a szerzőségről.¹⁸ Melius Juhász eredeti három kérdésének alig van köze ahhoz az egyhez, amelyet közreadtak, méghozzá Samarjai Máté János kérdéseként, és amely kérdés azóta változatlanul – hitelrontó megokolással és szövegezéssel – hivatalosan használatos egyházunkban. Lelkészeink nagy többségét ez egyáltalán nem foglalkoztatja, zsinatunk sem aggódott miatta, még kevésbé emelt vétőt az elmúlt három évtized során.

Tudniillik ez a Melius Juhász Péter közreadta három kérdés:

1. Hiszitek-e, hogy Krisztus egyszer való áldozatjával tinétek örök idvességet, kegyelmet, békességet lelt, és hogy csak ő idvözíthet?
2. Hiszitek-e, hogy ti magatokban bűnösök vagytok, és semmi jó érdemeket nincsen, hanem kárhozatra méltók vagytok a tiétekbe – de Isten tett méltókká minden jóra?
3. Hiszitek-e, hogy e vacsora Krisztus jószágával, és az anyaszentegyházzal való egyesülésnek, szent életnek, a bűntől, ördögtől, pápa hititől, tudományitúl, e világtól való elszakadásnak, háborúnak, e világ gyűlölségének, Isten szerelmének jegye?

Nem tudjuk, hogy Melius Juhász maga fogalmazta-e, vagy tudatosan alakította-e át az akkor már szertartáson használatos kérdések szövegét, esetleg sorrendjét is. Az egyházatyák korától használatos ördög-világ-test és hasonló régi elemek miatt németből vagy latinból való fordítás alapján talán nem is zsinati döntéssel alakult ki a kérdések használatának ez a gyakorlata, hanem mérvadó prédikátorok révén terjedt,¹⁹ végül kéziratos úton jutott el a Debrecenben diákoskodó Milotai Nyilas Istvánhoz a 16. század végén, erre hivatkozik is előszavában. A pápa tudományától való elszakadás beszúrása lehet Melius Juhász leleménye.

Nyelvileg nem problémátlan a Melius Juhász-féle megfogalmazás. Élőszóbeli vonásai, reformátorunknak a lobbanékony természetéből eredő fogalmazása, és sajátos nyelvi megoldásai miatt van olyan is, amit magyarázni vagy változtatni kell. 1985-ös Istentiszteleti rendtartásunk sem merte a háromból kiemelt egyetlen kérdést sem eredeti szövegében közölni, megoldása azonban teológiailag és nyelvileg egyaránt sántít, ráadásul a hamis állítás mellett arról hallgatott, hogy módosította is az átvett egyetlen kérdést. Az érdemtelen és méltatlanság hangsúlyozása után a ma nem használatos *tiétekbe* a saját emberi lehetőségeinkre és mivoltunkra utal. A *jószág* értelmében 'jó tett, jótétemény', vagy 'java, haszna' a vacsorában való részesülésnek.

5

Fennmaradt a Szenci Száki János (kb.1610–1675) samarjai püspök családjának azonos nevű (leg?)ifjabb tagjától a főtebb már hivatkozott három rövid úrvacsorai kérdés. Ezek a következők:²⁰

- I. *Hisziteké azt, hogy az Atya mindenható Jsten az ő szerető sz(ent) Fiát ti érettek küldötte a testben e' világra?*
- II. *Hiszeiteké, hogy nem más, hanem csak az Úr Jésum Christus az, a' ki ti értetek és a' ti bűnötökért szenvedett és meg holt a' kereszt fán?*
- III. *Hisziteké azt, hogy az Úr Jésum Christus jövendőben az földnek Porából fel támasztván titeket bé viszen az örök dicsőségben és boldogságban?*

Milotai Nyilas István nyomvonalán Száki János kéziratának úrvacsorás szertartása,²¹ de nem követi mindenütt szorosan. A kérdések megszövegezésében sem. Ettől egészen eltérően a kereszteleési szertartás más irányvonalú. Ebben a komák vallják meg hitüket a gyermek helyett és nevében, mint Beythe István vagy Heltai Gáspár szertartásában, de *abrenuntiatio* nincs (ellene mondás az ördögnek), ezt csupán az imádságban emlegeti. Ellenben megvan a gyermekágyas asszonynak az egyházhoz való kelésére a külön szertartás, amelyet pedig Beythe István kereken elvetett. Ez is gyakorlatban maradt az ország több vidékén, holott nem minden segédlet tartalmazta. Semmit nem tudunk pillanatnyilag arról, hogy kik lehetnek azok a megnevezetlen auktorok, akiket az ifjú prédikátor tanulmányozott, mint ahogyan még kevésbé dönthetjük el jelenleg azt, hogy melyik volt az a mérvadó agenda vagy kiadás, amelyet kivonatolt. Számításba jöhet főleg a Pathai Istváné és Samarjai Máté Jánosé. Vagy kéziratossá vált, vagy az ároni család könyvtárában meglévő nyomtatott példány alapján. Huszár Gál iskolát alapított Óvárton (és a vele lassan egybeolvadó Mosonban), híres énekeskönyvének nyomtatásához itt látott hozzá, a polgárság és a protestáns egyház egyik vármegyei erőssége volt a helység. Azonban a helyi református gyülekezet történetének 17. századi részletei nem eléggé ismeretesek.

Arra is utal a kérdések formája, hogy a 16. századból örökölték között az Alvinci Péteréhez (ezt közöltem korábbi tanulmányomban) hasonló rövidebb alak is tovább élt, mert ez jobban mondható és követhető, mint a Milotai Nyilas kérdései. Ennek alább még 18. századi változatait is látjuk.

Samarjai Máté János korszakos munkájához, és a mögötte rejlő folyamatos gyakorlathoz mindenképpen vezet innen valamilyen szál. Főként a korai hagyományok fennmaradása és továbbterjedése szempontjából. Azaz joggal vélhetjük, hogy az egyházvidék vagy némelyik nevesebb gyülekezet helyi hagyománya sokkal több vonást megőrzött a reformáció korai idejéből, mint azt eddig gyanítottuk. Ezek tükröződtek Samarjai Máté János nézeteiben és munkájában, nem saját teológiai leleménye, főként nem az általános gyakorlattól elszakadó újítása. Érthető, ha az ország nyugati peremvidékén a szertartás lutheri vonásai soká megmaradtak, erősebben hatottak, mint az Alföldön és a Felvidéken. Többet akkor mondhatunk, ha a legifjabb Száki János életét, tanulmányait és kapcsolatait sikerül föltárnunk.

További részletes feltárást érdemel és igényel az értelmezés tisztázása. Erre itt csupán a tekintetben érdemes kitérnünk, hogy láthatóan Száki János rendjében sem gyónó értelműek a kérdések. Tudniillik ezeket a szertartáson ilyen felszólítással vezeti be: „*tegyetek vallást az ti hitetekről*” (40. lap)! Még jobban szemlélteti a funkcióvesztést a szertartás rendje. Elhangzik a confessio generalis (ezt az imádságot tekinti valóságos gyónásnak). Következik a feloldozás meg a biztatás, majd az úrvacsorai jegyek megszentelése (consecratio) a szerez-

tetési igékkel; és *csupán ezután* hangzik el a három kérdés az úrvacsorai közösségbe való meghívás előtt. Így a bűnvalláshoz semmilyen tekintetben nem is tartozhat.

6

Nyomatásban megjelent Száki János kéziratossá vált, vagy az ároni család könyvtárában meglévő nyomtatott példány alapján. Huszár Gál iskolát alapított Óvárton (és a vele lassan egybeolvadó Mosonban), híres énekeskönyvének nyomtatásához itt látott hozzá, a polgárság és a protestáns egyház egyik vármegyei erőssége volt a helység. Azonban a helyi református gyülekezet történetének 17. századi részletei nem eléggé ismeretesek.

I. *Hiszitek é, hogy az Jstenőtől Ádámban Szentségben, Igasságban, és Ártatlanságban teremtetetek; de az Ördögnek tsalárdsága, és intselkedése miatt örök Halálba, és Kárhozatba estetek. – F. Én hiszem és vallom.*

II. *Hiszitek é, hogy az Úr Jsten sz(ent) Fiát testben ti érettek el botsátotta, és annak, a' magas + fán lett egyszeri áldozatjával, a bűnt, kárhozatot, Halált és Ördögöt, Poklot úgy meg rontotta, erejét és hatalmát úgy el vette, hogy azok többé kárhozatatosokra nem lehetnek. – F. Én hiszem és vallom.*

III. *Hiszitek é, hogy e' halandó életnek utánna, feltámasztja az Úr Jsten romlandó Testeiteket a' Porból, és Lelketeket Testetekkel viszont edgyesítvén, bé viszen titeket az Örök boldogságba? – F. Én hiszem és vallom.*

Ez a példa a dunántúli neves prédikátor szertartási rendjében Milotai Nyilas István kérdéseinek némileg bővített és módosított változata. Nem csak a Duna–Tisza közén és attól keletre volt elfogadott. Elmaradt a *magas keresztfá*, ez Milotai Nyilas későbbi öröklött szövegében sincs meg, a *csalárdság* mellett az *incselkedés* is megjelenik. Komáromi Csipkés György kéziratossá vált, vagy az ároni család könyvtárában meglévő nyomtatott példány alapján. Huszár Gál iskolát alapított Óvárton (és a vele lassan egybeolvadó Mosonban), híres énekeskönyvének nyomtatásához itt látott hozzá, a polgárság és a protestáns egyház egyik vármegyei erőssége volt a helység. Azonban a helyi református gyülekezet történetének 17. századi részletei nem eléggé ismeretesek.

Más ágendákban is fölbukkan az, hogy egyes számú alakot mondanak egyéni úrvacsorás alkalmakon. Ezt látjuk ebben a Kármán József gyakorlata nyomán másolt gyűjteményben is a beteget úrvacsoráztató lelkész példájában. Tehát *teremtettél, kárhozatba estél, feltámasztja a te testedet a földből, viszen magához az örök dicsőségbe*. Csaknem ugyanakkor készült egy másik kéziratossá vált, vagy az ároni család könyvtárában meglévő nyomtatott példány alapján. Huszár Gál iskolát alapított Óvárton (és a vele lassan egybeolvadó Mosonban), híres énekeskönyvének nyomtatásához itt látott hozzá, a polgárság és a protestáns egyház egyik vármegyei erőssége volt a helység. Azonban a helyi református gyülekezet történetének 17. századi részletei nem eléggé ismeretesek.

Budai Pál (1769–1854) esperes lelkész, aki Komáromban, Debrecenben és Jénában tanult, az egyik leggondosabban leírt vaskos kéziratossá vált, vagy az ároni család könyvtárában meglévő nyomtatott példány alapján. Huszár Gál iskolát alapított Óvárton (és a vele lassan egybeolvadó Mosonban), híres énekeskönyvének nyomtatásához itt látott hozzá, a polgárság és a protestáns egyház egyik vármegyei erőssége volt a helység. Azonban a helyi református gyülekezet történetének 17. századi részletei nem eléggé ismeretesek.

gyatékából, hét kötetnyi beszédből, újabban megjelentek babonaellenes prédikációi.²⁶

Nála a következő, a korábinál valamivel részletesebb alakban találjuk a három kérdést, szintén Milotai Nyilas Istvánt követve:

Először azt kérdelem: Hiszitek-e, hogy Istentől igazságban, szentségben és ártatlanságban teremtetek vala; de az ördögnek tsalárdsága és intselkedése miatt örök halálba és kárhozatba estetek volt? – Én hiszem és vallom.

Másodszor azt kérdelem: Hiszitek-e, hogy az Úr Isten szent Fiját a testben el bocsátotta ti éretteket és annak a magas Keresztfánn, egykor való áldozajával, a bűnt, halált, ördögöt, poklot, és a kárhozatot úgy megrontotta, hogy azok többé a ti kárhoztatásokra nem lehetnek, ha igazán hisztek és szentül éltek? – Én hiszem és vallom.

Harmadszor azt kérdelem: Hiszitek-e, hogy e' halandó életnek utána, minden embereknek testjeiket feltámasztja az Úr Isten, a' földnek porából, és testeiteket lelkekkel egyesítvén, bé viszi az igaz és kegyes híveket az örök boldogságba? – Én hiszem és vallom.

Az első kérdésben volt helyett vala hangzott el, megjelent az *incselkedés*. A másodikban megmaradt a *magas keresztfá*. Adalék az a követelmény, hogy *ha igazán hisztek és szentül éltek*. A harmadik kérdésben általános a feltámasztás ígérete (*minden embereknek testjeiket*), és nem második személyben szól, hanem szintén általánosít, *az igaz és kegyes híveket viszi bé az örök boldogságba*.

Szintén alkalmazza Budai Pál is a második személyben fogalmazást, mikor külön fejezetet szentel a siralomházi szolgálatnak *Megsentsentizázt Rabnak halálra való készítése* címmel. Itt a kérdések valamivel rövidebb, és módosított alakját alkalmazza.

- 1. Hiszed-e, hogy az Isten az első embert, szentségben teremtette volt; de az elesett, ő maga és maradéki bűn 's kárhozat alá rekesztettek? – Hiszem és vallom.*
- 2. Hiszed-e, hogy a' Krisztus azért jött a' világra, hogy a' bűnösöket megtartaná, és hogy ő általa vagyon bűneinknek bocsátja és jussunk az örök élethez? – Hiszem, vallom és óhajtom.*
- 3. Megeszméred-e, hogy az Istenhez háláadó vóltodat egész életedben megmutatni köteles vagy; és érzesz-e tökéletes igyekezetet te magadbann, hogy ha az Isten életedet megtartándja, szent és kegyes életet élj? – Megeszmérem és fogadom.*

Még egy fél évszázadon át gyakorolta ilyen módon Budai Pál a református úrvacsorás szertartást. Csoknyán, Orciban, végül Nagybjomban lelkészkedett. Százával készülhettek, bizonyonnan készültek is hasonló kéziratos gyűjtemények és segédletek. A megmaradt – legfeljebb néhány százaléknyi – példa nem ad módot és jogot arra, hogy az arányokat és a jellemzőket megrajzoljuk, illetve határozott véleményt formáljunk a hittani álláspontot követő napi gyakorlatról, amelyet atyáink nem ritkán vállaltak. Annyi látszik az idézett példákban, hogy szó

sincs teljes egységről és kivétel nélküli egyöntetűségről. Káros a tisztázatlanság, szabályozatlanság, nyomában összevisszaság jár. Ennek mégis jó oldala, hogy amikor a kérdések terjengőssége és bonyolódása egyre jobban belehatolt a lelkeszi tudatba, eluralkodott a szertartásban, akkor is voltak, akik a korábbi eszményeket és formákat vállalták valamelyes mértékben. Talán néhol a gyónó funkció (vagy legalább értelése) is megmaradt nyomokban, és nem szorította ki a hit igaz voltának firtatása.

Ez azonban mára elenyészett. Megszaporodott kérdéseink háromra csökkentése, vele együtt az eredeti szándék felismerése és restaurálása sehol nem mutatkozik.

7

Vigasztalódjunk. A történeti–teológiai rekonstrukció vagy az új látás szerinti megközelítés alig remélhető, a mára bebetonozott négy kérdésnek látjuk szelídített változatát. Az első világháborút követően a kérdések hosszabb ideje zajlott vitatásában a történeti visszatekintés sem hiányzott teljesen, és a további bonyolítás helyett megjelent az egy évszázada kialakult négy kérdés rövidebb változata. Az elfogadott liturgiában nem jutott érvényre. Később sem innen folytatódott az 1950-ben politikai intézkedésként megszakított, majd teljesen újrakezdett reformkísérlet, ez látszólag három évtizedes munkával elkészült valahára.

Lencz Géza (1870–1932) debreceni, utrechti és bécsi tanulmányok után Bécsben szerzett teológiai doktorátust, a dogmatika és vallásbölcsezet egyetemi tanára volt Debrecenben. Lapot is szerkesztett, és erősen érdeklődött a történeti kérdések iránt. 1916-ban az úrvacsoráról külön munkát adott ki. Ebben jól mondható és érthető alakban közölte a hagyományos kérdéseket.

Lencz Géza egyszerűsített kérdései:²⁷

Hiszitek-e, hogy az Istentől igazságban, szentségben és ártatlanságban teremtett első embernek esete miatt ti magatok is mindenestől fogva bűnösök, gyarlók és esendők vagytok s büntetést: halált és kárhozatot érdemeltek?

Hiszitek-e, hogy Isten az ő szent Fiát, az Úr Jézus Krisztust emberi testben elbocsátotta, ki ugyanazon testben érettünk eleget tévén halálában, a bűn és kárhozat erejét megtörte s vére hullásával számunkra új szövetséget hozott létre?

Hiszitek-e, hogy az úrvacsora jegyeiben az Idvezítő halála a ti halálotok s feltámadása a ti feltámadástok lesz, azaz bűntől megváltottan, boldog örök élet osztályosai vagytok?

Igéritek-e, hogy háládatosságból egész élteteket az Úrnak szentelitek és már a jelenlevő világban, mint az ő megváltottai, az ő dicsőségére éltek?

Öt évvel Lencz Géza könyve után Debrecen lépett. Huszonnégy lapos füzetben közreadta 1921-ben a mintaliturgiát,²⁸ beleillesztve néhány egészen apró eltéréssel a későbbi Ravasz-féle agenda négy kérdését. Elébe ment a késlekedő döntésnek, mert hisz az 1904–1907.

évi zsinat után mintegy másfél évtizeddel látszott, hogy „a magyar református liturgia egységesítésére irányuló évtizedes munkálatok betetőzése a viszonyok kénysze-re miatt a legközelebbi jövőben még nem várható” (5. lap). A presbitérium által elfogadott szertartási sorrend-nek a kérdéses részlete ilyen: „Bűnvalló imádság, Val-lástétel (kérdések és feleletek), Bűnbocsánathirdetés” (4–8, 17–20. lap). A kérdések bevezetése is már ekkor a későbbi: „jöllehet én Atyámfiai a ti keresztyén hitetek őszinteségében nem kételkedem” (19. lap). A kérdések eredetével nem foglalkozik a munkálat, amely *Az Út* II. évfolyamában megjelent korábbi közléséből indult el, de jelentősen módosult a szertartás legtöbb részletét illetően. A Kálvin nyomán keletkezett genfi és strassburgi liturgi-ára hivatkozik, ennek megnevezetlen (feltehetően) kései kiadására, de nem említi, hogy azokban nincsenek meg a nálunk hagyományos kérdések. Pfalz gyakorlatára, il-letve a kérdések pfalzi eredetére nem utal. Kimondja a jegyek szükségtelen megáldásának mellőzését. A negye-dik kérdésre adandó felelethez megjegyzi, hogy tagoltan előre kell mondani az *Ígérem és fogadom* választ, mert az nálunk még szokatlan; tehát sem ez, sem a lelkész ál-tal szintén elismételt felelet nem volt általános szokás. Áruklodik a kérdések és feleletek funkciójára vonatko-zó megjegyzése. Ezekben „a protestantizmus *specificus dogmaticuma* jutván inkább kifejezésre, szükséges a legtestvéribb keresztyén istentiszteleti szertartásban az egyetemes keresztyénséggel való, téren és időn átterjedő lelki közösségünk külön, nyomatékos kifejezés is, az ő apostoli hitformában”. Azaz egyfelől hitvalláspótléknak tekintették az egykori gyónó kérdéseket, illetve másfelől alighanem voltak a lelkéssztestületben ellenzői a szertar-tásban elhangzó Apostoli Hitvallásnak. Természetesen szó sincs a hitvallásos irataink számos kiadásában száza-dokig közölt Niceai Hitvallás szertartási használatáról.

Lencz Géza rövidített kérdései tehát nem találtak tet-zzésre és elfogadásra, a munkálatokat nem innen folytat-ták Debrecenben sem, az értelmezésben sem volt elsza-kadás az akkorra már egyedüli magyar kálvinista (refor-mátus) rendnek tekintett gyakorlattól.

* * *

Pótolni nem pótolja egyházunk egészének reformá-cióját (valamelyes reformjait sem) a soká halogatott, de talán néhány év múlva sikeresen lezáruló liturgiareform. *A reformari semper* elenyészését sem billentheti helyre. Akkor vajon kimondhatjuk, hogy értelmetlen foglal-koznunk liturgiánk sajátos vonásaival és történeti ada-lékaival? Összpontosítsuk inkább erőinket valamilyen gyakorlati kérdés megoldására, például az egyes kerü-letek üdülőházainak felújítására, modern típusú (avagy trendi) találkozók szervezésére, és az esperesi hivatalok korszerűsítésére?

Kell a szemléletváltáshoz a feltárás és a hozzáértő vita. Ezek nélkül elakad a készülődő és égetően szükséges

szemléletváltás. Tanulság erre például a belmisszió. Már régen nem tarthatjuk teljesen tárgyszerűnek és hibátlan-nak az idősb Révész Imre úttörő Kálvin monográfiáját, mégis ennek olvasása volt a döntő Szabó Aladár életében és szemléletében. Pedig nem ébredési irat az életrajz és történelmi tanulmány. Nem ritkaság, hogy a közvetlen kapcsolódás helyett valamilyen más, de alapvető felis-merés, nem gyakorlati, de elmélyült látás és munkálat indít el sorsdöntő folyamatot. Azt is látnunk kell, hogy az ébredést aláasta a sekélyesség, a művelődési és teoló-giai igénytelenség, ez sorozatos szakadásokra, majd ki-hunyásra vezetett. Az istentiszteleti élet megújulásának munkálása az egyház egészére hat. Nem biztos, hogy közvetlenül, és látványos mutatókban. Ravasz László lá-tása szerint az egyház legfőbb rendeltetése, hogy legyen istentisztelet. Az pedig éppen nem mindegy, miféle ez az istentisztelet. Ékes és rendezett istentiszteletet vé-gezni nem lehet alkalmatlanul és járatlanul. Különösen nemzedékeken át. Kialakítani még kevésbé. Liturgikus eszmélődés és gyakorlat nem létezhet a benne és érte munkálkodók belső és külső átalakulása nélkül. Éppen úgy nem érintetlen ettől az élet egészének megragadása, mint azoknak a személyiségében, akik (Izsák módjára) ismételtlen kutat ástak, kiásták a betemetett kutat is, élő vizet is találtak (1Móz 26,15–21).

Általános tanulság, hogy az istentisztelet elemeit nem lehet önkényesen vagy felelő, vagy csak megszólító, másként pedig vagy csak ráható, vagy csak kifejező cselekménynek meghatározunk, ilyennek beskatulyáz-nunk. Kiderül mindezen elemekről – előbb vagy utóbb –, hogy egyformán tartoznak ide is, oda is. Nem csupán hat-nak, hanem visszahatnak arra, aki végzi ezeket. Ugyan-úgy nem lehet csak a belső vagy csak a külső dolgok-nak kedveznünk. Ezért nem lehet azt mondanunk, hogy törődjünk csak a hívő gyakorlattal, az megteremti majd magától az alkalmas formákat és rendet. Valóban vannak felekezetek vagy mozgalmak, amelyeknek silány (elsat-nyult) a liturgiája, és vannak másoknál pompás liturgi-ák, amelyekhez nem járul élő keresztyén életgyakorlat. Ugyanakkor vannak megfordíthatatlan összefüggések. A szertartás hanyagolása és a szertartásról való gondolko-dás megvetése sem garantálhat soha ébredést vagy élő keresztyénséget. A kettőnek együtt kell járnia. Hogyha hiányzik vagy megvetett a szertartási gondolkodás és az istentiszteleti élet igényes végzése, az előbb vagy utóbb minden másban is hanyatlást gerjeszt.

Nem lehet véletlen, hogy a racionalizmus és libera-lizmus idején sem csupán a szertartás hanyatlott. Vele együtt a prédikálás, a hirdetett igével való kapcsolat is alászállott. Akkor idegenedtek el híveink a református templomtól tömegesen, majd ezt követően az egyház közéleti szerepe és társadalmi jelentősége is egyre zuhant a hit elenyészésével és a hitvalló bizonyágtétel gyérülé-sével, meg a Bibliától és hitvallásoktól való elidegene-déssel együtt.

Fekete Csaba

- 1 Az *Úri Szent Vatsora* kiszolgáltatása alkalmatosságával a reformátusok által mondani szokott ágendába foglalt kérdések módja felől való vélekedését a fő tisztelendő Túl a Dunai Superintendia fő kurátora... Szilassi József... fő tisztelendő Tót-Pápai József urak előlülése alatt Pápán tartatott közgyűlés eleibe kívánta alázatosan terjeszteni az azt készítő és kiadó Idősb Pélei Nagy András, a barsi helvetiai vallástételt tartó szent ecclesiáknak kurátora. Pesten, Trattner, 1819. – 2° 7 lap.
- 2 Úrvacsorai kérdéseink történetéhez, Theologiai Szemle LVIII (2015), 74–77. Korábban is foglalkoztam – 1985-ös Isteniszteleti rendtartásunk miatt – az eredeti jelentéssel és forrásokkal, vö. Ágendánk kérdései, Református Egyház, XLIX (1997), 46–50. lap.
- 3 Az eredeti Pataki Ágenda (RMNy 2795 és 2940): *Liturgia Sacrae Coenae*: Az az: Úr Vacsorájának kiosztásában való Rend és Cselekedet, Melyben megegyeztenek a Tiszán Innen levő Egyházi Szent Társaságbéli Tanítók... Sárospatak, 1658. Sajtó alá rendezte, szerkesztette, jegyeztelte Fekete Csaba. Sárospatak, 2003. (Nyelvi és Művelődéstörténeti Adattár, 3. Acta Patakina 15.) – A névtelenül megjelent, Lácza Szabó József-féle kiadás: *Liturgia, vagy a' közönséges isteniszteletnak, és az arra tartozó némely szent rendtartásoknak és foglalatosságoknak módja és formája*, Készítettett a' Tiszán-innen levő Helv. Vallástételt követő Evangelica Magyar Ekklesiák' Szuperintendenciájának számára, S. Patakon, Nyomatott Nádaskay András által. Borítócíme eltérő: *Ekklesiái Agenda vagy is a' Sz. Sakramentumok kiszolgáltatásának és az újházások összeadásának módja. A' mint azt a' Tiszán-inneni Helvétziai Vallástételt követő Szuperintendenciája rendelte.* – Korábbi tanulmányomban (vö. a 2. lábjegyzetet) ennek kérdéseit már idéztem.
- 4 Célom a kérdések szűkebb történetének és a megszövegezés változatainak pontos bemutatása. A bennük rejlő teológiai kérdésekre utalok, de nem foglalkozom a teljes úrvacsorás szertartással. Nem kutattam azt sem, hogy miként vitatták, majd elvetették vagy elfogadták, és hogy bárhol bevezették a nyomtatásban megjelent vagy meg sem jelent változatokat. A kéziratos változatok éppen arra mutatnak rá, hogy ez a tarkaság lehetett a szélesebb körű és mindennapos gyakorlat.
- 5 Az *Helvetiai Vallason levő Ecclesiáknak egyházi ceremonijakrol...* Lőcsén, 1636. RMNy 1654, 65. lap.
- 6 Ráday Gyűjtemény, Kézirattár, K. 1. 172. 34. lap.
- 7 A legkorábbi változat 1500-ban nyomtatott könyv táblájában maradt meg. Említettem a változatokat, idéztem is a Luther kiskátéjának legkorábbi magyar nyelvű változatával foglalkozó dolgozatomban. Beythe korabeli kiskáté, Theologiai Szemle LXI (2014/1), 23–34. lap.
- 8 Elképzelhető, hogy nyomtatásban is megjelent, de ennek bizonyítéka eddig nem került elő. Már Debreceni Ember Pál is csupán kéziratos terjedéséről tudott. Lásd a részleteket rekonstruált kiadásomban, *Komáromi Csipkés Ágendája: Keresztelés, úrvacsora, esketés és eklésziakövetés szertartási rendje 1653-ból*, Bevezette, közreadta és jegyeztelte Fekete Csaba, Debrecen, DRHE, 2009. (A Debreceni Református Hittudományi Egyetem Liturgiai Kutatóintézetének kiadványai, 3.)
- 9 *Liturgia Ecclesiastica, In Administratione Sacramentorum, Baptismatis et Sacrae Coenae, Copulatione Conjugum, Visitatione Aegrotorum; Absolutione Poenitentium, et Consolatione Afflictorum, ad Supplicia Euntium, Novellis Evangelii Ministris, Brevi Methodo tradita a Georgio P. Zoványi, superintendente. Claudiolipi, A. P. Szathmári, 1733.*
- 10 A Kt. 422. jelzetű kézirat-kolligátum 5. darabja pontosan jelzi a másolót, a másolat helyét és idejét, azonban a többi darab egyrészt későbbi, több más kéz írása, másrészt semmi okunk nincs arra következtetni, hogy bármelyik darab ezen az egyen kívül szintén Somoson készült volna. E kézirat címe: „*Ratio Disciplinae Ordinis Ecclesiastici in Unitate Fratrum Bohemorum. Recens e Bohemico Latina facta. Anno Christi 1633. Michaelis B. Tállyai 1667. ipsius kalendis Augusti Somosini, mpria*”.
- 11 Sárospatak, Tudományos Gyűjtemények, Kézirattár, Kt. 276. [10]. levél. A kötet főként imádságokat tartalmaz. Ennek a szakasznak a címe: *Modus Sacram Coenam administrandi*.
- 12 „*Ex manuscriptis Illustrissimi Collegii Reformatorum Saros Patakiensi 1^a Decembris 1813. Signante Stephanum Adam pro tempore Ordinarius Bibliothecarius*”. Sárospatak, Tudományos Gyűjtemények, Kézirattár, Kt. 422. colligatum, előlő kötetstábla.
- 13 Ez az előző jegyzetben említett kolligátum 6. darabja, terjedelme [81] levél.
- 14 Lehetséges, hogy a vezeklő visszafogadásának szertartása hasonló alakulást mutat, ez sincs teljesen földerítve. Komáromi Csipkés György változata, és más kéziratos változatok is csak három kérdést kérdeztek. Debreceni Ember Pál azonban öt kérdéstről tud. Neki csak megnevezetlen 16–17. századi forrásai lehettek.
- 15 A revidált Károlyi (1908) szerint: Törekedjetez mindenkivel a békességre és a megszentelődésre, amely nélkül senki sem látja meg az Urat. – '90-es fordításunk szerint: Törekedjetez mindenki iránt a békességre és a szent életre, amely nélkül senki sem látja meg az Urat.
- 16 *Agenda: szertartási beszédek és imák, az erdélyi ev(angéliumi) ref(ormált) anyaszentegyház szerint. I. Templomi teendőik*. Kolozsvár, 1866, Stein nyomda.
- 17 *Valogatot praedikatioc... Vgian ezen praedikatioc vegebe a keresztelesnec, Vr vaczoraia osztogatasnac, eskütesnec es egyeb egyhazi rend tartasnac igaz moggya...* RMNy 196 [2]
- 18 Melius Juhász Péter szájába adták a Samarjai Máté János kérdését. Ez lehetett taktikai lépés, de a cím és a szerző nevének hibás írása arra mutat, hogy másod-harmad kézből idéztek, illetve a szövegező bizottságból senki nem ismerte az eredeti forrást.
- 19 Korábbi tanulmányomban idéztem Tóth Mihály (1873) fordítását, Theologiai Szemle LVIII (2015), 74–75.
- 20 „*Az Helvetiaj Valláson levő Ecclesiának Némely Egyházi Ceremoniájokról és Rend tartásokról való kis könyvecske, mely az Agendából Contraháltatott és egyéb Authorokból össze szedegette. Mosoni iffiú Predicátor Száki János által. Anno 1671. die 11. Junij*”.
- 21 Száki János a teljes szövegű kiadásokat ismerhette. 1680-tól azonban csak átdolgozott és rövidített alakban jelent meg Milotai Nyilas István munkája, ezek összefüggését korábban tisztáztam: Milotai Nyilas István Ágendájának változatai, Református Egyház, LXI (2009/6), 131–140. lap. Az egyes kiadások ismerete nélkül keletkezett Benedek Sándornak ama téves állítása, hogy például a kiadó eszperes Rimaszombati nevével emlegetett kiságenda nem a Milotai Nyilas-féle munka kiadása.
- 22 *Ekklesiái agenda avagy a' Helvetziai Vallástételt szerént reformált Magyarországi Ekklesiákban való Sz. Sakramentumok' kiszolgáltatásának, egyéb megszokott Vallásbéli tzeremoniáknak és Közönséges Isteni tiszteletnak Mődjä, (melyet) világ eleiben adott, 's ki nyomtatottat Kármán Jó'sef, 1787.* – Tisztázásra vár, hogy atyai örökségére, azaz Kármán András (kb. 1715–1761) losonci rektor munkásságára mennyire támaszkodhatott.
- 23 „*Az Úr Asztalánál mondatni szokott Agenda Communio idején, Tiszteletes Tudós Kármán József Úr szokott módja szerént, melyhez adattak másforma alkalmatosságokra való is*”. Másolat. A. P. C. N. [Anno post Christi natum] MDCCXCV. – A másoló ismeretlen, a kötet tulajdonosi megjelölése: „*Ex Libris Stephani Demeter ab Aó 1795. die 22a Julii*”. Neki csak a későbbi jegyzetekhez, és vegyes másolatokhoz lehet köze, ezek keletkezési ideje 1795–1828.
- 24 Lásd a részleteket kiadásomban, ennek adatai olvashatók főntebb a 8. lábjegyzetben.
- 25 „*A református vallás szerént való eklésziái agenda, melyet a maga hasznára leírt Budai Pál, Kadarkút, 1800.*” Ráday Gyűjtemény, Kézirattár, K. 1. 99.
- 26 *A' Közép babonái és Balvélekedései ellen való Prédikáziók*, Nagybjom, 1811–1824, Mutatók: Szalánszki Edit, sajtó alá rendezte, mutatózta, szövegét a kézirattal egybevetette és utószóval ellátta Szacsavay Éva, Budapest, L'Harmattan–PTE Néprajzi Tanszék, 2005.
- 27 Az úrvacsora kérdése. A ref. konventi vita megvilágítására, Debrecen, Hoffmann és Kronovitz, 1916. A 32. lapról idézek. – Ismertetése: Lelkészegyesület IX (1916), 687. lap. Tárnya a régi úrvacsorai kérdések megbolygatása, avagy pusztá lélektani rajzokká átváltoztatása, a történelmi alap mellőzése.
- 28 *Isteniszteleti rendtartás a debreczeni református egyházban*, Kiadja a Debreczeni Református Egyház, Debrecen, 1921. Ravasz Ágendájának későbbi szövegétől ennyi az eltérés: Azt kérdem elsőbben is → Azt kérdem először is; Hiszem és vallom → Én ezt hiszem és vallom; az örök dicsőségben → az ő örök dicsőségébe.

Ifjúsági szervezetek a Csurgói Református Gimnáziumban

Tanulmányommal tisztelni kívánok a 2017-ben 225 esztendőes Somogy „első iskolája” embert-formáló szolgálata előtt, bemutatva hat olyan ifjúsági szervezet tevékenységét, amelyek a gimnáziumban működtek az 1948-as államosításig. Az ifjúsági szervezetek elindításában és a gimnázium életében nagyon komoly mérföldkő volt Csokonai Vitéz Mihály Csurgóra (1799. május 26.) érkezése. Kutatásomban arra kerestem a választ, hogy volt-e hatása az ifjúsági szervezeteknek az iskolában folyó munkára. Látható, hogy a diákság nagy része tagja volt több ifjúsági szervezetnek, és tevékenyen vettek részt a munkában. Így lehetőség adódott arra, hogy mindenki megtalálja a számára legmegfelelőbb területet. Megvalósulhatott a identitástudat erősítése, a jellemformálás, egy olyan kitartó, Istenben bízó erős hitű generáció indulhatott útjára a gimnáziumból, akik felnövekedve is mindig tudták, hogy Kihez tartoznak, milyen értékek mentén kell élnék az életüket.

With this essay I would like to pay my respects to the service of the 225 years old first school of Somogy district, by presenting the activity of six youth organizations that worked in the grammar school until the nationalization of 1948. In the life of the school, as well as in the starting of these organizations, the arrival of Csokonai Vitéz Mihály had a great impact. In my research I am trying to find out if these organizations had any influence on the work in school. The majority of the students were members of these organizations and were very active, so each of them could fulfil their roles. In this way their personality could develop, their identity could strengthen and a generation with a strong belief in God could emerge from this grammar school, always knowing what the real values in life were.

Ebben az esztendőben 225 esztendőes Somogy „első iskolája”. A sok embert formáló, szép hagyománnyal rendelkező iskola tanárai mindig fontosnak tartották az identitás-erősítést, az értékteremtést és értékmegőrzés szolgálatát. Mindig fontosnak tartották a tehetséggondozást, az egymásra való odafigyelést. Ebben a törekvésükben nagyon fontos szerepet töltöttek be azok az ifjúsági szervezetek, amelyek a gimnáziumban működtek.

A gróf Festetics György által, a környéken élő protestánsok gyermekei részére alapított kisgimnáziumban 1792 őszén indult meg a tanítás. A kezdeti nehézségek az 1800-as évekre megoldódni látszottak. 1799. május 26.–1800. március 19. között az iskolában tanított *Csokonai Vitéz Mihály*. Tanárságától kezdve tekinthető a csurgói iskola nagygimnáziumnak, ahol Csokonai a nehéz körülmények között is szinte csodát művelt. A júliusi vizsgára megírta és diákjaival előadatta a „*Cultura avagy Pofók*” című színművét.¹ A Csurgón eltöltött időről így ír: „Azon törekedtem, hogy ahhoz szoktassam nevendékeimet, mi a gondolkodtató tanítás, mi a valóságos embert formáló tudás, mi az emberszerető oktató.”² Ez a néhány hónap nagymértékben járult hozzá a későbbi ifjúsági szervezetek elindulásához és működéséhez. Az ifjúsági szervezetek lehetőséget biztosítottak a diákoknak, hogy mindenki megtalálja azt a területet, amely a legközelebb állt hozzá. Ma, Istennek hála egyre nő az egyházi iskolák népszerűsége, egyre szebb eredményeket tudnak felmutatni ezek az iskolák a továbbtanulási statisztikákban is és emellett az emberformálásban is. Mindent megtesznek

azért, hogy Istenben bízó, becsületes, erkölcsös, öntudatos és a társadalom számára értékes embereket tudjanak nevelni.

A dokumentumok alapján a csurgói Csokonai Vitéz Mihály Református Gimnáziumban a kezdetektől az 1948-as államosításig milyen szervezetek működtek és milyen tevékenységet végeztek? Összesen tizenkét ifjúsági szervezet működött, ebből a tanulmányomban hatot fogok bemutatni.

Tanulmányom elkészítéséhez rendelkezésemre álltak az 1904–1944 között megjelent évkönyvek. Az évkönyvek mellett nagy segítséget jelentett munkám során Horváth József tanár úr könyve „*A csurgói Csokonai Vitéz Mihály Gimnázium és Óvónői Szakközépiskola*”, továbbá a „Bethlen Gábor Kör” jegyzőkönyvei is szolgáltatottak értékes adatokat.

Az adatgyűjtést az alábbi szempontok alapján végeztem.

a) Tevékenység

Hogyan vettek részt a gimnázium életében?

Milyen hatással volt a gimnázium életére az adott ifjúsági szervezet működése?

Mennyiben tükröződött a tanulmányozott szervezet életében a társadalmi környezetben történt változás?

Mennyiben kapcsolódtak be az országos szervezetek életébe és milyen területeken?

Folytatott-e diakóniai tevékenységet, és ha igen, miben nyilvánult meg?

b) Taglétszám

Hogyan változott a vizsgált szervezet taglétszáma az évek során?

Előidézt-e változásokat a társadalmi környezetben történt változás?

1. Ifjúsági szervezetek bemutatása

1.1. Csokonai Önképzőkör

A Baksay Sándor által 1847-ben megszervezett önképzőkör „a hazai nyelv ápolására, verses és prózai munkák írása és szavalása útján”,³ később felvette a Csokonai kör nevet. A kör tagjai az V–VIII. osztály tanulói voltak. Az elnöki tisztséget tanár, a főjegyzői, jegyzői, pénztárosi, könyvtárosi, lapfelügyelői tisztségeket és a bíráló bizottsági tisztségeket diákok töltötték be. A Csokonai Kör tevékenységét díszgyűléseken, illetve rendes gyűléseken gyakorolta.

Az úgynevezett *díszgyűléseken* tartották meg a nemzeti ünnepeket: október 6-át és március 15-ét. Egy-egy díszgyűlés alkalmával emlékeztek meg a magyar nemzet jeles személyiségeinek életével kapcsolatos eseményekről is. Például: Csokonai Vitéz Mihály, Berzsényi Dániel halálának 100. évfordulójáról; Tompa Mihály, Madách Imre, Jókai Mór és Baksay Sándor születésének 100. évfordulójáról. Tartottak emléküléseket Csokonai Vitéz Mihály, Ady Endre, Kőrösi Csoma Sándor, II. Rákóczi Ferenc és Baksay Sándor tiszteletére. Az 1940-es években gróf Széchenyi István születésének 150. évfordulójára, gróf Tisza István emlékének, valamint Szabó Dezső és Ady Endre világszemléletének az ismertetésére és megértésére is szerveztek üléseket.

Az úgynevezett *rendes gyűléseken* prózai szövegek és verses szavak hangzottak el, melyet a bíráló bizottság tagjai értékelték. A felolvasásokon természettudományi értekezéseket, műfordításokat, irodalmi értekezéseket és útleírásokat hallgathattak a jelenlévők. A társadalmi nehézségek megindították az ifjúságot is. Gyűjtéseket szerveztek az ifjúság körében a vak katonák segélyezésére,⁴ jótékonyági esteket szerveztek az ifjúság javára.⁵

A 1920-as években az összejövetelek színesebbé váltak. Tartottak szabad és rögtönzött előadásokat. Külön alkalmon foglalkoztak Erdéllyel, illetve az erdélyi irodalommal.⁶

A technika eszközei sem mentek el nyomtalanul az önképzőkör mellett. Az ifjúság érdeklődése egyre inkább a gyakorlati dolgokra terelődött. 1928-tól általánossá vált a vetítéssel egybekötött előadás. A kor csodája, a rádió is felkeltette a kör tagjainak az érdeklődését, és gondolatban már meg is alakult a körön belül a rádió szakosztály.⁷

Az előadásokat diákok tartották: a mozgóképéről, a bakteriológia fejlődéséről, a repülésről, az optikai csatlódásról, a technika fejlődéséről, a kémia alapjairól, a fényképezőgépről, a léghajózásról, a motor nélküli repülésről. Megalakították az Aero-Club-ot, ahol a tagok repülőmodellek készítésével foglalkoztak.

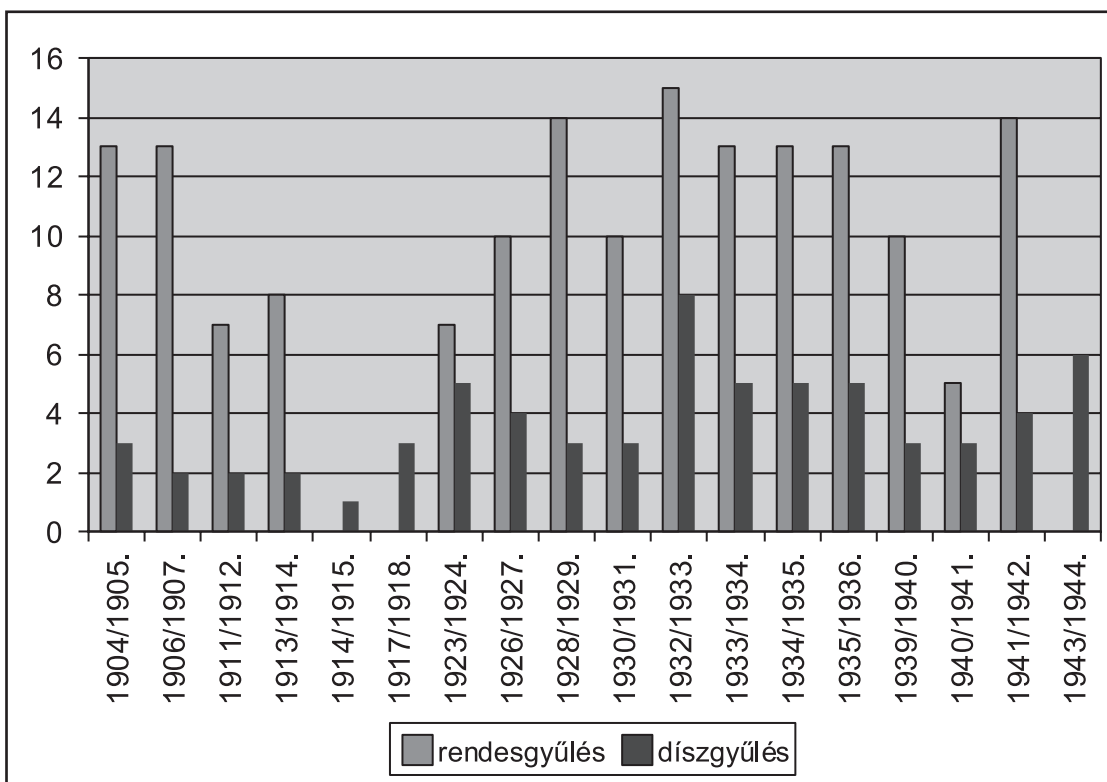
Az 1940-es évekre az önképzőkörnek már négy szakosztálya volt:

- Az irodalmi szakosztály, mely a kör korábbi tevékenységét gyakorolta.
- A történelem, föld-, és néprajzi szakosztály, melynek célja, hogy e három ismeretkörben mélyítsék az ilyen irányú tudásukat.⁸
- Classica-philológiai szakosztály.
- Természettudományi szakosztály, melynek célja az volt, „hogy mindenki a saját érdeklődésének megfelelő irányban képezhesse önmagát, gyarapíthassa ismereteit. Ezért a szakosztály keretén belül, a tagok kívánsága szerint három különböző irányú csoport alakult, az Aero-, Rádió- és Fotó- kör.”⁹

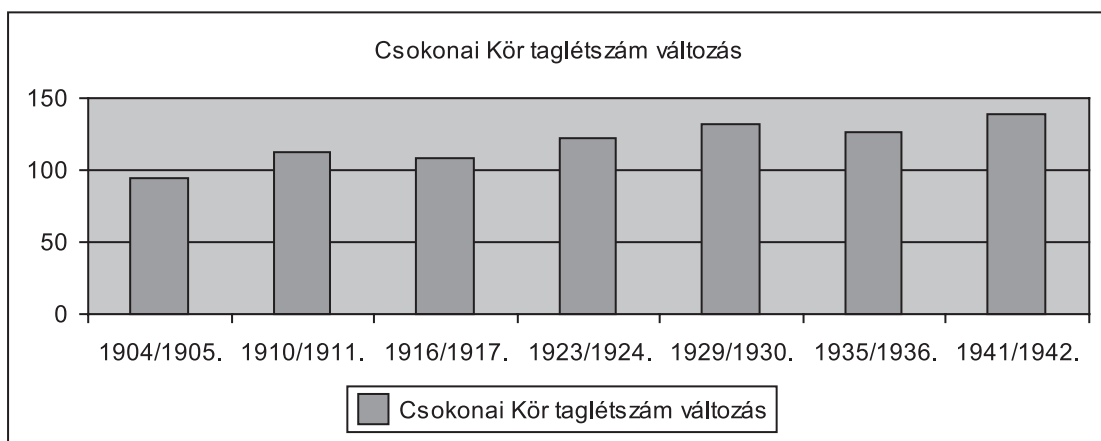
A három csoport közül a legeredményesebb munkát az Aerokör végezte. Az 1943/1944-es tanévben a modellezőversenyen nagyon szép eredményt tudtak felmutatni. „Szüle János VII. osztályos tanuló CF 17-es modellje kedvező áramba kerülve 1 óra 53 perc 10 másodperc múltán nagy magasságban eltűnt és körülbelül 2 óra 10 perces repülés után Nagymarton (megj. kb. 4 km) községtől északra simán földre szállt. Ezzel a modell az oroszok világrekordját, mely 1 óra 43 perc 20 másodperc volt, megdöntötte.”¹⁰

Nagyon lényeges tevékenysége volt (különösen az 1943/1944-es tanévben) a Csokonai Körnek a kollégiumi kiszállások tervezése, szervezése és a műsorok elkészítése. A kör tagjai a református többségű falvakban „színonvonalas műsor keretében adtak számot előadásokban, beszédekben, kardalokban, szavatokban arról a hitről és felelősségérzetről, mely ifjaink lelkét a magyar nép és falu jövője iránt betölti. E kiszállások eredménye nem csak az volt, hogy a kollégium kapcsolatát teremtett természetes életterével, hanem az is, hogy e kapcsolat révén ifjaink eddig inkább irodalmi síkban mutató érdeklődése a népiség kérdései irányában gyakorlati tapasztalatokkal erősödött és a közvetlenség erejével színeződött. E mellett természetesen bőségesen kifejezésre jutott a kiszállások kapcsán a hitvallásos elem, s tettekben mutatkozott meg ifjúságunk helyes életszemlélete és korszerű világnézeti tájékozottsága, s bontakozott ki az új értelmiségi réteg helyes értelemben vett kultúra-átközvetítő szerepe.”¹¹

A Csokonai Önképzőkör tanévről tanévre folytatta tevékenységét. A rendes és díszgyűlések számát illetően nagy az eltérés. Érdekesség azonban, hogy az I. világháború éveiben, rendes gyűlésekről az évkönyvekben nincs említés, ezzel szemben a díszgyűléseket ezekben az években is megtartották. Ez azt jelenti, hogy a nemzeti ünnepeket még ezekben a nehéz időszakokban sem hagyták el. Megfigyelhető az is, hogy mind a díszgyűlések (8), mind a rendes gyűlések (15) száma 1932/1933-as tanévben a legmagasabb. A diagramból az is látható, hogy az I. világháborúval ellentétben a II. világháború, mintha nem nyomta volna rá a bélyegét olyannyira a gimnázium életére, vagy pedig már erősebbek voltak lelkileg, és a nehézségek ellenére a munkakedv nem lankadt.



A diagram a rendes, illetve a díszgyűlések számának változását mutatja 1904–1944 között.¹²



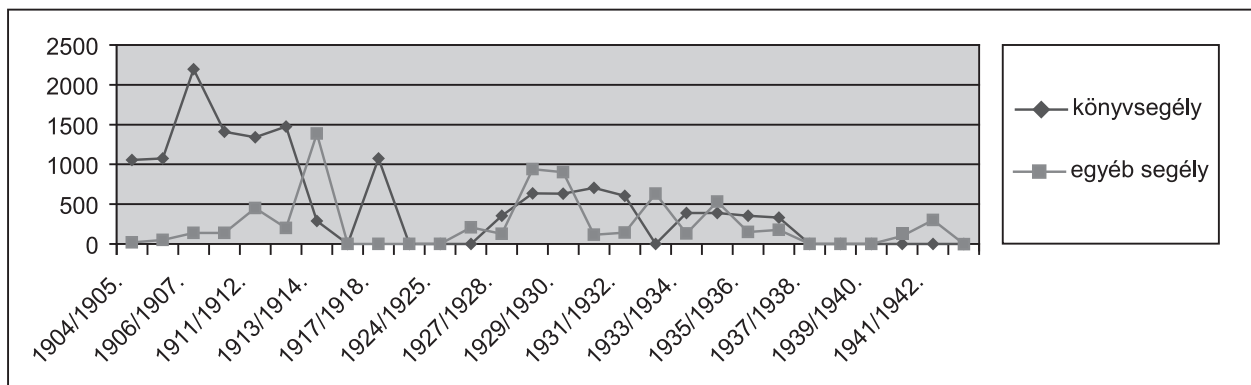
A Csokonai Kör taglétszámában történt változások¹³

A Csokonai kör taglétszámát úgy vizsgáltam, hogy 1904–1942 közötti időszakban, megnéztem minden 6. év taglétszámát. A diagram alapján a következőket lehet megfogalmazni: A taglétszám az első vizsgált tanévet kivéve mindig 100 fölött volt. Az I. világháború ideje alatt egy kis csökkenés tapasztalható, majd tovább növekszik. Nagyon érdekes viszont, hogy a II. világháború éveiben eléri a legmagasabb értéket, amely majdnem 150 fő.

1.2. Ifjúsági Segítő Egyesület

„Csurgón kezdetben a tanárok szerezték be a könyveket. 1859–1867 között a könyvtáros gondoskodott róluk, majd ismét a szaktanárok. Az 1883-as XXX. tc. megtiltotta a kézirat után való tanítást.”¹⁴

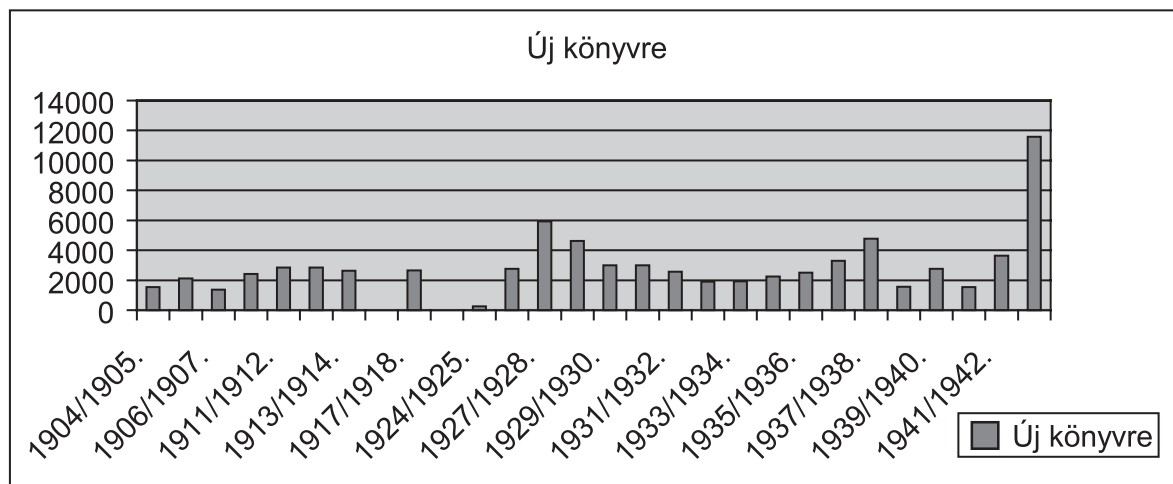
Az Ifjúsági Segítő Egyesület célja volt, hogy a tanulókat – a tankönyvárak harmad-, illetve ötödrészéért – tankönyvekkel és taneszközökkel ellássa és segítse. A használati díjból befolyt pénzek egy részét új könyvek vásárlására és a régi könyvek bekötésére, másik részét a rászorulóknak segélyezésére fordították, ruha- és pénzsegély formájában. A támogatást azok igényelhették, akik jó magaviseletűek voltak és legalább elégséges tanulmányi eredmény elérték. Az alapszabály módosítása után célul tűzték ki, hogy minden tanuló ingyen kaphasson tankönyveket. 1890-től egyre nőtt azoknak a tanulóknak a száma, akik támogatásban részesültek.¹⁵ Azt a tervet, hogy minden tanuló ingyen kapja meg a tankönyvét nem sikerült megvalósítani, viszont a rászorultaknak sikerült segítséget nyújtani.



Az Ifjúsági Segítő Egyesület segélyezésre fordított összege Koronában, majd Pengőben¹⁶

A diagram alapján betekintést nyerhetünk a gimnázium Ifjúsági Segítő Egyesületének jótékonyági tevékenységébe. Az I. világháborút megelőző években megfigyelhető az a törekvés, mely azt tűzte ki célul, hogy a lehető legtöbb diák részesüljön könyvsegélyben.

A háború évei, az egyre növekvő szegénység egyre jobban szükségessé tette az egyéb (pénz és ruha) segélyek juttatását. Az I. világháború évei az új könyvek vásárlását nem tette lehetővé, ezzel szemben a II. világháború utolsó évében egy messze kimagasló összeget fordítottak új könyvek vásárlására.



Az Ifjúsági Segítő Egyesület új könyvek vásárlására fordított összeg

1.3. Az Ifjúsági Lövészegyesület

Rácz Dezső tornatanár, tartalékos főhadnagy a Honvédelmi Minisztérium felhívására alakította meg 1910/1911-es tanévben az Ifjúsági Lövészegyesületet, melynek tevékenysége egyre nagyobb szerepet kapott a következő években.¹⁷ Tagjai a VII–VIII. osztály tanulói voltak (a taglétszámról vonatkozó pontos adat nincs), minden héten csütörtökön 14–16 óra között Rácz Dezső tanár vezetésével kiképzésen vettek részt. Kéthetente a kiképzésen egy altiszt tartott oktatást. Havonta egyszer Török Béla százados is oktatott. A kiképzések októbertől májusig tartottak, ahol katonai gyakorlatokkal, katonai tornával, csuklógyakorlatokkal, fegyverforgatással, gyutacslövészettel, éleslövészettel és lő-utasításokkal foglalkoztak. A tanfolyamra járók nagy szorgalommal vettek részt úgy az elméleti, mint a gyakorlati oktatáson.¹⁸ Június hónapban lövészversenyeket tartottak. A verse-

nyeken a tagok nagyon jó eredményeket érte el.¹⁹ Ez a szervezet viszonylag rövid életű volt, 1918-ig működött. 1914-ben Rácz Dezső három tanártársával és több diákkal együtt bevonult katonának. Horváth Kálmán tanár az orosz harctéren hősi halált halt, a másik három pedagógus megsebesült. A bevonult diákok szülei is egymás után kapták a gyászjelentéseket.²⁰

1.4. A 206-os számú Csokonai Vitéz Mihály cserkészcsapat

a) A cserkészmozgalom az egész világon elterjedt, s virágkorát élte a két világháború között. Az angol Baden-Powell 1908-ban hozta létre első csapatát. „A mozgalom szerencsésen illesztette pedagógiai koncepciójába mindazokat az elemeket, amelyek a serdülő fiúkat érdekelték, vonzották.”²¹ „A cserkészcsapat élén felnőtt parancsnok állt, de mellette a legnagyobb fiúk voltak a

rajok, őrsök parancsnokai. Fegyelmezett, katonás szellem uralkodott a csapatban, de megvolt a rajok, őrsök saját, külön élete is. Ennek kialakításában fontos szerep jutott az egyéni ötleteknek, elképzeléseknek, amelyek összhangban álltak a csapat egészének célkitűzéseivel... A csapatban folyó sokszínű tevékenység lehetőséget nyújtott az önművelődésre, jellemfejlesztésre, s ez jól megfér a játékkal, olvasással, sporttal. A gyermekek állóképességét, ötletességét, szervezőképességét, egyéb adottságait próbára tevő cserkészpróbákra való felkészülés az egyén és közösség közös ügye volt. A cserkészlet kiemelkedő eseményei a kirándulások, nyári táborozások voltak. Ezek keretei között kaptak lehetőséget a gyermekek a természet titkainak, szépségeinek felfedezésére.”²²

A cserkészlet célul tűzte ki a jellemes személyiség kialakítását. A cserkész „egyéni önfejlesztő munkával igyekszik saját magát minél teljesebb emberré, minél jobb magyarrá formálni.”²³ A református cserkészlet szervezését Papp Gyula a Budapesti KIE parancsnoka kezdte meg 1912-ben. Szerinte a mozgalom nagy erénye, hogy „megtalálta a lélek és test harmonikus nevelésének mindmáig legszerencsésebb formáját”.²⁴ „A magyar cserkészmozgalom érzékeny volt a társadalmi-szociális kérdések iránt. A falujárások során a fiatalok – a néprajzi értékek megismerése mellett – rádöbbsentek a parasztság sürgős megoldást igénylő társadalmi problémáira, megláthatták a társadalmi feszültségek forrásait.”²⁵ A cserkészlet nevelési programját 10 törvénye megtartásával kívánta megvalósítani.

b) A Csurgói Csokonai Vitéz Mihály Református Gimnáziumban Écsy Ödön István 1921-ben szervezte meg a cserkészcsapatot, két évvel később egy tizenkét napos Balaton körüli mozgó táborban vettek részt a csapattagok. A tanévben a csapat felvette a 206-os számú Csokonai Vitéz Mihály Cserkészcsapat nevet. A tevékenységek között találjuk a megyei cserkésztalálkozók szervezését és az azokon való részvételt. Gyakorlat volt a testvéri látogatás más cserkészcsapatnál. Ünnepeket rendeztek önállóan is

és a Csokonai Önképzőkörrel együtt. A csapat társadalmi-szociális érzékenysége több területen is megmutatkozott. Gyűjtéseket szerveztek: József kir. herceg és a Zsófia gyermekszanatórium javára, valamint a pápai református templom építésére. A csapat tagjai önkéntesen is adakoztak táborozás céljaira. A honismeretet elősegítő táborozásokon a tagok kézműves tanfolyamokon vehettek részt, ahol rész- és bőrdomborítást, valamint festést tanultak. Az elkészült munkákból több kiállítást szerveztek.

Összejöveteleiket szombatonként tartották. A tagok megtanulták a könyvkötést, és ezután maguk kötötték a könyvtári könyveket.²⁶ A 206-os számú Csokonai Vitéz Mihály helyi Cserkészcsapathoz csatlakozott az öregcserkészek és az iparos cserkészek csapata. A 1930-as évek végén a cserkészcsapat felveszi a Somogy megyei születésű költő Kozma Andor nevét. A cserkészcsapat ebben az évben aktívan vett részt minden hazafias, vallásos és társadalmi megmozdulásban. Segítettek a „csurgójárasi Vöröskereszt Fiók-egyletnek a felajánlott nagy mennyiségű tollat és párnát egybegyűjteni és elszállítani.”²⁷ Légoltalmi gyakorlatokat mutattak be a Légoltalmi Liga megbízásából. 1939 májusában kezdték el építeni a Kárpátaljáról hozott faanyagból Medgyasszay István műegyetemi tanár tervei alapján a somogyi „talpasház” művészi formáját mutató cserkészotthont. Az otthonépítésre a Somogy megyei községek adtak anyagi támogatást. Az új cserkészotthon berendezésére műsoros estéket rendeztek Csurgón, Gyékényes-telepen és Alsókon. Ezek bevételei is hozzájárultak, hogy elkészítsék az otthon magyaros bútorzatát, asztalokat, padokat, zsámolyokat. A műsorok előkészítésében és a bútorok megtervezésében nagy szerepe volt Écsy Ödön István, a csapat alapító parancsnokának. Fontos esemény volt az úgynevezett „Hazatérés” központi balatonföldvári tábor, melyen a Somogy megyei cserkészcsapatok fogadták a felvidéki cserkészcsapatokat „egy nagy közösségbe forrtak össze: magyar közösségbe”²⁸

A háború miatt a táborok már elmaradtak. A taglétszám viszont a háború idején a legmagasabb.

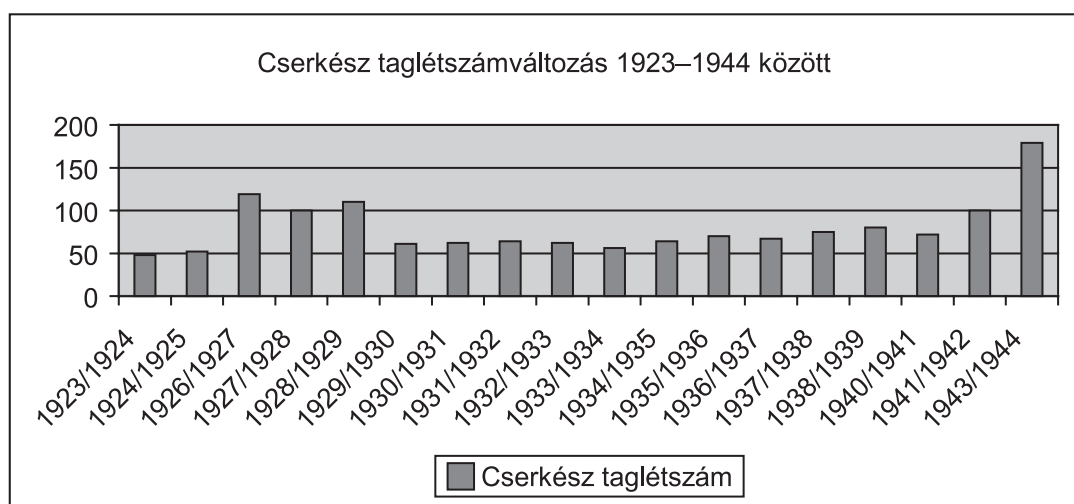


Diagram a Cserkész taglétszám változásáról 1923–1944 között²⁹

Az 1921-ben megszervezett cserkészcsapat kezdetben körülbelül 50 főt számlált, majd néhány évig a 100 körüli létszámot tartotta. Következik egy kb. 10 éves időszak, ez alatt a 60–70 fős taglétszám állandósult. A II. világháború éveiben emelkedés mutatkozik.

1.5. Bethlen Gábor Kör

a) A budapesti Bethlen Gábor Kör 1901-ben alakult meg egyetemista és főiskolás hallgatókból. Főszerzők: Megyericsy Béla teológus, Miklós Elemér joghallgató, Papp Miklós és Barsi Károly műegyetemi hallgatók voltak. Ezzel azt kívánták biztosítani, hogy a kör tagsága minél szélesebb rétegből tevődjen össze. 1902-ben hagyták jóvá az alapszabályukat. E szerint a Kör célja: „a protestáns magyar ifjúságnak Bethlen Gábor hazafias, vallásos és tudományos szellemében való egyesítése, és e szellemnek a társadalom minden rétegében való terjesztése és ápolása. E cél elérésére a kör társas összejöveteleket, tudományos, szépirodalmi és művészeti (zenei) előadásokat, népszerű ismeretterjesztő előadásokat tart.”³⁰ Tagjai 30 év, majd 25 év alatti férfi hallgatók lehetnek. 1942-ben a nőhallgatók létrehozták a férfi körök mintájára a Bethlen Kata Kört Budapesten.

1935-től nyitottak a protestáns középiskolák önképzőköröi felé. Elnökeiket meghívták különböző rendezvényekre. A Bethlen Gábor Körök mind önállóak voltak, nem volt összefogó, országos szövetség, noha az egész ország területén működtek. Kapcsolatuk volt a felnőttek Bethlen Gábor Szövetségével és minden kör tagja volt az 1921-ben alakult Országos Magyar Protestáns Diák Szövetségnek (OMPDSZ).³¹

„A Bethlen Gábor Körök munkájukban magukon hordozták az adott hely, helyzet sajátosságait. A keszthelyi kör sokat dolgozott templomuk felépítésén, a budapestiek és a szegediek diákinternátust hoztak létre. A szegediek járták a falvakat és a tanyákat előadásokkal és kulturális programmal. Buday György rajzait (később Londonba települt) és a környék összegyűjtött népdalaikat kiadták. Irodalmi esteket szerveztek és vendégük volt: Veres Péter, Illyés Gyula, Szabó Dezső, Darvas József. Ennek a körnek volt egy agrár 'tagozata', mely 1928-ban meghirdette tanya-programját. Ekkor hangzott el Gesztelyi Nagy László megdöbbentő, felelősségre felhívó előadása: 'A jövőendő magyar intelligencia és a tanya-kérdés' címmel. A Bethlen Gábor Körök szerteágazó kulturális, szociális tevékenységet folytattak. A valláserkölcsei elvekre komoly hangsúlyt tettek, de a kegyességi gyakorlatuk nem érte el azoknak az ifjúsági egyesületeknek a szintjét, melyek evangéliumi alapra helyezték működésüket.”³²

b) Csurgón Galgóczy János vallástanár vezetésével indul útjára 1922-ben a Bethlen Gábor Kör, mely az osztályon kívüli vallásos nevelést segítette elő. A célja az ifjúság vallásos önképzése, a hit mélyítése és az ifjúság pásztorolása volt. „Hisz ezekből az ifjakkból lesznek idővel egyházunk önálló tagjai, akik azon a nyomon indulnak tovább, amelyre az iskolában rálépnek. Ezért

tűzte ki a Bethlen Gábor Kör is céljául az ifjúság vallásos önképzését, a vallásos érzület mélyítését, Isten igéjének tanulmányozását, s Isten országa eljövételének együttes munkálását.”³³ Tagjai az V–VIII. osztályos protestáns diákok voltak, és fejenként két pengő tagdíjat fizettek. Külön könyvtára volt, mely minden évben gyarapodott, főként vallásos művekkel.

Évről évre célként fogalmazták meg „odamenni az egyes emberhez és segíteni őt bajában, felemelni csüggedésében, hitre serkenteni hitetlenségében.”³⁴ Ezt három csatornán szerették volna megvalósítani: „vasárnapi iskola, bibliakörök, gyülekezeti szellem ápolására hivatott egyesületi élet”.³⁵ A kör keretén belül egy fiú és egy lány bibliakör is működött. A középfokú református iskolák missziói bizottsága kezdeményezésére megalakították az ifjúsági gyülekezeteket osztályonként, presbiterekkel és gondnokkal. Minden tag heti 2 fillér díjat fizetett be, az így összegyűlt adományokat elküldték az országos „missziói bizottságnak, mely az országos adományokból diákszanatóriumot épít a Mátrában.”³⁶

A vasárnapi iskola 1926/1927-es tanévtől kezdte meg működését az I–IV. osztály tanulóival, akik ezeken az alkalmakon aranymondásokat tanultak, bibliát olvastak, megbeszélték az apróbb problémáikat, verseket mondtak és szavalóversenyeket tartottak. Összejöveteleiket kéthetente tartották.

A Bethlen Gábor Kör tevékenysége sok mindenben hasonlított a Csokonai Önképzőkörhöz. Ünnepeket tartottak minden évben október 31-én, a reformáció emlékünnepén. A vallásos önképzés előmozdítására pedig pályatételeket írtak ki a bibliamagyarázat köréből, irodalmi témában (pl. Ady vallásos költészete), vagy az egyháztörténelem köréből. Minden témában jó pályaművek érkeztek. Az október 31-i díszgyűlés mellett vallásos estélyeket is tartottak.

Az 1935. január 20-án a gimnázium egyik volt diákja, Pomóthy Dezső segédlelképásztor bibliamagyarázatával kezdődött a vallásos est. A tanári karral együtt az ifjúság és az igazgatótanács tagjai adományokat ajánlottak fel a Kálvin szoborra. Ezt az összeget a vallásos est és az ifjúsági istentisztelet perselypénz bevétele egészítette ki. Ugyanúgy, mint a Csokonai Önképzőkör esetében itt is voltak kiszállások. A taglétszámról nincs pontos adat.³⁷

1. 6. Nagyváthy János Soli Deo Gloria Kollégium

a) Magyar Református Diákok Soli Deo Gloria Szövetsége

1921. július 11-én, a Soli Deo Gloria Szövetségének alapítólevelét 30 református teológus Siófokon írta alá. Jelmondatul a 2Tim 2,3. versét választották: „Te azért a munkának terhére hordozzad, mint a Jézus Krisztus jó vitéze”. A Szövetségnek minden teológus tagja lehetett, aki találkozott életében Krisztussal, mint az ő személyes megváltójával, s csak az ilyen lelképásztorokat tekintették igazán lelképásztornak.

Ezt az első, valóban csak magyar gyökerekből indult evangéliumi szövetséget komoly lelki munka előzte meg.

A Töltéssy Zoltán vezette Biblia- és imakör a pesti teológián; Sebestyén Jenő pesti teológiai tanár szigorú kálvinista felfogása és hatása diákjaira. A háború és Trianon utáni helyzetben a keresztyén ember felelősségtudata a társadalomért, az elesettekért felerősödött. Ez kapott hangsúlyt a balatonkiliti konferencián. A táborban a négy teológia diákjai és tanárai vettek részt.

Alapításkor még csak azzal foglalkoztak, milyen legyen a kor református lelkipásztora, s arra a megállapításra jutottak, hogy nyitottnak kell lennie az egyház és a társadalom felé, hogy igazán meglássa és felismerje a lelkipásztort: mi a küldetése.

1924-től a nem teológus ifjúság nyomására a szövetség megfogalmazta gyűlésén azt a szándékát, hogy törvényes formák közt megalakítják a Magyar Református Diákok Soli Deo Gloria Szövetségét, megnyitva a lehetőséget főiskolás, egyetemista fiatalok, majd 1925-től a középiskolások, 1932-től pedig az alsós iskolások felvételére.³⁸

Az 1934-es alapszabály szerint már minden református diák tagja lehetett, aki a Szövetség munkájában részt vesz, fizeti a tagdíjat és a nyilatkozatban elfogadottakat kötelezőnek tartja magára nézve: „...mind életemben, mind halálomban.... Krisztus tulajdona vagyok... Magyar Református Anyaszentegyházamat missziói lélekkel szolgálni... a református teológiát, úgy amint a Heidelbergi Káté és a II. Helvét Hitvallás azt körvonalazta, megismerni... a kálvinizmus, mint világnézet harcát megharcolni – ... Isten felségjogait életem minden vonatkozásában érvényesíteni – egyetlen célom ... a Szentírást mindennap olvasom ... a Szövetséget anyagiilag támogatom, bárminemű munkájából a rám eső részt hűséggel vállalom.”³⁹

A rendes tagok mellett voltak csatlakozó, segítő és pártoló tagok. Senior tag az lehetett, aki elvégezte tanulmányait s a Közgyűlés vagy az Országos Intéző Bizottság senior taggá meghívta. Dobos Károly indította el a sáfársági mozgalmat, mely a bibliai norma, a tized felajánlását jelentette az alapítók részéről. Ezt a pénzt mindig arra fordították, ami a legszükségesebb volt. 1928-ban tervezték meg az SDG jelvényét, mely Kálvin pecsétrajzát utánozta: égő szívet tartó kéz, „szívemet égő áldozatul az Úrnak ajánlom!”

Az SDG-nek volt egy sajátos közössége, a Kör. Az első Soós Géza hozta létre 1932-ben Kőbányán. A Kör az egyes gyülekezetek területéről összegyűjtött, esetleg nem diákokat is magába fogadó, akár egynemű, akár vegyes csoport. Célja a gyülekezeti munkások nevelése és az SDG gyülekezeti közösség ápolása volt.

1934-ben a Konvent lelkészi díjleveleket adott az ifjúsági munka támogatására. Ravasz László püspök maga beszélgetett el a szövetség vezetőivel és a munka hatékonyabbá tételére az Egyetemes Konvent vállalta az anyagi többletet, a lelkészek fizetését. Az SDG önfenntartó szövetség volt. Tagjai adományaiból élt és ebből, illetve kölcsönből vette meg a balatonszárszói konferenciatelepet, melyhez anyagi erejéhez mérten

vett nagyobb és nagyobb területet évről-évre a diákság összegyűjtött fillérjein és építette fel a fabarakkokat. Az SDG nemcsak nyáron, de télen is tartott konferenciákat. Évente két országos esemény volt: a virágvasárnap-i konferencia Budapesten a Kálvin téri templomban és a nyári közgyűlés Balatonszárszón. Minden évben több konferenciát tartottak egy téma köré csoportosítva azokat, ill. megtartották a fiúk, lányok, végzősök és a vezetők konferenciáját.

Töltéssy Zoltán fogalmazta meg a konferenciái kis kátéját:

1. Keress egy okot, amiért konferenciára jössz! Jó, ha az Krisztus.
2. Ne olcsó dolgokkal tömd tele a zsebed, mert az értékesnek nem marad hely!
3. Határozd el, hogy mindenkihez őszinte leszel, szerezz barátot!

1938-ban Szárszón tartották a *Faluvezetők konferenciáját*, melyen a KIE-sek is jelen voltak, s néhány iparos, kereskedő, tanító, tanár, orvos és lelkipásztor. Mindazok, akik felelősséget éreztek és tenni akartak valamit a faluért. A konferenciák közül kiemelkedik még az SDG központban, Budapesten a Kálvin tér 8-ban, 1942. februárjában megtartott munkás – paraszt – értelmiségi konferencia, mely először gyűjtötte egybe e három réteg fiataljait.

A szárszói konferenciatelepet 1949-ben be kellett zárni.

Az SDG tagjainak életéhez a naponkénti bibliaolvasás mellett hozzátartozott a zsoltárok és a népdalok ismerete. Balla Péter vezette az SDG énekkarát, melynek csak az lehetett a tagja, aki ismerte mind a 150 zsoltárt. A szárszói konferenciákon az esti tábortüzeknél olvashatta fel egy-egy író, költő új írását, versét, itt hangzottak fel a zsoltárok, a népdalok, a vallásos énekeink.

1925-ben hozták létre a Diákszociális Osztályt. Kezdetben a lányok hétfőnként a varróórákon fehérneműt javítottak, stoppoltak, de az SDG munkaközvetítéssel, kisebb kamatmentes pénzkölcsönnel, vagy segéllyel, ruhákkal segítette a rászorultakat. Ahol lehetőségük volt menzát üzemeltettek, legalább naponta ebédet és vacsorát adtak ingyen a szegény diákoknak és internátust hoztak létre a faluról városba került diákoknak, ahol rendszeresen tartottak bibliaórát. Karácsonykor műsort és apró ajándékokat adtak a szegény gyerekeknek. A lelki, szellemi nevelést elősegítendő könyveket adtak ki. A Szerda Estéken Pesten, a Szombat Estéken Debrecenben aktuális előadásokat hallgattak a társadalom, művészet, politika, egyház, magyar sorskérdés témaköreiben.

b) Csurgón 1930-ban indul útjára a Soli Deo Gloria Kollégium, melynek első 11 tagját Zeitler Rudolf országos küldött május 1-én avatta fel. Az ő jelenlétében tartották meg a csendes napot.”⁴⁰ „1935-től kis és nagy kollégiumra oszlott, az utóbbi a falumissziót is vállalta vallásos estélyek tartásával, így járultak hozzá a hitélet mélyítéséhez. Alsók és Bolhás községben vallásos estét tartottak. A falvakat ajándékkönyvekkel látták el,

Nagymartonban például 300 kötetet osztottak szét, amelyet a csurgói értelmiség ajándékozott.”⁴¹ Az 1937/1938-as tanévben Dömötör Lenke okleveles tanítónő vezetésével megalakult a Diáklányok „Rúth” Kollégiuma is.

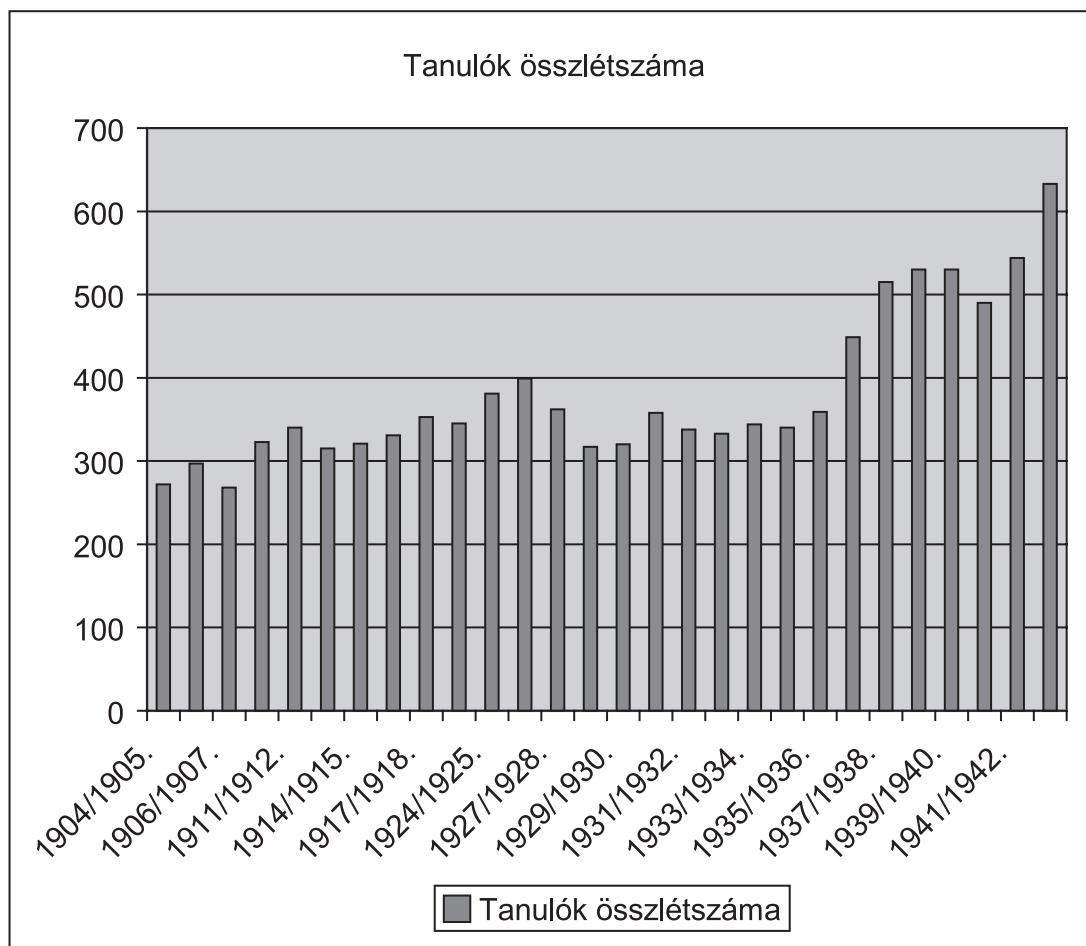
A kiskollégium két csoportban, a nagykollégium pedig három csoportban tartotta bibliaköreit, ahol Isten igéjét tanulmányozták. A bibliaköri összejöveteleken kívül hetenként tartottak rendes üléseket, „amelyeken a bibliaolvasáson kívül vallási, magyarsági és egyéb ifjúsági kérdésekkel, valamint népdaltanulással foglalkoztak.”⁴² Részt vettek az országos konferenciákon Budapesten és Balatonszárszón.

A csendes napokon avatták fel az új tagokat, ezen kívül előadásokat hallgattak meg, mint például: A szociális kérdések és az evangélium, a pályaválasztás, a bibliaolvasás; A jellemes ifjú; A diák a gyülekezetben; Világnézetek pergőtüzében; A református ifjú; A szociális kérdések evangéliumi megoldása. A csendesnapokat úrvacsoraosztással fejezték be, melyen a tanári kar és az ifjúság is részt vett. A szeretetvendégségek mellett a jótekönykodás is jelen volt a szövetség életében. A „Rúth” Kollégium 1940. decemberében megvendégelte a község szegény sorsú elemi iskolás tanulóit. Majd úgynevezett „árvizes estet” rendeztek, melynek jövedelméből az árvízkárosultaknak, az erdélyi menekülteknek és konferencia részvételi díjra is juttattak. Segítették továbbá a rászor-

ulóknak nyári táborozását.⁴³ A taglétszámról vonatkozó adatokat az évkönyvek nem közöltek, de a tevékenységükből ítélve népes táborral munkálkodtak.

2. Összegző elemzés

Az általam tanulmányozott ifjúsági szervezetek taglétszámának növekedése (különös tekintettel Csurgóra) már 1919-ben elkezdődött. A taglétszám igazi emelkedését az 1937/1938-as tanévtől tapasztaljuk, mely növekedés folytatódott a háború éveiben is. Több ifjúsági szervezet tűzte zászlajára az identitás erősítését. Azt láthatjuk, hogy az I. világháború nem csak a nemzetet hagyott súlyos nyomokat, hanem az ifjúsági szervezetek életében is érezhetővé vált. Ezért volt szükség egy olyan jellemformáló, öntudatosabb, testileg-lelkileg erősebb ifjúság formálására, mely kitartóbb, összetartóbb, erősebb, mint valaha. Az évkönyvekből kiderült, hogy ez sikerült is. Míg az I. világháború ideje alatt, minden területen szemmel látható a leépülés, addig a II. világháború idejére olyan változásokon megy át a Gimnázium, az ifjúság és a társadalom, hogy már kevésbé lehet érzékelni a negatív irányba való elmozdulást. Sőt a II. világháború utolsó éveiben mind a tanulók létszáma, mind az ifjúsági szervezetek taglétszáma növekedésnek indult.



Megfigyelhető továbbá, hogy az ifjúsági szervezetek nem voltak egymásra negatív hatással, hanem, mintegy biztosították a „lehetőségek piacát”, ahol mindenki megkereshette, és meg is találhatta a neki megfelelő területet. Szinte minden szervezet életében jelen volt a kulturális tevékenység; a konferenciákra való részvétel; az önképzés lehetőségének biztosítása. Megfigyelhető az is, hogy valamilyen formában a szervezetek többsége lehetőségéhez mérten gyakorolta a diakóniát, segítette a rászorultakat. Az ifjúsági szervezetek nagy hatással voltak a gimnáziumba járó ifjak életére, hiszen a tanévben folyamatosan voltak összejövetelek, foglalkozások; a szünetben pedig táborozásokon is érezhették a diákok azt, hogy kihez és hová is tartoznak.

A nyári cserkész táborok és az SDG országos konferenciái, összejövetelei biztosították az országos szervezetekkel való kapcsolattartást. Ezen kívül az országos szervezetek is képviseltették magukat a csendes napokon, a tagfelvételeken, vagy kulturális eseményeken, ünnepeken. Nagyon érdekes volt látni az ifjakat, akik minden lehetőséget megragadtak, hogy bővítsék ismereteiket. Tisztelettel hallgatták az adott témában jól felkészült társukat. A modern technika vívmányai, mint a rádió, a vetített kép, vagy éppen a repülés nagyon sok diáknak felkeltette az érdeklődését, és egészen komoly felfedező munkát végeztek.

Az ifjúságnak, mint a jövő református értelmiségének felkészítésére a bibliakörök mellett a fővárosban az SDG 1936-ban megkezdte az egyetemi istentiszteletek tartását, melynek lelkipásztorai a legkiválóbbak lehetnek úgy, mint Kiss Sándor, Vatai László, Kulifay Gyula, Orgoványi György. Később az egyetemi istentisztelet tagjaiból egyetemi gyülekezetet szerveztek.

1940-ben jött létre az SDG-n belül a Kabay Márton Kör. Kabay Márton kuruc prédikátor örökségét kívánták továbbvinni, azonosulást a nincstelennel. A kör a nyomortelepekre és a cselédlányoknak is elvitte az evangéliumot, a végzett lányok és fiúk látogatták a családokat, vasárnapi iskolát, karácsony esti ünnepeket szerveztek a nyomortelep gyerekeinek. A szórvány munkával a kisebbségben élő reformátusokat próbálták elérni. Az SDG Szövetség tagjának életét, cselekedetét a Krisztusban nyert kegyelem, a személyes Megváltó megismerése és követése határozta meg. Mindazt, amit tettek Isten dicsőségére tették.

Az SDG 1948-ban betagozódott a Református Missziói Munkaközösségbe, s noha 1949-ben ki kellett mondania az egyesületi jelleg megszűnését, tagjai vallották, hogy halálukig hűségesek maradnak a szövetséghez. 1994-ben, Siófokon újra indulhatott az SDG Református Diákmozgalom a református gimnazista diákok között.⁴⁴

Az ifjúsági szervezetek létrejötte, működésének szükségességét dr. Kiss Sándor ifjúsági lelkész egy 1941-ben megjelent munkájában foglalja össze „*Egyházunk életerejének egyik igen érzékeny fokmérője az ifjúsági munka. Amelyik egyház nem törődik ifjúságával, pusztulásra ítélte önmagát.*”⁴⁵ Fontos kérdés ez, és

nagy kihívást jelent, hogy mit tudunk tenni azért, hogy az ifjúságot megszólítsuk? Mit tudunk tenni azért, hogy ifjaink jellemes, erkölcsös, becsületes, öntudatos, Istenben bízó, felelősen gondolkodó, jó gyülekezeti tagokká váljanak? A csurgói gimnáziumban – és nem csak ott – az államosítás előtt erre a kérdésre sikerült választ adni. Ezt bizonyítják az évkönyvekben megjelent adatok, azok a taglétszámok, amelyekkel az ifjúság részt vett egy-egy szervezet életében. Ezt bizonyítja az a sok itt tanult, szép kort megélt diák, akik egész életükben óriási tisztelettel beszéltek, és emlékeztek vissza a gimnáziumi évekre. Nagyon sok volt gimnazistának már csak a *keze nyomát* láthatjuk, mert nincsenek közöttünk, de emlékü, munkájuk nyomán megmaradt.

Életük minden napján, szolgálatuk minden területén megélték a Bethlen Gábor Kör által évről évre megfogalmazott célt „*odamenni az egyes emberhez és segíteni őt bajában, felemelni csüggedésében, hitre serkenteni hitetlenségében*” A jellemformálódásban nagyon sokat segítettek ezek az ifjúsági szervezetek, úgy hogy munkájukat, szolgálatukat szakértelemmel, odaadással és hűséggel végezték. Az ifjúsági szervezetek lehetőséget biztosítottak, hogy mindenki megtalálja az érdeklődési körének megfelelő területet, amely hozzá a legközelebb állt.

Ezek az ifjúsági szervezetek jól be tudták tölteni Istentől rendelt feladatukat, megszólították a korabeli ifjakat, bevonták őket céljaik megvalósítására, szolgálatra hívtak. Értéket adtak a kezükbe, a szívükbe és ezzel párhuzamosan megtanították őket, hogy tudják becsülni Istent, egymást, a felebarátot, azt a közösséget, azt a nemzetet, amelynek tagjai.

Hella Ferenc

FELHASZNÁLT IRODALOM:

- A Csurgói Csokonai Vitéz Mihály Református Gimnázium Értesítői 1904/1905, 1905/1906, 1906/1907, 1910/1911, 1911/1912, 1912/1913, 1913/1914, 1914/1915, 1915/1916, 1916/1917, 1917/1918, 1923/1924, 1924/1925, 1926/1927, 1928/1929, 1929/1930, 1930/1931, 1931/1932, 1932/1933, 1933/1934, 1934/1935, 1935/1936, 1936/1937, 1937/1938, 1938/1939, 1939/1940, 1940/1941, 1941/1942, 1943/1944.
- Egyháztörténet 2. tankönyv és tanári kézikönyv 1711-től napjainkig Református Pedagógiai Intézet, 1998.
- EARL Babbie: A társadalomtudományi kutatás gyakorlata – Balassi Kiadó, Budapest, 1995.
- DR. KISS Sándor: Ifjúsági munka a Magyar Református Egyházban
- HORVÁTH József: A csurgói Csokonai Vitéz Mihály Gimnázium és Óvónői Szakközépiskola – Tankönyvkiadó, Budapest, 1992.
- MÉSZÁROS István – NÉMETH András – PUKÁNSZKY Béla: Bevezetés a pedagógia és az iskoláztatás történetébe. Osiris Kiadó, Budapest, 2001.
- A Bethlen Gábor Kör jegyzőkönyvei

JEGYZETEK

- ¹ Horváth József: A csurgói Csokonai Vitéz Mihály Gimnázium és Óvónői Szakközépiskola, Budapest, Tankönyvkiadó, 1992, 30.
- ² A felirat a Csurgói Református Gimnázium bejáratának falán elhelyezett emléktáblán.

- ³ Horváth József: I. m. 51.
- ⁴ A Csurgói Csokonai Vitéz Mihály Református Gimnázium Értesítője 1915/1916, 34.
- ⁵ I. m. 1935/1936, 46.
- ⁶ I. m. 1932/1933, 18.
- ⁷ I. m. 1927/1928, 27.
- ⁸ I. m. 1939/1940, 52.
- ⁹ I. m. 1939/1940, 53.
- ¹⁰ I. m. 1943/1944, 41.
- ¹¹ I. m. 1943/1944, 40-41.
- ¹² I. m. 1904-1944.
- ¹³ I. m. 1904-1944
- ¹⁴ Horváth József: I. m. 85.
- ¹⁵ Horváth József: I. m. 85.
- ¹⁶ I. m. 1904-1944.
- ¹⁷ Horváth József: I. m. 91.
- ¹⁸ I. m. 1911/1912, 201.
- ¹⁹ I. m. 1911/1912, 201.
- ²⁰ Horváth József: I. m. 91.
- ²¹ Mészáros István – Németh András – Pukánszky Béla: Bevezetés a pedagógia és az iskoláztatás történetébe, Budapest, Osiris kiadó, 2001, 381.
- ²² Mészáros – Németh – Pukánszky: I. m. 381.
- ²³ Mészáros – Németh – Pukánszky: I. m. 381.
- ²⁴ Egyháztörténet 2. – tankönyv és tanári kézikönyv 1711-től napjainkig 142.
- ²⁵ Mészáros – Németh – Pukánszky: I. m. 382.
- ²⁶ I. m. 1929/1930, 29.
- ²⁷ I. m. 1938/1939, 61.
- ²⁸ I. m. 1939/1940, 61.
- ²⁹ I. m. 1923-1944
- ³⁰ Egyháztörténet 2. 141.
- ³¹ Egyháztörténet 2. 141.
- ³² Egyháztörténet 2, 141.
- ³³ I. m. 1927/1928, 28.
- ³⁴ I. m. 1929/1930, 26-27.
- ³⁵ I. m. 1929/1930, 26-27.
- ³⁶ I. m. 1931/1932 17.
- ³⁷ Minden protestáns növendék a tagja volt a Bethlen Gábor Körnek
- ³⁸ Egyháztörténet 2, 143.
- ³⁹ Egyháztörténet 2, 143.
- ⁴⁰ Egyháztörténet 2, 143.
- ⁴¹ Horváth József: I. m. 102.
- ⁴² I. m. 1936/1937, 65.
- ⁴³ I. m. 1938/1939, 54.
- ⁴⁴ Egyháztörténet 2, 143.
- ⁴⁵ Dr. Kiss Sándor: Ifjúsági munka a Magyar Református Egyházban. 5. oldal

Segélyszervezetek a jugoszláviai háborúban és a konszolidációban

Ötven esztendővel a II. világháború befejezése után a volt Jugoszlávia területén még dülő véres háború humanitárius vészhelyzetet idézett elő, melynek enyhítésében, majd a daytoni békeszerződést követő konszolidációs folyamatban a rendszerváltás éveiben szerveződött magyar segélyszervezetek jelentős szerepet vállaltak. A dolgozat – a teljesség igénye nélkül – áttekinti a MÖSZ és a Máltai Szeretetszolgálat Boszniában végzett tevékenységét, valamint a békekötés után megalakult Caritas Bosnia-Hercegovina erőfeszítéseit. A dolgozat részletesen foglalkozik a háborúban meggyalázott asszonyok rehabilitációjával, melyet az Egyházak Világtanácsának égíse alatt működő Ecumenical Women's Solidarity Fund végez (jelenleg is) boszniai szervezetekkel együttműködve. Hangsúlyt kap a Bosznia-Hercegovinában tevékenykedő szervezetek munkájának vallásközi jellege: a szeretetszolgálat sem határokat, sem vallási hovatartozást nem ismer.

Fifty years after the end of WW2 humanitarian catastrophe threatened the West Balkans where millions of people suffered in a brutal war. The suffering and needy received help and support from all over the world, including Hungarian Charity Organizations (Ecumenical and Roman Catholic) organized shortly after the political changes in 1989/1990. This paper is a – not in the least full – survey of the efforts of the Hungarian Ecumenical Charity Fund and the Hungarian Malteser Charity. This is followed by a brief description of the work of Caritas Bosnia-Herzegovina. The second half of the study is devoted to the suffering and the possibility of rehabilitation of women abused by soldiers during the war. These women are receiving social, medical and psychological help from women helpers of the Ecumenical Women's Solidarity Fund. Bosnia-Herzegovina sets a great example to emphasize the inter-religious character of caritas.

Mert vannak dolgok, amelyek még a halálnál, a kegyetlenségénél, a tömeges pusztításnál is rosszabbak. És ezek közül a dolgok közül talán a legégbekiáltóbb: az, hogy az ember, legyen bár akármilyen okos, szép, szeretetreméltó, életrevaló, egyszerűen tárgyá, lábtörlővé, vécé-papírrá redukálódik. Mert nincs puskája; a szembejövő embernek pedig – van.¹

A II. világháború befejezésének, a náciizmus felett aratott győzelemnek az 50. évfordulóját ünnepelte a világ 1995-ben, de a Balkán-félszigeten, a volt Jugoszlávia területén, hazánk határaihoz közel még véres háború dúlt. Nem volt ok az ünneplésre abban a régióban, ahol elképzelhetetlen kegyetlenkedések emlékeztettek arra, hogy a népek és kultúrák egymás mellett létezése szinte mindig

konfliktusokkal jár együtt, és vannak olyan ellentétek, melyeket a globális gondolkodás nem képes felülrni.

A határaink közvetlen közelében dülő kegyetlen háború cselekvésre ösztönözte a rendszerváltás idején alakult magyar segélyszervezeteket, a nemzetközi egyházi szervezeteket és a világi jótékonyági szervezeteket is. A dolgozat – a teljesség igénye nélkül – néhány egyházi szervezetnek a jugoszláv háború éveiben és a háború utáni években végzett tevékenységét kívánja bemutatni.

Az elesettek és szegények segítése Krisztussal kezdődött és az apostoli egyházban már szervezett keretek között folyt (Róm 15,2; 2Kor 8,2). A *caritas* (latin, „kedves”, „drága”) fogalom az Újszövetségben a görög *agapé* („szeretet”) megfelelőjeként szerepel. A katolikus szóhasználatban a *caritas* elsősorban Isten szeretetét jelöli, amely Krisztus és a Szentlélek által kiárad szívünkbe, magában foglalja továbbá a keresztény ember irgalmas, a rászorulókat megnyilvánuló szeretetét, valamint jelöli a katolikus egyház szervezett jótékonyágát, melyet szervezetek és egyesületek útján lát el.² A *caritas*, azaz szeretetszolgálat újkori apostolai közül kiemelkedik *Páli Szent Vince* (1581–1660),³ akinek gondolkodásában és tevékenységében a karitatív tevékenység modern értelmezés szerinti széles spektrumát figyelhetjük meg. A harmincéves háború pusztításai olyan szükséghelyzetet teremtettek, amelyhez hasonló kihívásokkal találkozunk a modern kor önkéntes segélyszervezetei is. Szent Vince adományokat gyűjtött a háború áldozatainak, felkarolta és elhelyezte az árván maradt és a kitett gyermekeket, adománygyűjtő akciókat szervezett a háború sújtotta vidékek javára, a lerombolt gazdaságoknak vetőmagot és szerszámokat juttatott. Párizsban a háború elől menekülőket ellátását szervezte meg. Felismerte a járványügyi prevenció jelentőségét: rölapokat nyomtatott, melyek a járványok elkerülését szolgáló egészségügyi szabályok betartására figyelmeztették az embereket. A kiváló szónok és az embereket jól ismerő lelkipásztor a viszonylagos nyugalomban lévő tartományokban sikeres pénz- és adománygyűjtő akciókat szervezett.⁴ Páli Szent Vince karitatív tevékenységének legfőbb jellemzői a modern kori segélyszervezetek munkájának is elengedhetetlen iránymutatói: kezdeményezőkézség, gyors helyzetfelismerés, kiváló problémamegoldó képesség, elsőrendű szervezőkézség és a szenvedők iránti szeretet és megértés. Szeretetszolgálatuk modern szemléletét jól példázza, hogy nemcsak kórházakban ápolták a betegeket, hanem otthonaikban is felkeresték és gondozták őket és a szegényeket is.⁵ Fontosnak tartjuk kiemelni, hogy a vallások közötti türelmetlenség légkörében, a kegyetlen vallásháborúk és felekezeti gyűlölködés korában Páli Szent Vince az ökumenikus gondolkodás és magatartás képviselője volt: szeretettel és megértéssel közeledett a hugenották felé.⁶

A *Magyar Ökumenikus Szeretetszolgálatot* (2013-tól *Magyar Ökumenikus Segélyszervezet* néven működik, az új elnevezés jobban jelzi a szervezet tevékenységének szakmai komplexitását) 1991-ben a magyarországi refor-

mátus, az evangélikus, valamint a metodista, az ortodox és az unitárius egyházak alapították meg. A szervezet célja, hogy az egyházak kinyújtott karjaként funkcionálva és a társadalmi változásokra hatékonyan reagálva nyújtson segítséget a rászorulóknak Magyarország határain innen és túl.⁷ A szervezet első határokon átvéelő akciójára éppen a délszláv háborúval kapcsolatban került sor, amikor önkénteseik aktív szerepet vállaltak a háború sújtotta délszláv régióból Magyarországra érkezett menekültek ellátásában. A határ közelében átmeneti otthonokat működtettek. Már ekkor megmutatkozott az a későbbiek során kiteljesedő szakmai komplexitás, amely a szervezet egyfajta védjegye ma is: a menekülteknek ugyanis nemcsak szállást, étellemezést és egészségügyi ellátást biztosítottak, hanem jogi tanácsot és szociális támogatással is ellátták őket.⁸

A szervezet tevékenysége nemcsak a Magyarországra érkezett menekültek megsegítésére korlátozódott, hanem kiterjedt a háború sújtotta Szerbiára is, ahol több mint két évtizeden át különféle humanitárius és fejlesztési tevékenységet végeztek, elsősorban Újvidéken és Szandzsák tartományban. A délnyugat-szerbiai Szandzsák tartományban végzett tevékenységük az ökumenikus, de még inkább a vallásközi együttműködés szép és példaértékű megnyilvánulása.⁹ A fővárosban Novi Pazarban a lakosság 85%-a bosnyák (muszlim), a szerbek itt kisebbségben élnek.¹⁰

A *Magyar Máltai Szeretetszolgálat* a hétköznapiakban végzi munkáját, cselekvéssel válaszolva Krisztus szavaira „szegények mindig lesznek köztetek” (Márk 14,7). A szervezet nem a háborús konfliktushelyzetekben való szerepvállalást tekinti elsődleges feladatának. Jóllehet 1992-ben, az akkor még alig három esztendeje működő Szeretetszolgálat aktívan segítette a lakosság menekülését az ostromlott városokból és falvakból, teherautóik a szerb és a horvát oldalon is megfordultak. A közvetlen hadszíntéren csak a máltai felségjelzésű mentőautók tevékenykedtek: százával szállították a sebesülteket a dél-magyarországi, elsősorban a pécsi kórházakba.¹¹ A szervezet és Kozma Imre atya nevét Vukovárral kapcsolatban jegyezte meg a világ, ahonnan mesébe illő körülmények között menekítettek ki hét ferences szerzetest és több száz civilt.¹²

A segítségnyújtás, a szeretetszolgálat sem határokat, sem vallási hovatartozást nem ismer. A vallásközi jelleget hangsúlyozza, hogy nem csak a keresztény és a világi, hanem a muszlim közösség segélyszervezete is részt vett a válsághelyzet miatt kialakult humanitárius katasztrófa enyhítésében, több segélyszállítmányt juttatva el Boszniába.¹³

A Caritas megalakulása és tevékenysége Bosznia-Hercegovinában

A *Caritas Bosnia-Herzegovina* 1995-ben alakult meg, éppen a jugoszláviai háború pusztításainak hatására. A kezdeti időkben a segélyszervezet a balkáni háború

okozta humanitárius katasztrófhelyzet enyhítésében vállalt aktív szerepet, önkénteseik elsősorban az élelmszerhiány enyhítésében vettek részt (ételosztás), valamint a háborúban otthonuktól megfosztott civil lakosság elhelyezésében, az otthonok tüzelővel való ellátásban, a betegek és a halmozottan hátrányos szociális helyzetben lévő emberek támogatását vállalták. A szervezet jelenlegi prioritásai közé tartozik a munkanélküliek helyzetének enyhítésében, illetve a szegénység felszámolása érdekében végzett aktív tevékenység.¹⁴ A Caritas jelmondata „tegyetek jót mindenkivel” és egyik fő alapelve, jelesül, hogy a segítséget felekezeti hovatartozásra való tekintet nélkül minden rászorulóknak meg kell adni, jelentőséggel bír egy olyan országban, ahol a lakosság 50,11%-a bosnyák (muszlim), 30,78%-a szerb (ortodox) és 15,43%-a horvát (római katolikus).

Az Egyházak Világtanácsa (WCC) és az Európai Egyházak Tanácsa (ECC) a jugoszláviai háború éveiben három területen fejtegette ki tevékenységét:

1. humanitárius segélyszállítmányokat juttatott el a háború sújtotta övezetbe (az *Action by Churches Together* támogatásával és más segélyszervezetekkel együtt);
2. felvette a kapcsolatot a háborús országok egyházával, majd megvizsgálta, milyen módon tudnak az egyházak részt vállalni a konfliktus mielőbbi rendezésében;
3. vallásközi megbeszélések szervezett, és részt vettek a megbékélés előkészítését célzó hivatalos tárgyalásokon.¹⁵

Az egyházakkal, gyülekezetekkel és egyházi szervezetekkel való kapcsolattartást és egyeztetést rendkívüli módon megnehezítette az egyházak szerepvállalása a konfliktusban, illetve a nemzeti érzés és a vallási identitás szoros kapcsolata.¹⁶ A jugoszláviai háború vallási dimenziója tagadhatatlan, hiszen a horvátok római katolikusok, a szerbek az ortodox vallás hívei, a bosnyákok pedig muszlimok. Vallási vezetőik ugyanakkor 1992-ben közös nyilatkozatban jelentették ki „Ez nem vallásháború”.¹⁷ Mindennek dacára, a daytoni békeszerződés¹⁸ életbelépése után éppen a vallás (pontosabban a felekezeti hovatartozás) és a nemzeti identitás összefonódása hátráltatta leginkább a vallásközi (egyházak közötti) kapcsolatok rendezését. Kölcsönös vádaskodások hangzottak el¹⁹ a háborút követő időszakban.

Nők a vérzivatarban

A legmélyebb álmomból is felébredek, ha kinn az utcán sikoltanak... valamit tenni kell, mert most valaki segítségért kiált, és tudom, hogy nem jönnek ki a házakból az emberek. Amikor én segítségért kiáltottam, nem mozdult senki... Pedig kilestek az ablakon. (A félelem győz le mindent, és nem a szeretet?)²⁰

Az „etnikai tisztogatások” során elkövetett háborús bűnök között is különös figyelmet szentelt a WCC a nők

ellen elkövetett erőszaknak. 1992 telén tényfeltáró munkacsoportot küldött Bosznia-Hercegovinába. A csoport tagjai kéthetes útjuk tapasztalatairól, a bosznia-hercegovinai nők ellen (mindhárom a háborúban résztvevő fél által) elkövetett szervezett és szisztematikus erőszakról, a „*The Rape of Women in War*” című jelentésben számoltak be. A beszámoló tanúsága szerint a megerőszakolt, vagy más módon fizikailag bántalmazott nők többsége bosnyák (muszlim) volt, jóllehet a fegyveres férfiak erőszakoskodása egyik népcsoport asszonyait sem kímélte.²¹

A következményektől rettegő, az átélt borzalmak hatására sokkos állapotban lévő, pszichésen zavart áldozatok megsegítésére és rehabilitációjának megszervezésére alapította a WCC az *Ecumenical Women's Solidarity Fund* segélyszervezetet. Az EWSF célja a háborús atrocitásokat elszenvedett nők alapvető emberi jogainak érvényesítése, lelki és anyagi támogatása a helyi egyházakkal és NGO-kal együttműködve. Az EWSF tehát már a háború idején megkezdte működését, és megalakulása óta több száz projektet támogatott a volt Jugoszlávia területén. A segítő-programokban aktív részt vállaló személyek, szinte kivétel nélkül nők – felekezeti hovatartozásra való tekintet nélkül.²²

2004-ig a segélyszervezet több mint ötvenezer nőnek nyújtott lelki vagy/és anyagi támogatást. 320 főként önszorgó projektet támogatott nők részére: modern készségek elsajátítása, lelki és szociális segítségnyújtás. A nők által nők megsegítésére működtetett szervezet önkéntesei igyekeznek megerősíteni a meggyalázott asszonyok önbecsülését, erkölcsi tartását és az emberek iránti bizalmát. Az EWSF kiépített egy bizalmon és kölcsönös megbecsülésen alapuló „emberi hálózatot”, amely tovább folytatja jószolgálati tevékenységét a régióban.

A daytoni békeszerződés életbelépését követő időszakban, a politikai helyzet lassú stabilizálódását látva a háború elől elmenekült családok többsége a hazájába való visszatérés mellett döntött, ennek megfelelően az EWSF új válságkezelési feladatok megoldását tűzte maga elé. 2004-ben a bosnyák vidék konszolidációját elősegítendő kórházak állítottak fel egy többségében muszlimok lakta vidéken, ahol a személyzet valamennyi tagja nő. Regionális egészségügyi szolgáltatást támogatnak (szintén női személyzettel), céljuk ezzel az alap egészségügyi szolgáltatások biztosítása vidéken. Ingyenes jogsegély szolgáltatást működtetnek nőknek. A szervezet nagyban elősegítette a menekültek visszatelepülését, valamint a képzett helyi női munkavállalói réteg elhelyezkedését is, jelentős segítséget nyújtva ezzel a bosnyák állam munkahelyteremtő projektjeihez.

A segélyszervezet kiemelten foglalkozott az idősekkel, különösképpen a már munkaképtelen özvegyekkel (napi egyszeri étkezés, egészségügyi ellátás biztosítása, stb.), valamint sérült gyermekekkel is.²³

A háborúban eltűnt személyek felkutatásában,²⁴ a hátrányos helyzetű gyermekek felzárkóztatásában, az iskolai oktatás újraszervezésében, az idősgondozásban,

az elmaradt falvak fejlesztésében, illetve az árván maradt gyermekek gondozásában felbecsülhetetlen munkát végez a *Bosnia Relief Charitable Trust*. Ezt a jótékony-sági szervezetet a boszniai háború kezdetén alapította az amerikai származású ápolónő, Jeanne McCue.²⁵ A szervezet székhelye Szarajevó, jószerzői tevékenységüket a katolikus szervezetekkel együttműködve végzik. Az árvák gondozásában például az Egipát Gyermekotthonnak²⁶ nyújtanak támogatást, míg a rászorulókat élme-zését a Szent Antal Kenyere szeretetszolgálatlal együtt látják el.²⁷

Bosznia-Hercegovina jelene

2015. június 7-én Ferenc pápa Szarajevóba látogatott, ahol találkozott többek között az ország katolikus, ortodox, muzulmán és zsidó vezetőivel. A találkozáson elmondott beszédében a Szentatya így fogalmazott: *Tanuljunk a történelemből: lépjünk túl a neheztelésen, és hagyjuk, hogy Isten megtisztítson bennünket; jelent és jövőt adjon nekünk, mert Ő a mi jövőnk és a béke végső forrása*. Ferenc pápa az általa Európa Jeruzsálemének nevezett²⁸ Szarajevóban pozitív és követendő példát látott és állított a keresztény és nem keresztény emberek elé. A mintegy háromszáz vallási vezető előtt kijelentette: *Egy olyan világban, amelyet sajnos konfliktusok dúlnak szét, ez a föld üzenetet hozhat: tanúskodhat arról, hogy lehetséges egymás mellett élnünk különbözőségeinkben, de egyben közös emberségünkben, együtt építve egy békés és test-véri jövőt*.²⁹

A Nyugat-Balkán teljes európai integrációja továbbra is megoldásra váró feladat Európa számára, noha Jugoszlávia felbomlása óta már huszonöt esztendő telt el. A térség, és így természetesen az általunk részletesebben vizsgált Bosznia-Hercegovina euro-atlanti integrációjának elérését számos probléma nehezíti, melyek közül talán a legsúlyosabb az etnikumok közötti törésvonalak változatlan megléte, sőt tovább mélyülése. Az etnikum közti kapcsolatok alakulását a vallási megosztottság (keresztény-mohamedán) is nehezíti. A Közel-Kelet válság sújtotta területeiről származó migránsok tömeges megjelenése és a Balkán-félszigeten a migrációt kihasználva egyre nagyobb számban jelen lévő „külföldi harcosok” további problémákat jelentenek és a már meglévő nehézségeket is tovább mélyítik.³⁰

A dolgozatban bemutatott segélyszervezetek önzetlen és sokrétű tevékenységére a jövőben is szüksége lesz a közelmúlt kegyetlen háborújának árnyékából kilépni igyekvő országoknak.

Hajnal Piroksa

FELHASZNÁLT IRODALOM

- Glenny, Misha, *The Fall of Yugoslavia. The Third Balkan War*. Penguin Books, 1992.
- Magyar Katolikus Lexikon. II. Szent István Társulat, Budapest, 1993.
- Polcz, Alaine, *Asszony a fronton (Egy fejezet életéből)*, Pont Kiadó, Budapest, 1998.

Diós, István, *Szettek élete*, I–II, Budapest, Szent István Társulat, 2009.

Tüzes, Károly, *NATO Elemzés* 2016/3. Az Országgyűlés Külügyi Igazgatóságának kiadványa.

A magyar segélyszervezetek működéséről

Fischl, Vilmos: A nemzetközi egyházi szervezetek szerepe az állami és civil csoportok közötti konfliktusok és válságok kezelésében. Doktori értekezés. ZMNE HDI, 2006. http://193.224.76.2/downloads/konyvtar/digitgy/phd/2006/fischl_vilmos.pdf; Letöltve: 2016. november 7.

Fischl, Vilmos, Egyházi karitatív szervezetek szerepe a válságkezelésben, Kard és toll, 2006/2. <http://www.honvedelem.hu/container/files/attachments/8571/092-101.pdf>. Letöltve: 2016. november 15.

<http://karitasz.hu/rkolunk/tortenetunk/>; Letöltve: 2016. november 8.

<http://lexikon.katolikus.hu/V/Vince.html>; Letöltve: 2016. november 22.

<http://www.segelyszervezet.hu/hu/timeline/>; Letöltve: 2016. november 8.

<http://www.kanizsaujsag.hu/hirek/8647/levai-aniko-az-onkentessegrol-s-arrol-ami-nyilvanvalo/>; Letöltve: 2016. november 7.

<http://barankovics.hu/cikk/egyutt-az-orszag-verkeringesével-25-eves-a-magyar-maltai-szeretetszolgálat/>; Letöltve: 2016. november 7.

<http://kozmaimre.hu/archivum/category/ujsgacikkek/>; Letöltve: 2016. október 10.

<http://iszlamlam.com/iszlamlam-az-elet-vallasa/riportok-beszeltgetesek/item/634-riport-a-magyar-iszlamlam-kozossag-elnokevel/>; Letöltve: 2016. november 15.

A nemzetközi segélyszervezetek működéséről

<http://bosniarelief.org/index.htm>; Letöltve: 2016. november 8.

Boyd, Carolyn, *Ecumenical Women's Solidarity Fund in Former Yugoslavia*. In <https://www.oikoumene.org/en/resources/documents/wcc-programmes/justice-diakonia-and-responsibility-for-creation/ecumenical-solidarity/ecumenical-womens-solidarity-fund-in-former-yugoslavia>. Letöltve: 2016. november 14.

<http://www.caritas.org/where-we-are/europe/bosnia-hercegovina/>; Letöltve: 2016. november 7.

<http://edition.cnn.com/2015/06/06/europe/bosnia-pope-francis-visit/>. Letöltve: 2016. november 15.

<https://familylinks.icrc.org/bosnia/en/Pages/background-information.aspx>; Letöltve: 2016. november 8.

<http://www.magyarurir.hu/hirek/ferenc-papa-szarajevobekes-egyuttes-jeleke>. Letöltve: 2016. november 15.

<http://www.wcc-coe.org/wcc/europe/ews-f-e.html>; Letöltve: 2016. november 15.

Powers, Gerard F., „Religion, Conflict and Prospects for Peace in Bosnia, Croatia and Yugoslavia”, *Journal of International Affairs*, 1996. 50/1.

<http://www.saintritaiparish.org/goat%20club.html>; Letöltve: 2016. november 8.

<https://zenit.org/articles/sisters-in-bosnia-we-are-there-for-the-children-that-need-us/>; Letöltve: 2016. november 8.

<http://digitalcommons.georgefox.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1751&context=ree>. Letöltve: 2016. november 14.

<http://www.wccoe.org/wcc/europe/ews-f10thanniversary.pdf>; Letöltve: 2016. november 14.

<http://www.wcc-coe.org/wcc/europe/ews-f-costofwar.html>. Letöltve: 2016. november 14.

<http://www.wcc-coe.org/wcc/europe/ews-f-boyd.html>. Letöltve: 2016. november 15.

JEGYZETEK

¹ Ana Blandiana, *Ezután kicsit másképp lesz minden*. Utószó Polcz Alaine, *Asszony a fronton* című önéletrajzi regényének orosz kiadásához. Budapest, Pont Kiadó, 1998, p. 211.

² Magyar Katolikus Lexikon, II. Szent István Társulat, Budapest, 1993, 174–175. A szegények szolgálatának új dimenzióit nyitották

- meg a középkori szerzetesrendek és a szegények és betegek szolgálatának szentjei, Nursiai Szent Benedek, Assisi Szent Ferenc, Árpád-házi Szent Erzsébet és Szent Hedvig. A XIX. századtól kezdve egyre inkább az állam vette át a rászorulókat támogatását, a betegek ellátását, a szegények megsegítését, az árvák és idősek gondozását. A keresztény szolgáló szeretet gyakorlása azonban nem szűnt meg, új formában és megújult szervezeti rendszerben folytatódott. Német példára (1897-ben alapította meg Lorenz Werthmann a *Caritas-Verband für das Katholische Deutschland*-ot) a XX. század második évtizedében Európa országaiban sorra alakultak a Karitászi szervezetek. In: <http://karitasz.hu/rkolunk/tortenetunk>; Letöltve: 2016. november 8. A nemzeti szervezeteket az 1924-ben Amszterdamban létrehozott *Caritas Internationalis* egyesíti (székhelye Róma). A részterületeket szakértői bizottságok kezelik és a humanitárius munka koordinálását is a bizottságok végzik. Magyar Katolikus Lexikon, II, 174–175. A Karitászi a katolikus egyház hivatalosnak tekinthető jótékonyossági szervezete, melynek neve 2001-től *Katolikus Karitászi – Caritas Hungarica*.
- 3 Szent Vince hamar felismerte, hogy a karitatív tevékenység szervezett keretek között válhat valóban hatékonyvá. Franciaország szerte ún. Szeretet Testvéreleteket alapított az elesettek gondozására. Otthonuk a *College des Bons Enfants*-ban volt, majd átköltöztek a Szent Lázár priorátusba (innen ered a lazaristák elnevezés). Alapítója volt a Missziós papok Kongregációjának, valamint Marillac Szent Lujza segítségével megalapította a Szeretet Leányai Társulatot is. Magyar Katolikus Lexikon: <http://lexikon.katolikus.hu/V/Vince.html>; Letöltve: 2016. november 22. Páli Szent Vince az újkori caritas úttörője és mestere lett az egész katolikus világ számára.
 - 4 Diós, István, *Szettek élete*, II, Budapest, Szent István Társulat, 2009, 425–432.
 - 5 *Szettek élete*, 427.
 - 6 *Szettek élete*, 430.
 - 7 <http://www.segelyszervezet.hu/hu/timeline>; Letöltve: 2016. november 8.
 - 8 <http://www.segelyszervezet.hu/hu/timeline>; Letöltve: 2016. november 3. A MÖSZ megalakulásáról, szervezetéről és működéséről részletesen lásd Fischl, Vilmos: *A nemzetközi egyházi szervezetek szerepe az államközi valamint csoportok közötti konfliktusok és válságok kezelésében*. Doktori értekezés. ZMNE HDI, 2006. 54–61. http://193.224.76.2/downloads/konyvtar/digitgy/phd/2006/fischl_vilmos.pdf; Letöltve: 2016. november 7.
 - 9 A segélyszervezet tevékenysége, akciói sem politikai, sem pedig vallási célokat nem szolgálhatnak. A segélyakciók lebonyolításában a helyi szokások legteljesebb mértékben tiszteletben tartják. Riport Lévai Anikóval, a segélyszervezet jószolgálati nagykövetével. <http://www.kanizsaujsag.hu/hirek/8647/levai-aniko-az-onkentessegrol-s-arrol-ami-nyilvanvalo>; Letöltve: 2016. november 7. A MÖSZ balkáni tevékenységéről részletesen Fischl Vilmos, „Egyházi karitatív szervezetek szerepe a válságkezelésben”, *Kard és toll*, 2006/2. <http://www.honvedelem.hu/container/files/attachments/8571/092-101.pdf>. Letöltve: 2016. november 15.
 - 10 Fischl Vilmos, „Egyházi karitatív szervezetek szerepe a válságkezelésben”, 100.
 - 11 <http://barankovics.hu/cikk/egyutt-az-orszag-verkeringesevel-25-eves-a-magyar-maltai-szeretetszolgalat>; Letöltve: 2016. november 7. Az 1989-ben Csilla von Boeselager kezdeményezésére létrejött szeretetszolgálat elsősorban Magyarországon, Erdélyben és Kárpátalján fejti ki tevékenységét.
 - 12 <http://kozmaimre.hu/archivum/category/ujsgcikk>; Letöltve: 2016. október 10.
 - 13 Riport a Magyar Iszlám Közösség Elnökével, Bolek Zoltánnal. <http://iszlami.com/iszlami-az-elet-vallasa/riportok-beszelgetesek/item/634-riport-a-magyar-iszlami-kozossege-elnokevel>. Letöltve: 2016. november 15.
 - 14 <http://www.caritas.org/where-we-are/europe/bosnia-herzegovina/>; Letöltve: 2016. november 7. Ebben jelentős támogatás érkezik a Caritas Schweiz-től. <https://www.caritas.ch/en/what-we-do/worldwide/country-programme-of-bosnia-herzegovina/>; Letöltve: 2016. november 7.
 - 15 <http://www.wcc-coe.org/wcc/europe/ews-f.html>. Letöltve: 2016. november 15.
 - 16 „The Slav Moslems of Bosnia are the only nation, certainly in Europe and possibly in the world, who are nominally identified by their religion and not their language or ethnicity” Ugyanitt olvasható, hogy Tito Jugoszláviájában a muszlim bosnyákok kisebbségi státuszt kaptak. Glenny, Misha, *The Fall of Yugoslavia. The Third Balkan War*. Penguin Books, 1992, 139–140.
 - 17 Idézi Gerard F. Powers, „Religion, Conflict and Prospects for Peace in Bosnia, Croatia and Yugoslavia”, *Journal of International Affairs*, 1996 50/1. <http://digitalcommons.georgefox.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1751&context=ree>. Letöltve: 2016. november 14. A vallás szerepe ebben a háborúban nem kulcsfontosságú és közvetített. A jugoszláv kommunizmus évtizedeiben „sikerült” a vallás, a hitélet és az egyháziak lelkület elorsóztatása és háttérbe szorítása. *Ibid.* Lásd még Glenny, *The Fall of Yugoslavia*, 139–141.
 - 18 1995. december 14.
 - 19 A szerb ortodox egyházi vezetés ellenezte II. János Pál pápa belgrádi látogatását, a horvát etnikai tisztogatásokra hivatkozva. A muszlim vallási vezető, nem volt hajlandó személyes találkozóra a szerb ortodox egyház képviselőivel, amíg nem hangzik el hivatalos bocsánatkérés a bosnyákok ellen elkövetett atrocitások miatt, stb. *Ibid.*
 - 20 Polcz Alaine, Asszony a fronton (Egy fejezet életemből), Pont Kiadó, Budapest, 1998, pp. 133–134.
 - 21 Carolyn Boyd, *Ecumenical Women’s Solidarity Fund in Former Yugoslavia*. In <https://www.oikoumene.org/en/resources/documents/wcc-programmes/justice-diakonia-and-responsibility-for-creation/ecumenical-solidarity/ecumenical-womens-solidarity-fund-in-former-yugoslavia>. Letöltve: 2016. november 14.
 - 22 Az EWSF tevékenységéről szóló ismertetés alapja: <http://www.wccco.org/wcc/europe/ews-f10thanniversary.pdf>. Letöltve: 2016. november 14. A segélyszervezet működésére vonatkozóan 2004-ig találtam adatokat. Az EWSF létrehívója és a kezdeményezés motorja a glasgow-i (jelenleg Horvátországban élő) Carolyn Boyd. Róla bővebben itt: <http://www.wcc-coe.org/wcc/europe/ews-f-boyd.html>. Letöltve: 2016. november 15.
 - 23 <http://www.wcc-coe.org/wcc/europe/ews-f-costofwar.html>. Letöltve: 2016. november 14. Ugyanitt bővebben az EWSF égisze alatt működő *Woman to Woman* (koordinátor Carolyn Boyd) programról.
 - 24 A háborúban eltűnt személyek felkutatását és a nyilvántartás kezelését a Nemzetközi Vöröskereszt végzi a helyi Vöröskereszt és Vörös Félhold szervezetek bevonásával. <https://familylinks.icrc.org/bosnia/en/Pages/background-information.aspx>; Letöltve: 2016. november 8.
 - 25 1989-ben járt először a térségben. Egyetlen fia halála után Medjugoré-ba zárandokolt; a háború kitörésétől kezdve évente több alkalommal utazik Sarajevóba. Hazájában gyűjtést szervez; egyik legsikeresebb kezdeményezése a Goat Program (Kecske-program), amely a háború sújtotta Boszniában az állattenyésztés felvirágoztatását segíti elő. <http://www.saintritarish.org/goat%20club.html>; Letöltve: 2016. november 8. Hasonló programot működtetett a MÖSZ is.
 - 26 Az árvák gondozásában elévülhetetlen érdemeket szereztek a Gyermekek Jézus Nővérei (Les Soeurs d’Enfant Jesus), akik a francia Boldog Nicholas Barré (1621–1686) nyomdokain járva az árva és hátrányos helyzetű gyermekek sorsán kívánnak javítani. Sarajevóban 6k működtetik az Egipt Gyermekotthont, melyet az Aid to the Church in Need nemzetközi katolikus segélyszervezet is támogat. A gyermekotthonban muszlim és keresztény gyermekek élnek. <https://zenit.org/articles/sisters-in-bosnia-we-are-there-for-the-children-that-need-us/>; Letöltve: 2016. november 8.
 - 27 <http://bosniarelieff.org/index.htm>; Letöltve: 2016. november 8.
 - 28 „Jerusalem of Europe”. <http://edition.cnn.com/2015/06/06/europe/bosnia-pope-francis-visit/>. Letöltve: 2016. november 15.
 - 29 <http://www.magyarokurir.hu/hirek/ferenc-papa-szarajevobes-egyuttes-jelkepe>. Letöltve: 2016. november 15.
 - 30 Tüzes Károly, *NATO Elemzés 2016/3*. Az Országgyűlés Külügyi Igazgatóságának kiadványa.

Ama felülről jövő bölcsességről Jakab levele alapján

*„A felülről való bölcsesség pedig először is tiszta,
azután békeszerető, méltányos, engedelmes,
irgalmassággal és jó gyümölcsökkel teljes, nem kételkedő és nem képmutató.”*

avagy egy modernizált fordítás szerint:

*„A felülről származó bölcsesség viszont mindenekelőtt tiszta,
azután békés, méltányos, engedelmes,
tele van irgalmassággal és jó gyümölcsökkel, pártatlan és nem képmutató.”*

Jakab 3,17

A kortársai által „az Igaz” állandó jelzővel megtisztelt apostol, aki oly fontos szerepet töltött be a korai egyházban a jeruzsálemi anyagyülekezet vezetőjeként, az Apostolok cselekedetei tizenötödik fejezetének tanúsága szerint a pogányoknak szánt üzenetével éppen maga tett tanúságot a zsinat résztvevői számára a felülről való bölcsesség belső lényegéről. „Urunk atyjafia” a prófétai kijelentésre, azaz Isten örökkévaló beszédére támaszkodva adott útmutatást a nemzetek fiai közül való hívek számára, pontot téve ezzel egy heves mélyteológiai csatározás végére. Fent idézett enyészhetetlen soraival minden bizonnyal keresztyének tömegeinek szívét érintette és érinti meg ma is, vágyódást keltve az Atyától származó bölcsesség megszerzése iránt.

Megjegyzendő a teljesség kedvéért, hogy a Biblia eredeti héber szövegében a bölcsesség leírására több kifejezés is szerepel, így például a Példabeszédek könyve nyolcadik fejezetében a megszemélyesített bölcsesség, azaz maga a Messiás, mint *chochma* kerül említésre, (a szót összesen 75 esetben használja az Ószövetség), melynek nyomán a bölcsesség Isten Igéjével azonosítható, amit a Korinthusiakhoz írt első levele első fejezetében a harmincadik versben Pál a következőképpen erősít meg:

*„Tőle vagytok pedig ti a Krisztus Jézusban,
ki bölcsességül lőn nékiünk Istentől, és igazságul,
szentségül és váltságul...”*

Ilyen előzmények után vizsgáljuk meg, hogy milyenek is írja le az Istentől, mint szent, tiszta forrásból származó bölcsességet (görög eredetiben *szophia*) a Luther által „szalmalevélnék” titulált írás, amely – Isten szaváról és nem emberi vélekedésről lévén szó – örök és megfellebbezhetetlen. A Szentlélektől származó leírás szerint a felülről származó bölcsesség mindenekelőtt *„tisztá”,* amelyet az eredeti görög szöveg az Újtestamentumban mindössze öt helyen használt *hagnosz* szóval ad vissza, s melynek alapjelentése *„szent, érintetlen,”* azaz

Isten céljaira elválasztott, szellemi, erkölcsi bűnök által erózióknak ki nem tett, más bölcsélettel nem elegyített, az Ige abszolút igazságától áthatott bölcsesség. Az ilyen fajta természetfeletti értelem direkt forrása tehát maga az Ige, azaz a Messiás, aki egyedül képes arra, hogy a vele való közösség megélése során „sziklazúzó pörölyként”, „kétélű éles fegyverként” megtisztítsa a sekélyes, bűnnel terhelt emberi gondolkodást és a bölcsességhoz feltétlenül kellő szívbeli értelmi képességet, a *nusz*-t a ráakódott felesleges információtól, világnézettől, familiáris és egyéb rossz beidegződéstől, reakciótól. A mennyek királyától érkező bölcsesség nem is lehet más, hiszen ő maga hívta fel Izrael fiainak figyelmét:

*„Szentek legyetek, mert én az Úr,
a ti Istenetek szent vagytok!”*

A felszólítást Péter apostol első levelében két helyen is megerősíti. Miért is gondolják némelyek, hogy ez a 21. század keresztyeire nem vonatkozik?

A felülről származó bölcsesség második ismértve Jakab olvasatában a *„békeszerető”* hozzáállás, amely az eredeti görög szövegben szereplő *eirénikosz* szó tulajdonképpeni tükrörfordítása. Erről a magatartásról a Biblia mindkét könyvének sok mondanivalója van, kezdve Ábrahám Lót felé való viszonyulásától szétválásuk idején, Jákobnak felbőszült apósa, Lábán, majd sértett testvérbátyja Ézsau felé mutatott gesztusáig, vagy éppen József testvérei irányába gyakorolt magatartásáig. A békés karakterre vonatkozó egyik legalapvetőbb kijelentését maga a testet öltött Ige fogalmazza meg a Hegyi beszéd bevezető soraiban:

„Boldogok a békességre igyekezők...”

avagy egy új keletű fordítás szerint

„Boldogok, akik békét teremtenek....”

Miért is?

„...mert ők az Isten fiainak mondatnak.”

vagy ahogy egy másik fordítás tanít:

„...mert őket Isten fiainak fogják hívni.”

Az Istentől fentről jövő, „tökéletes ajándékként” adott bölcsesség újabb ismertetőjegye, hogy „*méltányos*” (*enpeithész*), melyet az értelmező szótárak úgy írnak körül, mint „*bizonyos személy, illetve annak kérése esetében minden olyan alapvető tényező figyelembe vétele, amely elvezet a lehetőséghez mértén legigazságosabb döntés meghozatalához, a legkorrektebb vélemény kialakításához.*” Vagyis mindez a kötelező jóindulaton túlmutató magatartást feltételez, az eredeti szó magyar jelentéshalmazában olyan kifejezéseket adva meg, mint *illő, megfelelő, szelíd, jóindulatú, elnéző, engedelkeny, kedves, udvarias, jóindulatú*. A Zsoltárok könyvében és Jeremiás próféta írásában található több igevers arra enged következtetni, hogy a méltányosság olyan isteni attribútum, amely még az ítélethozatal során is megmutatkozik, ahogy az az alábbiakban is olvasható:

„Mert az Úr ...*eljön megítélni a földet; megítéli a világot igazsággal és a népeket méltányossággal.*”

s amely tulajdonság jellemezni fogja „Dávid magvát” is az ezeréves királyság alatt:

„...és uralkodik, mint király, és **bölcsen** cselekszik és **méltányosságot** és **igazságot** cselekszik a földön.”

Különlegessége ennek az igeszakasznak, hogy a próféta egybefogja a témánk szempontjából meghatározó két szót: a *méltányosságot* és a *bölcsességet*, még nagyobb hitelt adva ily módon Jakab fenti leírásának. Pál apostol a Kolossebeliekhez írt levélében ehhez kapcsolódóan az úr-szolga relációban intésként fogalmazza meg a munkaadók irányába a méltányosság gyakorlásának parancsát, mint akik maguk is szolgák: a mennyek országának Királya felé tartoznak számadással.

A Jakab levél a fentről nyerhető bölcsesség következő ismérveként az „*engedelmességet*” jelöli meg, melyre az eredeti görög szövegszakasz az *enpeithész* kifejezést használja, s amely a *szolgálatkész, könnyen meggyőzhető, előzőkeny, készséges* szavakkal is visszaadható magyar nyelven. Az Úrnak, egészen pontosan az ő parancsolatainak való engedelmesség és a bölcsesség összefüggéseit leginkább a Tórából, egészen pontosan az ötödik könyv 28. fejezetéből érthetjük meg, mely nem csak Izrael fiai számára szabott irányt, de egyetemlegesen vonatkozik minden, az Örökkévalóval szövetségi viszonyban lévőre.

Ebben a szakaszban az áldások özönét helyezi kilátásba arra az esetre, amennyiben hallgatjuk, megtartjuk

és megcselekedjük az ő beszédében foglaltakat, s bölcsességünket mutatja, ha ekképpen teszünk, ellenkező esetben ugyanis nem csupán annyi történik, hogy zárjuk magunkat az áldásokból. Az Ószövetségben az alattvalók készséggel vagy néha talán morgolódva, de mindenképpen engedelmeskedtek a király parancsának, s ily módon életkörülményeik – különösen Izrael fénykorában, Dávid és Salamon uralkodásának java részében – kedvezően alakultak. Bölcsen cselekedtek? Minden bizonnyal igen. Isten az egész világmindenség királya, tehát Neki – mint uralkodónak – engedelmeskedni ennél lényegesen nagyobb léptékű dolog, így még inkább bölcs hozzáállást mutató magatartás. Ebben is a názáreti Jézus Krisztus az irányadó tökéletes példa, akinek, „mint Egynek” engedelmessége által sokan igazakká lettek és lesznek ma is, s akinek az Atya iránt való tökéletes engedelmessége tette lehetővé, hogy olyan nevet kapjon cserébe, mely „minden név fölött való, s amelyre minden térd meghajol: bárkié, bárhol és bármikor. A pogányok apostolának a Thesszalonikabeliekhez írt második levele súlyos következményt fogalmaz meg azokra nézve, akik nem az engedelmesség útját választják: maga a Messiás jelenik meg a rendelt időben, hogy

„bosszút álljon azokon, akik nem ismerik az Istent és nem **engedelmeskednek** a mi Urunk Jézus evangéliumának.”

Az Úrban bölcs ember tehát készül erre a szent megmérettetésre, mégpedig engedelmességben járva a Szentlélek vezetése mellett, „szemgyógyító írt” kérve, hogy lássa a keskeny út további szakaszát is.

Az isteni bölcsességhez köthető elvárások sorában a következő az „*irgalmasság*”, melynek eredeti megfelelője a magyarra *könyörület, szájalommal tele, irgalom* szóval fordított *eleosz* kifejezés. Ráadásul nem is akármilyen módon kell rendelkeznie az irgalmassággal az általunk tanulmányozott bölcsesség birtokosának: csordultig telve kell lennie azzal. Az irgalmasság gyakorlásának mikéntjére vonatkozóan maga az Úr állított elénk etalont, mégpedig Lót megmenekülése kapcsán, amikor a Szodoma és a környező városok elpusztítására készülő angyali személyek megengedték, hogy az ítélet eseményétől távol találjon magának menedékhelyet.

Ezzel a viszonyulással kell rendelkeznie annak is, aki az Atyától származó bölcsességet magáénak akarja tudni vagyis gyakorolnia kell a mások – akár ellensége – felé megnyilvánuló megengedő magatartást, mellyel eltekint a visszavágástól, de ide értendő a rászorulókat (betegek, szegények, „szellemileg holtak”) iránti együttérzés és a feljük való készséges segítségnyújtás készsége is. Ne felejtjük el, hogy az Úr is irgalmas, nem is akárhogyan: „ezer íziglen azok felé, akik szavára hallgatnak”, ráadásul „irgalmasságának sokaságáról” ismeretes az ő népe előtt. A Példabeszédek könyve egyenesen azt állítja, hogy

„Amit leginkább kell embernek kívánni,
az **irgalmasság** az...”

egyúttal arra hívja fel a figyelmet, hogy

„az **irgalmasság** és igazság ne hagyjanak el téged,
kösd azokat a te nyakadra,
és írd be azokat a te szívvednek táblájára!”

Máté evangéliumában Jézus két helyen is úgy jellemzi önmagát, mint aki „irgalmasságot akar és nem áldozatot”, ami még inkább nyomatékosítja a „kegyesség” mások felé történő gyakorlásának fontosságát. A Hegyi beszéd „boldogmondásaiban” mindehhez hozzáfűzi azt is, hogy az irgalmas szívű ember már a földi létben boldogságban töltheti napjait, hiszen nem kell, hogy különféle ítélezések, törvénykezések elkövetése miatt állandóan birokra keljen a lelkiismeretével.

A felülről származó bölcsesség következő jellegzetességének leírásához az apostoli levél egy tipikusan bibliai mezőgazdasági képet fest elénk: egy jó gyümölcsökkel alaposan megrakott növény vízióját. Az eredeti szövegben szereplő *karposz* kifejezés alapjelentése mellett a *haszon, nyereség, utód, jövedelem* tartalmat is magába foglalja, ami óhatatlanul is eszünkbe juttatja a János evangéliumának tizenötödik fejezetében szereplő példázatot a szőlőtő, azaz a Messiás és a szőlővesszők, azaz a tanítványok egymáshoz való viszonyáról. A szóban forgó „Vagyok mondás” arra tanít bennünket, hogy maradjunk meg az Úrral való személyes közösségben, s akkor az Atya, mint bölcsességgel teljes szőlőműves megtisztogat minket, s egyúttal lemetszi „lelki vadhajtságainkat” is, hogy bőséges gyümölcstermést, azaz sokszoros hasznot hozzunk a gazdának. A lelki értelmű gyümölcsözésre vonatkozóan mindkét testamentum tartalmaz további utalásokat. Ezékiel könyvének tizenhetedik fejezetében Izraelt az Úr által víz mellé, jó földbe plántált faként említi, amely azonban – bölcsstelenül cselekedve – elhagyta az Úr útját, s így megszűnt gyümölcsöt teremni: nem volt képes hasznot teremni a gazdának, nem tudta a rá szabott történelmi feladatát betölteni, így polyvaként szétszórótt a nemzetek közé. Hasonlóan fogalmaz Hóseás könyvének kilencedik fejezetében, amikor így ír:

„Meg van verve Efraim, gyökeik elszáradt!
Nem terem gyümölcsöt.”

A felülről kapott bölcsesség ezzel szemben arról ismerteti meg, hogy birtokosa nem egyszerűen megtermi a jó gyümölcsöket, de túlcserélő bőségben áll rendelkezésre a lélek Galata levélben megrajzolt gyümölcse, amelyen, mint a szőlőfürtön a szemek helyezkedik el a szeretet, öröm, békesség, béketűrés, szívesség, jóság, hűség, szelídség, mértékletesség vagy önuralom.

A felülről származó bölcsesség mindezeket túlmenően „nem kételkedő”, vagy ahogy az eredeti görög szövegben

szereplő *adiakritosz* kifejezés magyar megfelelője kijelenti számunkra *pártatlan, elfogulatlan, nem habozó*. A Jakab levél egészét tekintve talán ezen a ponton mutatkozik a leglényegesebb eltérés a görög szöveg és a Károli által átültetett szavak között, hiszen a hit és a pártatlanság két különböző jelentéstartományba illeszkedő kifejezés: az előbbi a kételkedés, míg az utóbbi a részrehajlás szó ellentétpárja. Az Újszövetségben csak ezen az egyetlen helyen szereplő görög szót, mint eredeti forrást véve alapul úgy tűnik, hogy Jakab a döntéshozatalban, az (érték) ítéletalkotásban való tárgyilagos attitűdöt mutatja be kritériumként, amely amellel, hogy objektív, nem ingadozik, amikor az Igét, mint abszolút igazságot alkalmazza zsinórmértékként. Az Ószövetségben a *pártatlan, elfogulatlan* szavakra a döntéshozattal összefüggésben nem sikerült rábukkanni, annál több szó esik azonban e hozzáállás gyakorlatáról minden időben arra figyelmeztetve a döntéshozót, hogy

„Ne kövessetek el igazságtalanságot az ítéletben...”

azaz az Isten igazságát véve alapul kellő körültekintéssel, a tényeket figyelembe véve, bölcsen alkossanak értéktételeket, illetve hozzanak döntést, mely figyelmeztetés messze túlmutat az ószövetségi elváráson.

A sorban utolsó jakabi felvetés szerint a fentről származó bölcsesség ismérve, hogy *nem képmutató*, melyre az eredeti szöveg a *tettetés, színlelés, képmutatás nélküli, őszinte* jelentésű *anüpokritosz* szót használja. Érdeemes megjegyezni, hogy az Újszövetségben összességében hat alkalommal feltűnő görög kifejezést kizárólag a hittel és a testvéri szeretettel összefüggésben említik Isten emberei, s a Timótheushoz írt második episztolát leszámítva, minden alkalommal egy bizonyos intelmhez kötve. Az Ószövetségben számtalanszor figyelmeztet a Szentlélek az Úr felkentjein keresztül a képmutatás mentes magatartásra, melyről először Jób könyvének nyolcadik fejezetében a tizenharmadik versben találunk említést, hogy azután még hat további helyen világítja meg a kérdést különböző szövegoszefüggésben. Elmékedését olvasva világossá válik, hogy a képmutatás bére a reménytelenség, a meddőség, az öröm nélküliség az élet minden területén, s végső soron az Úr emésztő tüze általi pusztulás. Ezzel ellentétben az igaz bölcsességet birtokló halandó nem rontja meg képmutatással kapcsolatait, nem kenyeré az alakoskodás, hanem inkább „isteni őszinteséggel és tisztasággal, nem testi bölcsességgel, hanem Isten kegyelmével forgolódik a világon, kiváltképpen pedig az atyafiak között” a nemzetek apostola által a Korinthusiakhoz írt második levélben adott útmutatás szerint. Minden a fent leírtaktól eltérő jellegű, azaz nem felülről való bölcsességet Jakab egyértelműen földinek, testinek és ördöginek minősít, amelytől jól tesszük ha óvakodunk: „Mert, ha test szerint éltek, meghaltok; de ha a test cselekedeteit a lélekkel megöldöklitek, éltek.”

Molnár Andrea

A Magyarországi Baptista Egyház szórványhelyzete

Bevezetés

Jelen írásunkban a Magyarországi Baptista Egyház egy sajátos, de beláthatóan domináns jellemzőjét szeretném bemutatni, elsősorban a rendelkezésre álló statisztikai adatok illetve egyéb további alap kutatások segítségével. A statisztikai adatok általános áttekintésére alapuló kiinduló hipotézis szerint a Magyarországi Baptista Egyház alapvető jellemzője a szórvány lét, amely megértése és az ahhoz igazodó missziói stratégia nélkül csak nehezen képzelhető el olyan hatékonyan működő tevékenység, amely dinamikus perspektívát nyit mind a nagyobb közösség – azaz a teljes egyház –, mind pedig a helyi gyülekezetek előtt. Elsősorban természetesen ezt annak fényében látjuk így, hogy a Magyarországi Baptista Egyházat leginkább kis létszámú gyülekezetek alkotják.

Jelen írásunk alapjául szolgáló kutatás statisztikai hátterét különböző forrásokból merítettük. Az 1945 előtti adatok a BTA könyvtárban megtalálható, a Magyarországi Baptista Egyház közgyűlési beszámolóit tartalmazó füzetek, közgyűlési jelentések saját feldolgozásából származnak. Az 1945-től a rendszerváltást követő két évtized gyülekezeti adatait (1979–2010 között) ifj. László Gábor korábbi kutatásait összefoglaló beszámolóiból ismerhetjük, s azok a jelen kutatásban, új csoportosításban kerültek felhasználásra. A közelmúlt adatait – részben átfedésben az előbb hivatkozott kutatással – 2000-től kezdve, a Magyarországi Baptista Egyház Országos Közgyűléseinek beszámoló évkönyveiből vettük, illetve a legfrissebb adatokat – 2014. december 31-i gyülekezeti statisztikai adatok – Mészáros Kornél, a Magyarországi Baptista Egyház főtitkára bocsátotta rendelkezésünkre.

Az írásunk alapjául szolgáló kutatáskiindulópontja a Magyarországi Baptista Egyház missziói stratégiai terve – BEST – amely missziói szempontból feldolgozza és bemutatja Magyarország településszerkezetét és lakosságának településekhez kötődő eloszlását, és ez alapján határozza meg a missziói stratégiai célokat. Természetesen a missziói célok megfogalmazása nem független egy markáns eklézsiológiai nézőponttól és annak missziológiai vetületétől, amelyek dogmatikai elemzése és az abból esetlegesen következő gyakorlati teológiai újraértelmezése semmiképpen nem feladatunk. Azonban magukra az állításokra mindenképpen szükséges reagálnunk. E reakciók semmiképpen nem a vita szándékával, sokkal inkább az elemzésre került adatok újragondolást kényszerítő realitásával születnek.

Írásunk célja, hogy a Magyarországi Baptista Egyház gyülekezeteinek létszám struktúráját bemutatva és megértve, a közösség történetével korreláló missziói irányok lehetőségére hívjuk fel a figyelmet.

A szórvány fogalmának meghatározása

A „szórvány” kifejezést több vonatkozásban is relevánsan használjuk a közbeszédben épp úgy, mint különféle, elsősorban társadalomtudományokhoz köthető kutatásokban. Természetes, hogy a kifejezés tartalma nincs minden tekintetben fedésben a különböző kutatási területekre nézve, éppen ezért szükséges, hogy a magunk munkájában azt megfelelően definiáljuk. Ennek sajátos nehézsége, hogy e szóhasználat a Magyarországi Baptista Egyházon belül nem minden tekintetben letisztult, használata inkább szokás alapján, mint tudatos átgondolás, meghatározás alapján történik. Ezért lehetséges, hogy olykor a szórvány vonatkozásában megfogalmazódó állítások csak részben reagálnak ugyanarra a problematikára vagy kihívásra.

A meghatározásban használjuk először a Magyarországi Református Egyház definícióját: „*Szórványok azoknak a helyiségeknek a területén vannak, ahol a református egyháztagok elszórtan, külön egyházközségi szervezet nélkül élnek. A szórványt az illetékes egyházmegye közgyűlése valamely egyházközséghez osztja be.*”¹ Azonban e fenti meghatározás a mindennapok református gondolkodását sem pontosan fedi le. Hiszen például szórványként, szórványkörzetként beszélnek olykor azokról az egyébként önálló egyházközségekről is, amelyek a többiekhez képest kisebbek, erőtlenebbek, illetve amelyek egyébként önálló működésre nem képesek, a fenti értelemben leánygyülekezetként meghatározható gyülekezetek összefogásával jön létre. Ez utóbbi vonatkozásban érzékenyebb volt az MRE 1906-os megfogalmazása: „*Szórványok azok a polgári közösségek, népesebb puszták, tanyák, amelyekben a hívek csekély száma miatt fiókegyház sem, vagy csak az alakulhat.*”² A szórvány fogalma tehát erősen kötődik a létszámhoz, és kevésbé az adott vallási csoport időbeni létezéséhez. Ez alapján akár az új gyülekezetek születését is, a születés körüli időszak vonatkozásában, amíg létszámában egy meghatározott szintet nem ér el, nevezhetnénk szórványnak. A Magyarországi Baptista Egyház közgondolkodásában azonban élesebb határ látszik a „gyülekezetplántálás” és a „szórvány” missziója között.

A szórvány olykor az organizáció hiányáról és nem a valóságos lehetőségek meglétéről vagy azok hiányáról szól. Így jelennek meg a szórvány gondolatkörben, a városiasodáshoz kapcsolódóan, azok a gyülekezeti lehetőségek, amelyek egy-egy iparában fejlődő város, vagy újonnan épülő városrész egy felekezethez tartozó, de még önálló közösségi életet nem élő, azonban gyökereire, vallásos identitására tekintettel egy felekezethez tartozók fizikai közelsége ad. Ezeknek a testvéreknek az összefogása jelen egyházi gyakorlatunkban két síkon történhet. Egyrészt gondolhatunk rájuk, mint szórvány,

másrészt gondolhatunk rájuk, mint egy induló gyülekezetplántálás alapvetése. Gondolkodási paradigmánk meghatározza missziói stratégiánkat, és ehhez kapcsolódóan természetesen az adott közösség jövőjét, missziói dinamizmusát.

A két paradigma közötti különbség megértéséhez hívjuk segítségül az etnikai, nemzeti kisebbség meghatározásában használt szórvány fogalmat. „*Két módon keletkezik szórvány. Az egyik az, amikor egy vagy több magyar család telepedik meg idegen nyelvű területen, mint nap-számos, munkás, iparos, földműves, hivatalnok. A másik mód az, amikor egy történeti magyar település (falu, város, vidék) lassanként annyira elnéptelenedik, hogy szervezetei, intézményei meggyöngyülnek vagy megszűnnek, s így az ilyen közösség többé nem képes műveltségünk életében számottevő szerepet vinni, később nyelvével együtt faji öntudatát is elveszíti s megindul a beolvadás útján.*”³ Az első paradigma nem reményvesztett. Sőt, ellenkezőleg, tudatos gondozás, odafigyelés mellett az adott közösség új bástyája épülhet ki, új kapcsolatokkal, lehetőségekkel, kimenetében gazdagítva, erősítve önmagát. Ezzel szemben második paradigma lemondó. Gondolkodásában legfeljebb defenzív stratégiákat fogalmaz meg, amit el akar érni – és éppen ezért ez is a maximuma annak, amit elérhet – nem több, mint a megmaradás, a szinten tartás. A meglévő lehetőségek megőrzése vagy a veszteség, a beolvadás elnyújtása. A legtöbb a méltóság-teljes beolvadás.

A fentiek mentén, már az egyházi életre releváns módon a szórványosodás három módját különítsük el. Érdemesebbnek tűnik, legalább most, e tekintetben a διασπορα kifejezést használnunk, hiszen sokkal tágabb, és jelentésében pozitívabb tartalmak megvilágítására alkalmas, a hozzá képest beszűkülő és reményt vesztő attitűdöket ébresztő „szórvány” kifejezés helyett.

A diaszpóra létrejöttének egyik markáns módja az adott csoporthoz tartozók közös, vagy egymással nem szinkronizált vándorlása és új helyen való letelepedése. Az egyházi életre vonatkozóan is generálhatja e vándorlást, el- és odaköltözést, a társadalmi változások, például az urbanizáció, vagy más szükséghelyzet. E spontán folyamat mellett mindez lehetséges tervezetten, missziói megfontolásokhoz kötötten, az evangélium terjedésének ügyében is. A városiasodás másik oldala a vidék, a falu elnéptelenedése, illetve a munkaképes lakosság elvándorlása. A demográfiai változások kétségtelenül hatással vannak az egyházi szolgálatra. Az evangélium hirdetésének feladata, az egyház küldetése azonban természetesen továbbra sem szűnt meg. A demográfiai változások harmadik típusa egy adott térség vagy település etnikai átrajzolódása. (A szórványosodás szempontjából nem látjuk meghatározónak, hogy e változás spontán folyamat, vagy politikai döntésekkel manipulált.)

A szórvány fogalmának meghatározására tett kísérletünk eredményeképp tehát, amely munkánk további részében szervezi gondolkodásunkat, a következőket adjuk: Szórványnak tekintjük mindazokat a kis létszámú

gyülekezeteket⁴ amelyek az MBE statisztikai nyilvántartásában mint önálló istentiszteleti helyek – legyenek azok újonnan induló,⁵ vagy régebb óta működő missziói állomások – szerepelnek. E szórvány meghatározásunkban azért törekszünk egységesítő, általános megfogalmazásra, tudatosan eltekintve a korábban bemutatott összetett kép megjelenítésétől, hogy a felvázolt két gondolkodási paradigma se együtt, se külön ne váljon definiáló tényezővé, hanem a bennük megjelenő attitűdök új gondolkodásunk összetevőiként árnyalják, illetve pontosítsák látásunkat.

A Magyarországi Baptista Egyház gyülekezeteinek szórvány / διασπορα helyzete

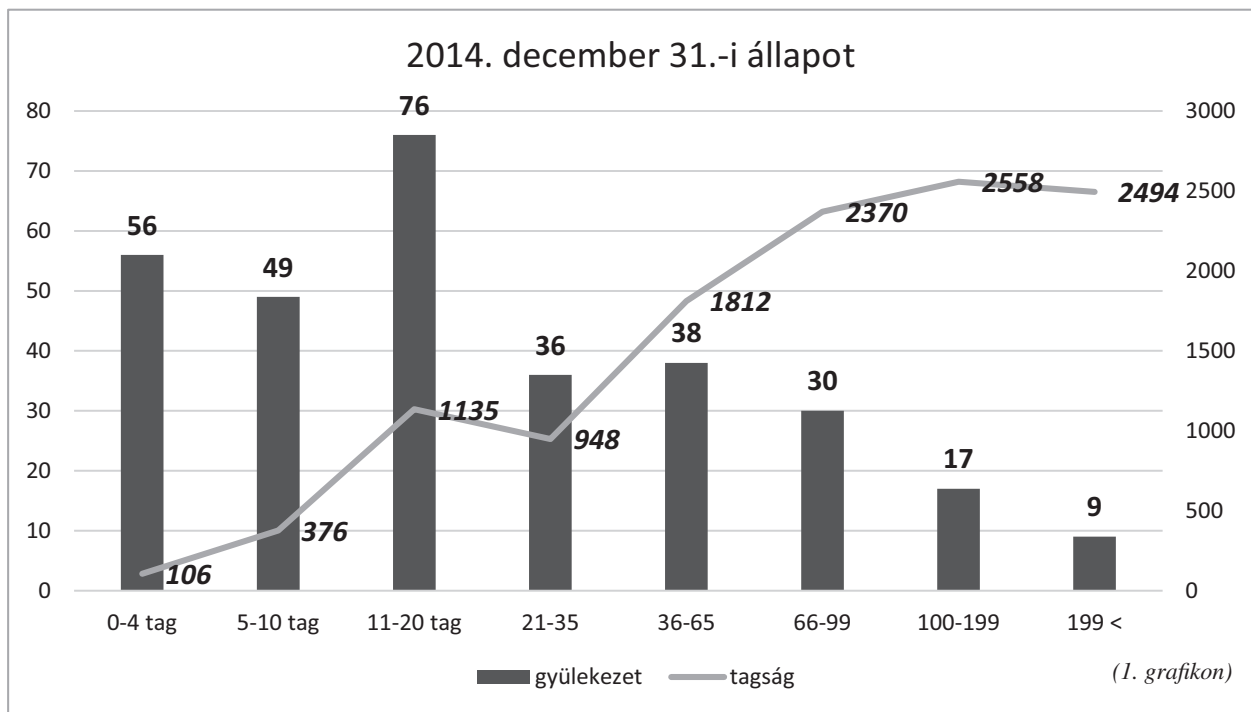
A következő néhány ábra a rendelkezésünkre álló gyülekezeti statisztikai létszámadatok feldolgozásával mutatja be a Magyarországi Baptista Egyház társadalmi beágyazottságát, s az ebből fakadó missziói potenciálját.

Az adattáblákon a fent leírt, az egyházi gondolkodásban bevett 20, illetve annál kevesebb taglétszámú gyülekezeteket – szórvány gyülekezetek – három kategóriára osztottuk. Ennek meghatározó oka, hogy véleményünk szerint a taglétszám missziói szempontú mérlegelése e három kategória felállítását mindenképpen indokolja. (Természetesen hasonlóan markáns tényező, különösen is a kis létszámú, illetve a szórvány gyülekezetek vonatkozásában a gyülekezetet alkotó tagoknak pl. a korösszetétele, egészségi állapota, képzettsége, társadalmi beágyazottsága; de jelen kutatásunk ezekre a dimenziókra nem, csak a létszámadatokra tud fókuszálni.)

Mint az adattáblánkon (1. grafikon) látható, a 20 főnél nagyobb taglétszámú gyülekezeteket is ugyanúgy felosztottuk, további 5 csoportba. E csoportok kialakításánál egyrészt a közösségi élet szervezhetőségének dimenziói, illetve az elvárható missziói potenciál tekintetében adott különbségek a meghatározók (e különbségek részletes tárgyalása kutatásunknak nem képezi tárgyát). Másrészt a jelenleg érvényben lévő, az adott gyülekezetben szolgáló lelkipászor illetményéhez kapcsolódó egyházi támogatás mértéke a meghatározó. (Eszerint 20 tagig a lelkipásztori illetményhez kapcsolódóan nem jelenik meg egyházi kiegészítés.⁶ 20–35 tagú gyülekezeteknél rész munkaidős foglalkoztatáshoz kapcsolódóan jelenik meg támogatás, 36–65 tagú gyülekezeteknél már a főállású szolgálati jogviszonyhoz kapcsolódóan is megjelenik támogatás. Az ennél nagyobb taglétszámú gyülekezetek esetében a lelkipásztori illetmény központi forrásból nem kerül kiegészítésre.⁷) Az adattábla 8 oszlopa tehát az általunk felállított, taglétszám alapú kategóriákba tartozó gyülekezetek száma szerint alakul.

Összegezzük a fenti nagy képet két új ábrával, amely jól láthatóvá teszi a szórvány gyülekezetek egyházon belüli pozícióját:

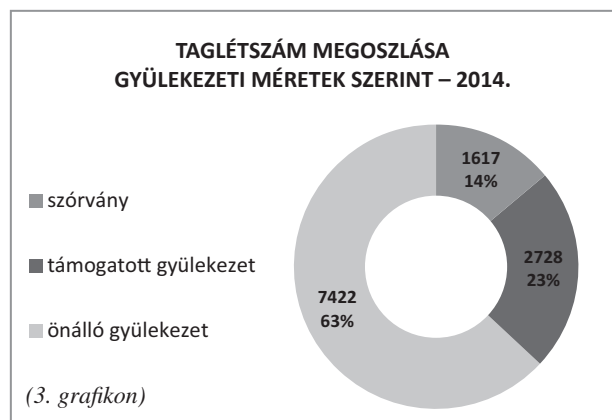
Mint az a külön kiemelésen (2. grafikon) még jobban látható, 2014. december 31-én a Magyarországi Baptista

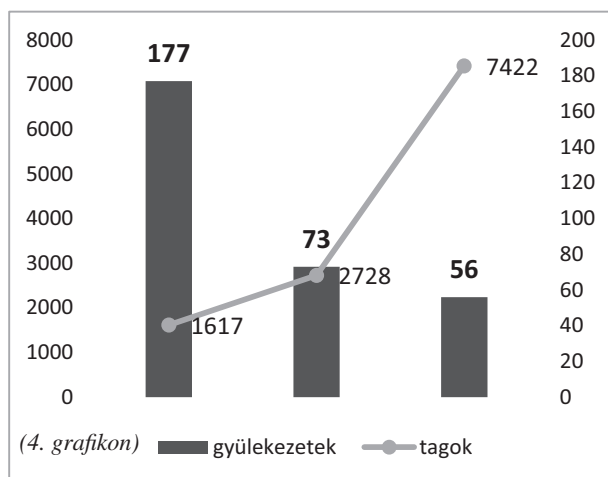


Egyház által nyilvántartott gyülekezetek illetve missziói állomások több mint a fele – 58% – szórvány gyülekezet. A szórvány gyülekezetek szűk egyharmada 5 tag alatti (56 gyülekezet) ez az összes gyülekezet 18%-a, és közel fele (76 gyülekezet) „nagy szórványnak” tekinthető, ami az összes gyülekezet majdnem negyedét, 24%-át adja. Bevezetőnkben tett állításunk tehát, ami szerint a Magyarországi Baptista Egyház jellemzője a szórvány lét, a fenti adatok fényében egyértelműen megáll.

Természetes, hiszen kis létszámú gyülekezetekről beszélünk, hogy a szórvány gyülekezetben élő testvériség aránya a nagy közösségben a fenti, gyülekezeti arányokhoz képest jóval csekélyebb. De hát gondoljuk meg, a legnagyobb taglétszámú gyülekezet tagjainak száma (483) meghaladja a 101 legkisebb (azaz, a legfeljebb 10 tagot számláló) gyülekezetek teljes taglétszámát (482)!

A taglétszám alapján nagy megközelítésben a következő arányokat találjuk. (3. grafikon)





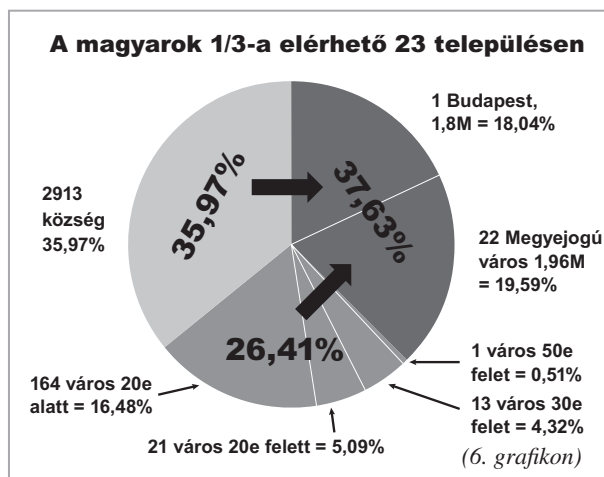
A taglétszámokat és azok arányát látva egyértelműen beszélhetünk majd a szórvány vonatkozásában az önálló gyülekezetek (tehát a 66 vagy több tagot számláló gyülekezetek) missziói felelősségéről. Bár nyilvánvaló, hogy egy nagyobb taglétszámú gyülekezet anyagi terhei illetve saját missziói feladatai is nagyobbak a szórvány gyülekezetekhez képest – bár a missziói vonatkozásban talán szerencsésebb lenne a „más”, mint a „nagyobb” meghatározás – talán mégsem annyival, mint amit a taglétszám és a gyülekezet száma, illetve azok aránya mutat. (4. grafikon)

Már a lenti ábrák is éreztetik (5. grafikon), hogy a nagy kategóriáink szerint egy önálló gyülekezet terhéből egy főre eső részhez képest, a szórványban a gyülekezet terhéből egy főre 14,8-szer akkora teher jut.

A szórvány szerepe a Magyarországi Baptista Egyház stratégiájában

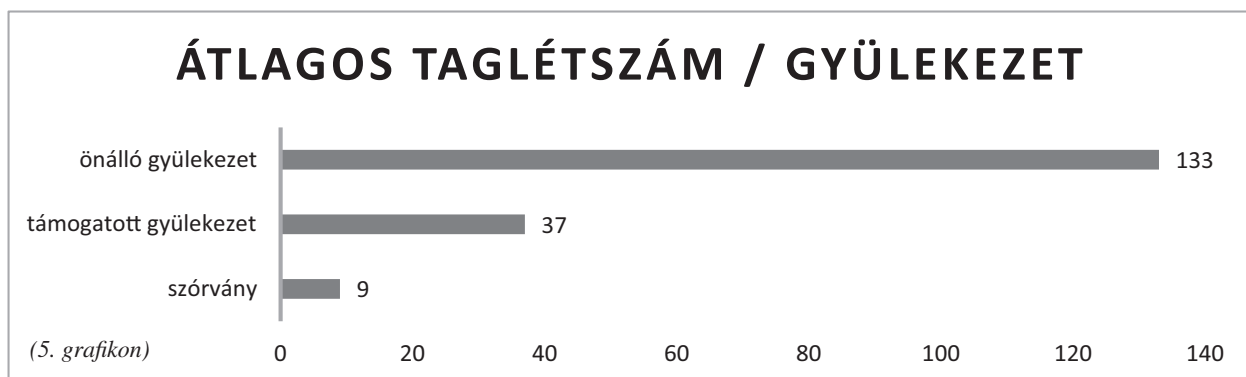
A Magyarországi Baptista Egyház 2003-ban készítette és fogadta el missziói stratégiai tervét BEST (Baptista Egyház Stratégiai Terve) néven, amely természetesen fontos irányelveket tartalmaz a szórvány missziói életének továbbgondolása vonatkozásában is.

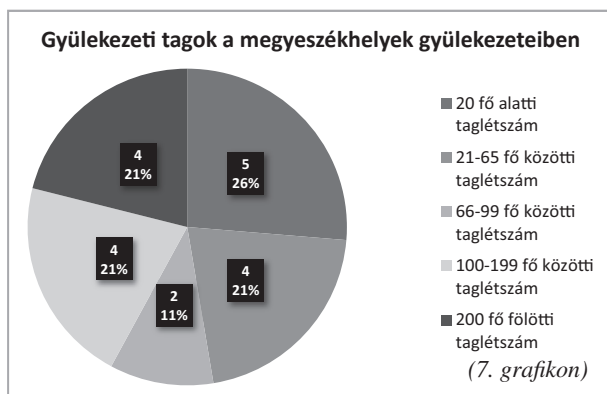
A BEST a baptista gyülekezetek társadalmi beágyazottságának, hatásának kereteit részről a településszerkezet bemutatásával igyekszik leírni.



A fenti ábra alapján érthető (6. grafikon), hogy a BEST nagy hangsúlyt fektet a régióközpontok missziói fejlesztésére, hiszen azok missziói potenciáljának növelésével jelentős létszámbeli növekedés érhető el az evangélium eredményes továbbadása kapcsán. E régióközpontok, a BEST elkészítésének idején, természetes módon fogalmazódtak meg a megyeszékhelyekben. A 19 megyeszékhelyből 9 város a Dunántúli Egyházkerület, 3 város az Északi Egyházkerület, 2-2 város a Budapesti, a Déli, és a Tiszántúli Egyházkerületek, és 1 város a Körösvidéki Egyházkerület területére esik. Ez azonban jelenleg nem csak 19 gyülekezetet jelent, hiszen Budapesten 25, Debrecenben, Miskolcon és Pécsen 4-4, Békéscsabán, Kaposváron és Szegeden 2-2 gyülekezet működik. A 2014. december 31-i statisztikai adatok alapján a 19 megyeszékhelyen (Pontosabban 18 megyeszékhelyen, mert Tatabányán 2014-ben nincs gyülekezet. Plántálás azonban folyik a városban.) működő 53 gyülekezethez összesen 5083 tag tartozik. Ez a teljes tagság 43,2%-a! Összevetésül, a magyarországi lakosság 37,6%-a lakik ezekben a városokban. Így összességében azt tudjuk mondani, hogy a baptista egyháztagok gyülekezeti tagságának vonatkozásában a megyeszékhelyek felülreprezentáltak. Mindezek mellett azt látjuk, hogy a 19 megyeszékhely közül nem mindegyik városban van nagy gyülekezet, sőt szórványt is találunk 5 városban.

A fenti ábrán (7. grafikon) jól látható, hogy a BEST stratégiai céljainak megfelelő gyülekezeti mérettel, vagy





gyülekezetekkel rendelkező megyeszékhelyek száma legfeljebb 8, azaz, nem éri el az érintett városok felét.

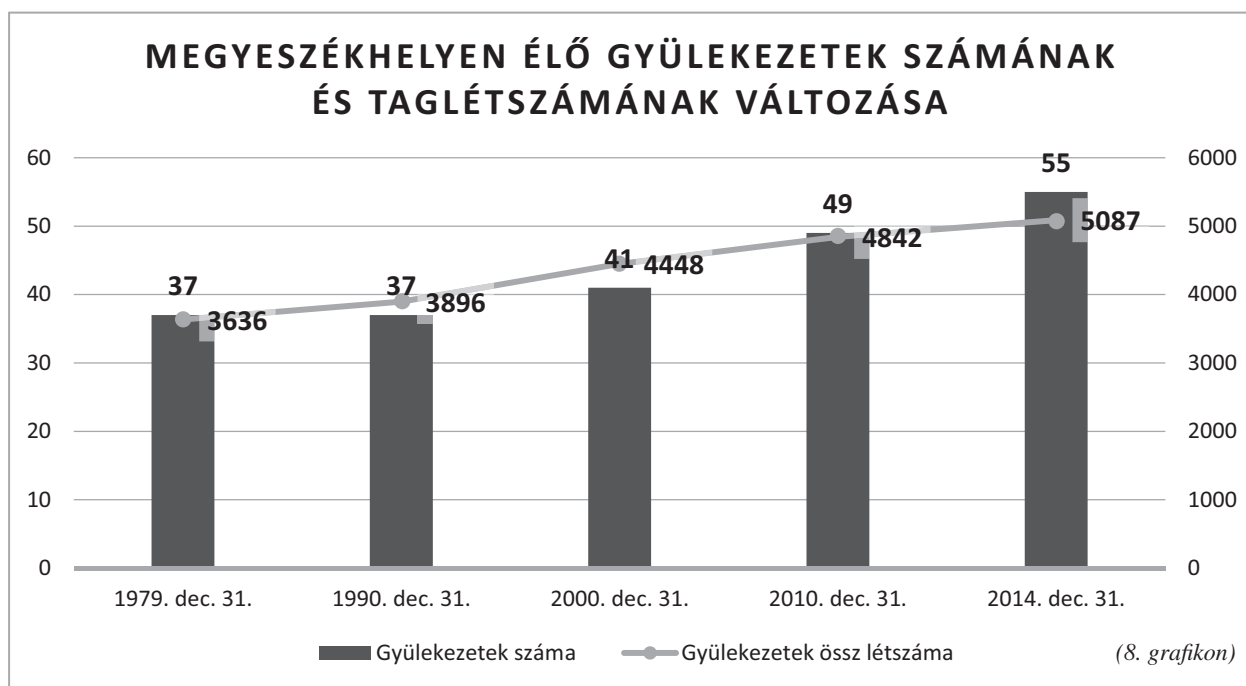
A BEST kiemelt célja, az egyik jól megfogalmazott alappillére a jelenlét.⁸ Az országos lefedettséghez, jelenlétéhez evidens fontosságú, hogy a baptista misszió ne csak a megyeszékhelyeken legyen jelen, hanem minél szélesebb körben, az ország minél több településén. Azaz, a lakosság megyeszékhelyek által le nem fedett szűk kétharmada is otthonához a legközelebb találkozhasson az evangéliummal. Ha a jelenlétről gondolko-

dunk, a megyeszékhelyeket leszámítva még 3136 település várja az evangéliumot. Jelenleg 306 gyülekezetből 54 működik megyeszékhelyen (és egy gyülekezetplántálás), további 6 településen két gyülekezet, illetve egy településen három gyülekezet van. Azaz, a megyeszékhelyeket leszámítva még 243 településen van elérhető baptista misszió. Ebből 171 szórvány gyülekezet. Azaz, még 2893 településen lehet missziót indítani a jelenlét igényének betöltésére. Ez a megyeszékhelyeken kívüli települések 92,2%-a. Összességében baptista gyülekezet az összes települést számítva, a települések 8,3%-án van jelen, amelyből 67,5%, tehát több, mint a kétharmada, szórvány.

Út a jelenbe: statisztikai visszatekintés

Megyeszékhelyek mutatói

A BEST immár több mint 10 éves múltat tekint vissza. Ez az időtáv elég arra, hogy érdemben lássunk arra vonatkozó adatokat, miként alakult a kiemelt 19 város, a megyeszékhelyeken élő gyülekezetek statisztikai mutatója. (8. grafikon)



Az adattáblán jól érzékelhető, hogy a megyeszékhelyeken a rendszerváltást megelőző 10 évben nem volt változás a gyülekezeti létszámban. Majd a rendszerváltást követő első 10 évben 4, a második 10 évben 8, az utolsó 4 évben pedig további 6 új gyülekezet jött létre. (9. grafikon)

A taglétszám növekedése viszont már a vizsgált időszak első évtizedében is jelentős: 260 fő. A rendszerváltást követően még dinamikusabb a növekedés: 552 fő. Ezt követően a növekedés némileg mérséklődik: 394 fő. Végül az utolsó négy évben – időarányosan – ismét

majdnem a korábbi dinamizmussal növekszik, újabb 245 fő a gyarapodás.

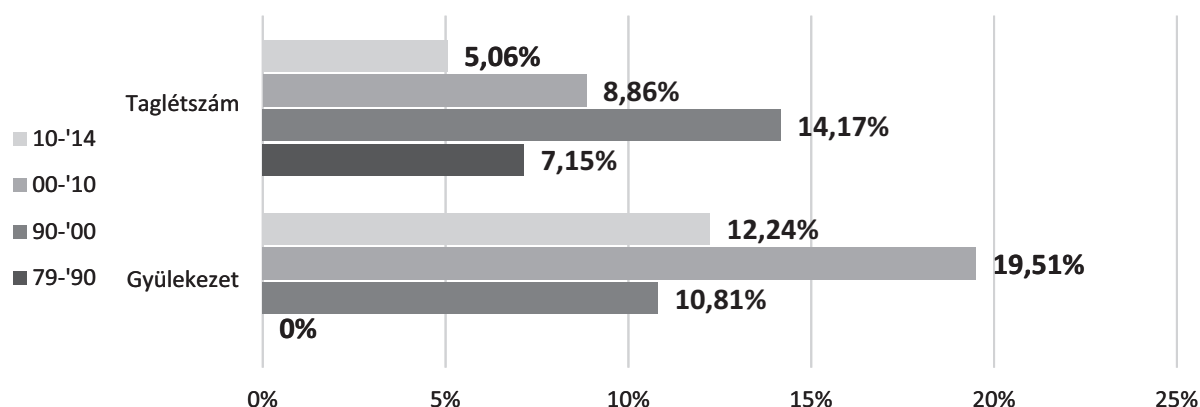
Országos helyzetkép

A megyeszékhelyek statisztikai adatait 35 évre visszatekintve megvizsgálva és összevetve a taglétszám országos változásával sajnos szomorú képet kapunk. (10. grafikon)

Bár általánosságban azt látjuk, hogy az elmúlt 35 évben – igaz, kis mértékben – nőtt a baptista gyülekezeti tagok száma, 4,5%-al, azonban ha eközben azt látjuk, hogy

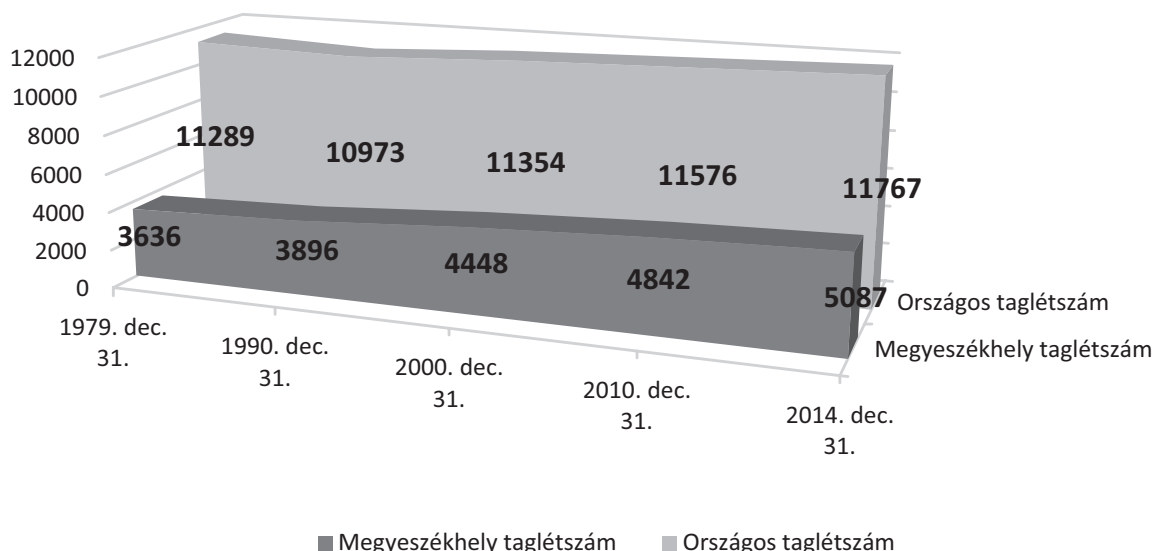
(9. grafikon)

A NÖVEKEDÉS ÜTEME



(10. grafikon)

Taglétszám változása az elmúlt 35 évben



a megyeszékhelyekhez tartozó gyülekezetek létszámváltozása 139,9%, akkor már az átlagos növekedés kevésbé biztató. A megyeszékhelyeken 1451 taggal lettünk többen, tehát ha ezt a növekedést a teljes létszámbővülésből levonjuk, úgy azt találjuk, hogy a megyeszékhelyek nélkül a tagság nem nőtt, hanem 973 fővel csökkent. Tehát az elmúlt 35 évben a megyeszékhelyek nélkül a baptisták száma a bázis mindössze 91%-a.

Ha a teljes tagság változását vizsgáljuk az elmúlt 35 évben, úgy azt látjuk, hogy 1979–1990 között a taglétszám 316 fővel csökkent, tehát a bázis 97%-a maradt. Eközben a megyeszékhelyeken 260 fős, 7,1%-os növekedést láthatunk. A rendszerváltást követő tíz évben az országos tagság közel 3,5%-al, 381 fővel növekedett. Eközben azonban a megyeszékhelyek gyülekezeteiben 552 fővel gyarapodott a létszám, így azokon kívül továbbra

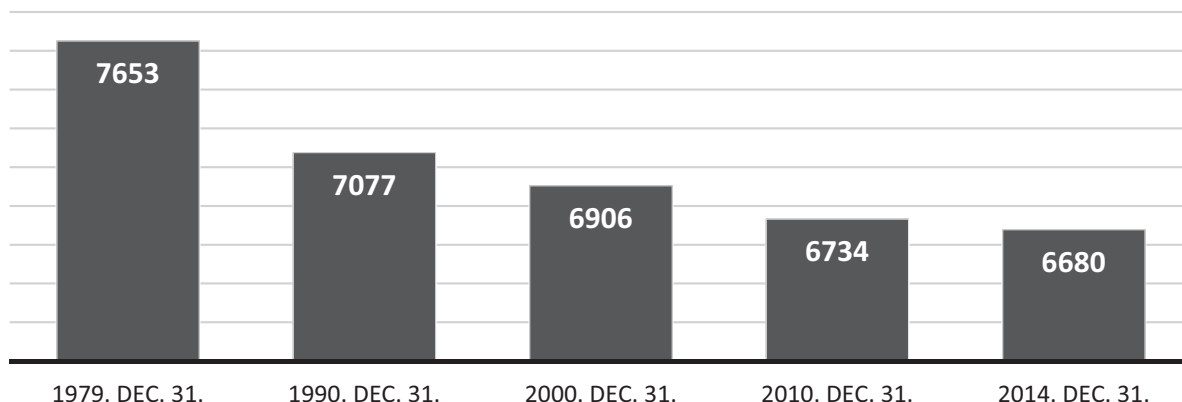
is 171 fős fogyásról beszélhetünk. 2000. és 2010. között a megyeszékhelyek gyülekezetei tovább növekednek 394 fővel, ami azt jelenti, hogy nélkülük a gyülekezetek összességében további 172 főt veszítettek. Végül az utolsó négy év 191 fős gyarapodásához a megyeszékhelyek gyülekezetei 245 fővel járultak hozzá, ami további 54 fős fogyást jelent a többi gyülekezetre tekintettel.

A fentiekre tekintettel, ha az országos adatokból levonjuk a megyeszékhelyek növekedését a következő fogással szembesülünk (11. grafikon):

Jól látható tehát hogy a kiemelt stratégiai fontosságú megyeszékhelyek missziói növekedése nélkül az országos taglétszám folyamatosan csökkenőben van. Az elmúlt 35 év alatt 23%-al csökkent a taglétszám. S ha a diagram képe alapján a fogyás mértéke enyhül is, a tendenciában sajnos nem látunk változást.

Gyülekezetek összesített taglétszáma megyeszékhelyek nélkül

(11. grafikon)



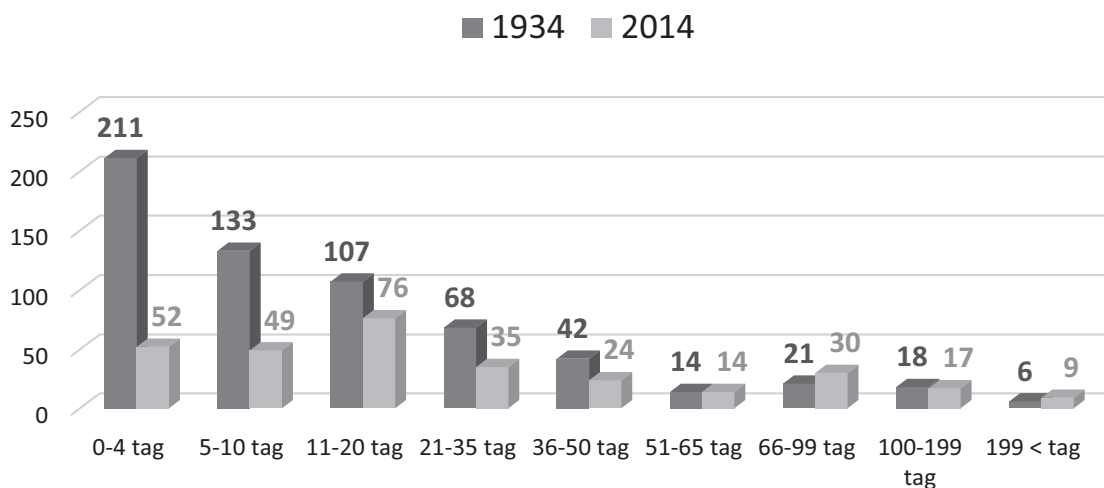
Ha részletesen bemutatnánk a megyeszékhelyeken élő gyülekezetek taglétszám változását, úgy azt is meg láthatnánk, hogy az országos adatok pozitív változása a megyeszékhelyeken élő gyülekezetekben sem tekinthető általános tendenciának, ahol egy lassú, de biztos növekedésre számíthatunk. Inkább arról beszélhetünk, hogy néhány dinamikus növekvő gyülekezet, illetve néhány születő gyülekezet taglétszám hozadéka elfedi a nagy átlag csökkenését.

Nagyobb távlatok – 70 éves múlt

A változások, illetve a mögötte lévő folyamatok bemutatása akkor tud igazán teljes lenni, ha nem csak középtávú visszatekintést teszünk, hanem nagyobb idői perspektívát is felvillantunk. Vizsgálódásunkban ez a visszatekintés 70, illetve 75 évre szól. Így nem csak a hetven, vagy hetvenöt évvel ezelőtti pillanatképre tudunk figyelni, hanem az akkori öt éves változásokat is összehasonlíthatjuk a legutóbbi öt év változásával. (12. grafikon)

Gyülekezetek taglétszám szerinti csoportosítása

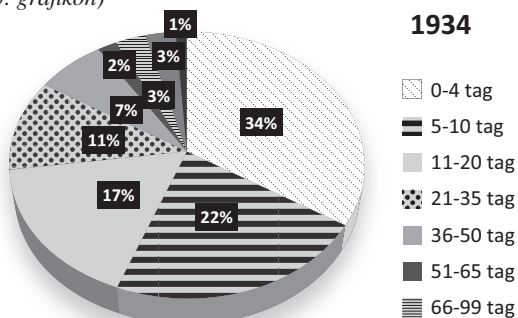
(12. grafikon)



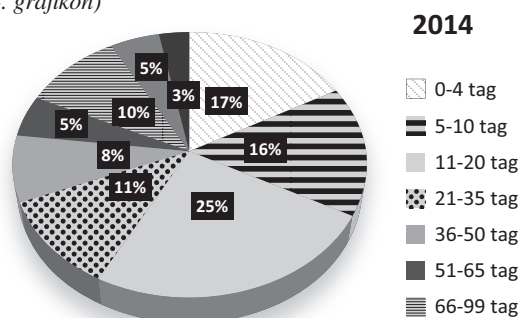
A diagramot vizsgálva egyrészt feltűnő, hogy 70 évvel ezelőtt jelentősen több gyülekezetet látunk. 1934-ben 620, 2014-ben mindössze 306. Azaz, az elmúlt hetven évben összességében kevesebb, mint a felére csökkent a gyülekezetek száma! Másrészt a diagram felhívja a figyelmünket a szórvány gyülekezetek közötti különbségre is. 70 évvel

ezelőtt 451, 20 vagy annál kevesebb tagú gyülekezet /miszsiói állomás volt nyilvántartva, 2014-ben 177. Azaz hetven év alatt a korábbi kevesebb, mint 40%-ára csökkent a szórvány gyülekezetek száma. Ezek a különbségek természetesen látszanak az adott időpont országos gyülekezeti taglétszám szerinti megoszlásában is. (13–14. grafikon)

(13. grafikon)

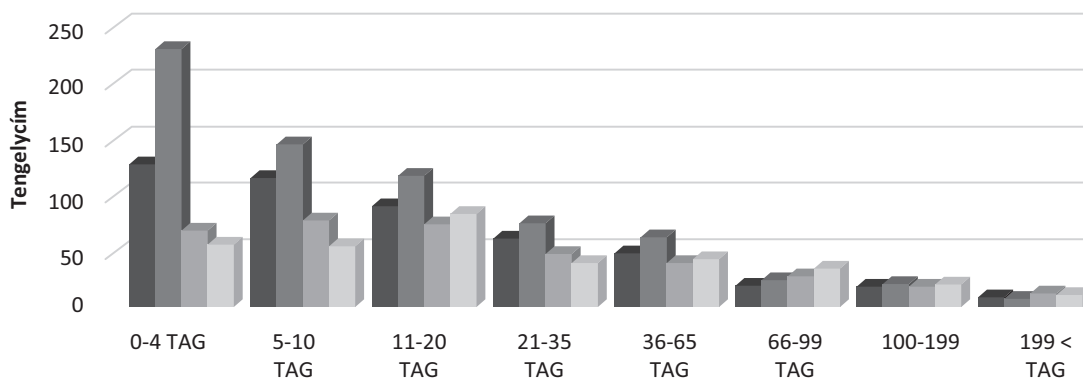


(14. grafikon)



(15. grafikon)

Gyülekezetek taglétszám szerinti eloszlása



	0-4 tag	5-10 tag	11-20 tag	21-35 tag	36-65 tag	66-99 tag	100-199	199 < tag
■ 1929.	116	105	82	55	43	16	15	7
■ 1934.	211	133	107	68	56	21	18	6
■ 2010.	62	70	67	42	35	24	16	10
■ 2014.	52	49	76	35	38	30	17	9

A két év összehasonlításában láthatjuk, hogy a szórvány gyülekezetek aránya országosan a 73%-os arányról 58%-ra csökkent. Elsősorban nem azért, mert az eltelt 70 év alatt megerősödtek a gyülekezetek, hanem mert sok gyülekezet megszűnt. A gyülekezetek számának megfelelődése mellett erről tanúskodik az egyháztagok száma is. Mint az már tudjuk, 2014-ben 11767 tagot számolunk országosan. Ezzel szemben 1934-ben ez a szám 13215 fő. Hetven év alatt tehát a taglétszám 89%-ra csökkent.

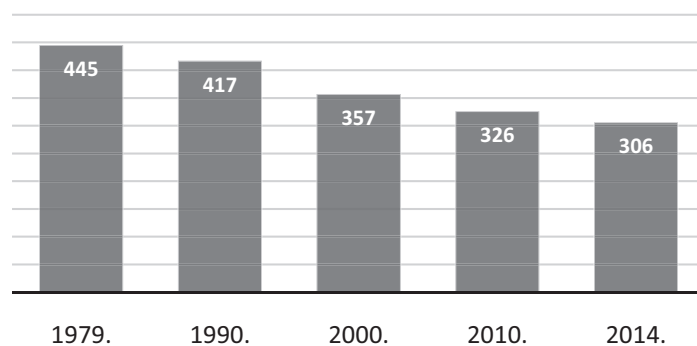
Ahhoz, hogy ne csak statikus képet lássunk, érdemes folyamatot is vizsgálnunk. Ehhez válasszuk a 2010–2014-es időszakot összehasonlítva az 1929–1934-es időszakkal. (15. grafikon)

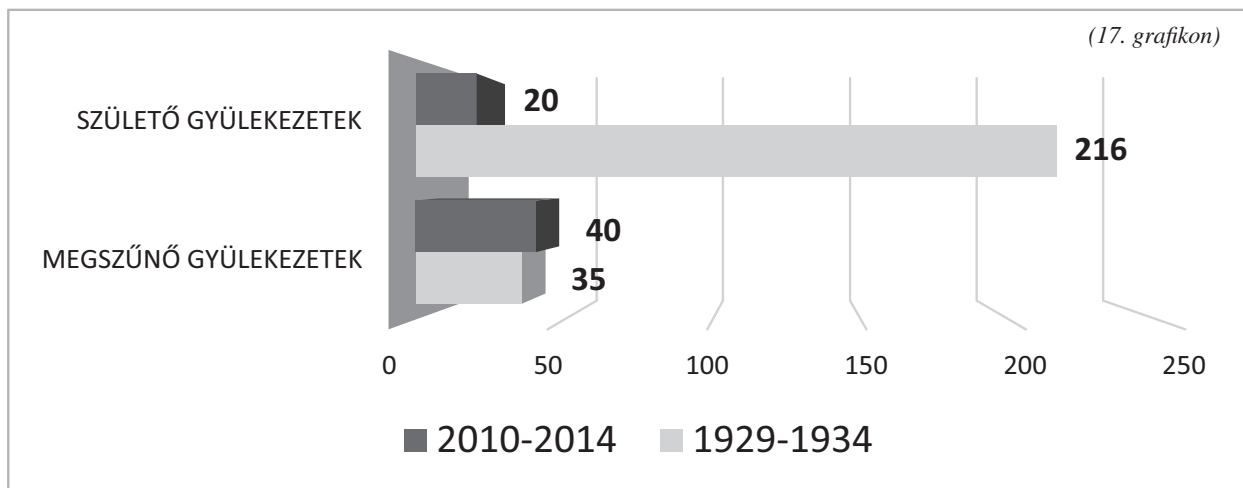
Mint az jól látható a gyülekezetek száma majd minden kategóriában magasabb az első időszakban, mint a másodikban. Az első időszak két vizsgált éve között az utolsó kategóriát leszámítva. 1929 és 1934 között 181-el több gyülekezetet tartottak nyilván a statisztikában (439 → 620). A második vizsgált időszakban a gyülekezetek számának változása vegyes képet mutat. Összességében azt látjuk, hogy 20 gyülekezettel csökkent a létszám (326 → 306). Azt is tudjuk, hogy ez a csökkenés nem új, hanem hosszú idők tendenciájának folytatódása. A vizsgált 35 éves időszakban a gyülekezetek száma folyamatosan csökkent. (16. grafikon)

titikában (439 → 620). A második vizsgált időszakban a gyülekezetek számának változása vegyes képet mutat. Összességében azt látjuk, hogy 20 gyülekezettel csökkent a létszám (326 → 306). Azt is tudjuk, hogy ez a csökkenés nem új, hanem hosszú idők tendenciájának folytatódása. A vizsgált 35 éves időszakban a gyülekezetek száma folyamatosan csökkent. (16. grafikon)

Gyülekezetek száma

(16. grafikon)





Az 1979-es 445 gyülekezetből 2014-re 197 szűnt meg. Ez 44%-a gyülekezeteknek! Annak, hogy a fogyás nem ilyen drasztikus mértékű, nagy mértékben hozzájárult, hogy ebben az időszakban 65 új gyülekezet / missziói állomás született.

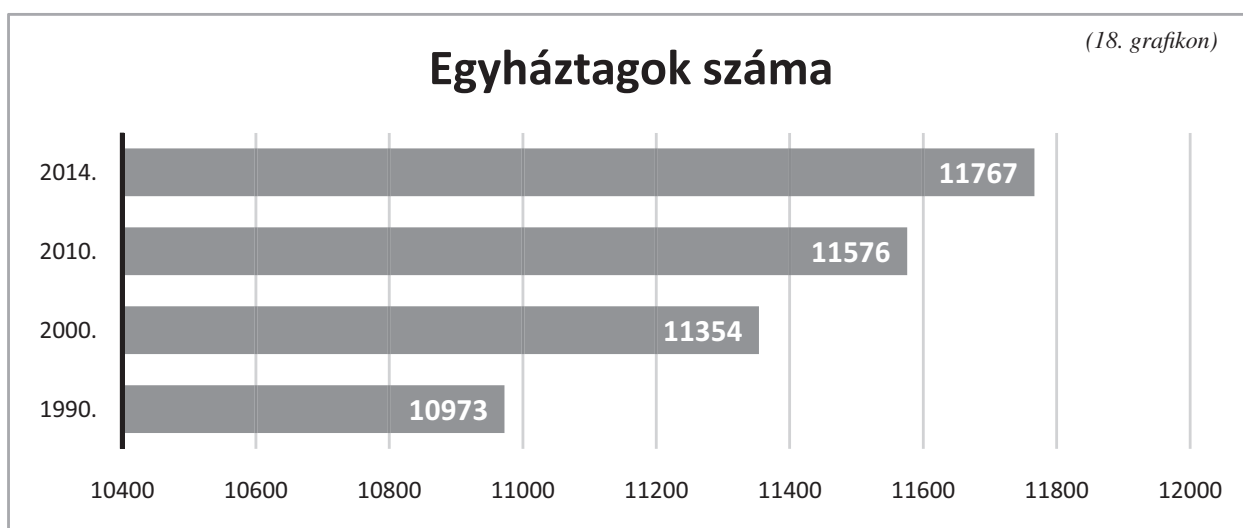
Ha a megszűnő és születő gyülekezetek számát vizsgáljuk a két kiemelt időszakban, a következőket látjuk (17. grafikon):

A születő gyülekezetek / missziói állomások tempója az első vizsgált időszakban olyan magas mértékű, amihez mérhetőt nem csak az elmúlt 5 évben, vagy a rendszerváltás óta eltelt 25 évben nem tudunk elképzelni, hanem hosszú évtizedek óta ilyen tempójú új gyülekezet születés utópiának is elképzelhetetlen. Hiszen az elmúlt 35 évben, 1979 óta 65 új gyülekezet születéséről beszélünk. A 2010–2014 között született 20 gyülekezet az elmúlt

időszakban kiemelkedő tempójú növekedésnek számít, ha az idő faktort is beszámítjuk a létrejövő gyülekezetek a rendszerváltást követő 20 év tempójának legalább megnégyszereződéséről beszélhetünk. Sajnos azonban ez még mindig kevés ahhoz, hogy az elfogyó gyülekezeteket akár csak pótolhassa. A gyülekezetek megszűnésének a mértéke nem kiugróan magas a vizsgált időszakhoz képest sem.

Ha csak a gyülekezetek számának fogyására figyelünk, azt gondolnánk, hogy ez létszámbeli csökkenést is eredményez. Azonban tudjuk, hogy ez nem így van, legalább is az elmúlt négy év vonatkozásában, illetve a rendszerváltást követő időszakra vonatkoztatva nem. (18. grafikon)

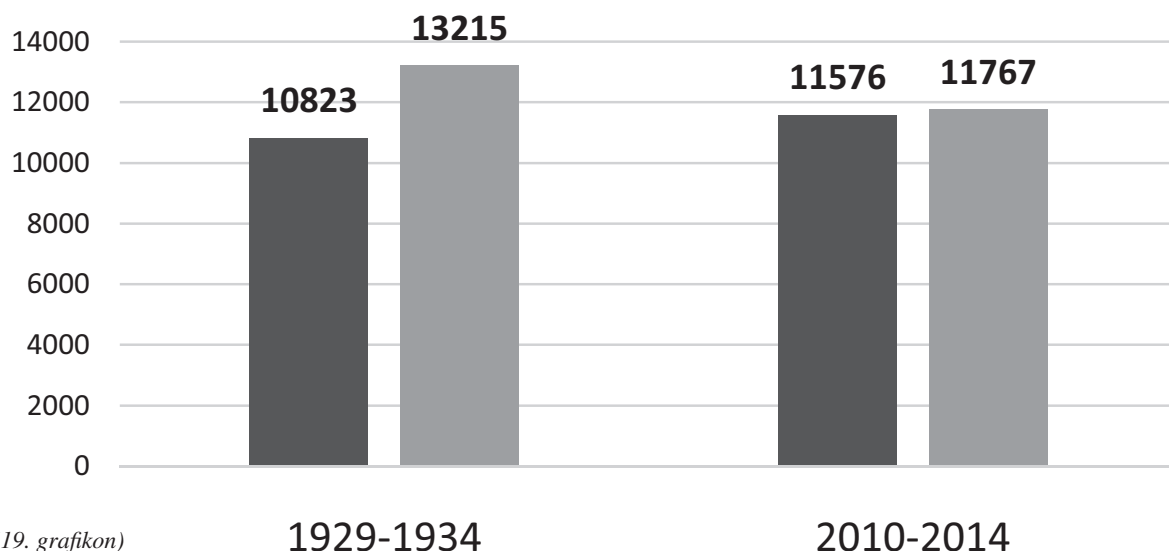
Azt látjuk, hogy miközben 1990 és 2014 között a gyülekezetek száma 23%-al csökken, 111 gyülekezetet



elveszítünk, aközben a tagok száma 7,2%-al, 794 fővel emelkedik. E két számbeli változás magával hozza a helyi gyülekezetek taglétszámának az emelkedését, és a szórvány jelleg halványodását.

Hetven évvel ezelőtt, 1929–1934 időszakában éppen ellenkező változásokat figyelhettünk meg. A gyülekezetek számának gyors emelkedésével csökken a helyi gyülekezetek átlagos létszáma. Ez a csökkenés nem jelenti az egyháztagek

Az egyházi taglétszám változása a két vizsgált időszakban



(19. grafikon)

elvesztést, ellenkezőleg, ott is a gyülekezetek számához hasonlóan, igen meredek emelkedést láthatunk. (19. grafikon)

Összegzés

Visszatekintve, az elmúlt 70, illetve 75 év statisztikai adataira, azt mondhatjuk tehát, hogy az egyház létszámbe-li növekedését nem gátolja a szórvány gyülekezetek léte és az egyház szórvány jellege. Épp így, a „jelenlét” axiómáját – amit a BEST is, mint a missziói stratégia egyik alappillére világosan megfogalmazza – a szórvány gyülekezetek terjedése nagymértékben segít betölteni. Mindezekre tekintettel, fontos, hogy a szórványt ne úgy tekintsük, mint ami teher a közösség életében. Sokkal inkább úgy, mint ami lehetőség. Egy-egy településen meglévő, akár csak 1-2 vagy néhány tagú gyülekezet az emberek evangéliummal való elérése érdekében előretolt őrhelyként vagy más oldalról nézve, végvárként értelmezhető. Tulajdonképpen azt is mondhatjuk, hogy – stratégiai szempontból – a „szórvány” bástyák sikerétől függ a Magyarországi Baptista Egyház megmaradása, illetve országos lefedettségének, jelentőségének megőrzése. Legalább is nagyobb szerep kell, hogy jusson abban ezeknek a kis gyülekezeteknek, mint, olykor a központi fekvésű nagy gyülekezeteknek. Azért is, mert a sokfelé elszórt gyülekezetek, még ha akár összességében kevesebb is a taglétszámuk, mégis több kapcsolódási ponttal rendelkezhetnek azok felé, akikhez szól az egyház küldetése. E szabad kapacitás kihasználása kulcskérdés az elkövetkező idők missziói stratégiájában.

Urbán Gedeon

JEGYZETEK

- ¹ A Magyarországi Református Egyház Törvénytára – 2013.
- ² Egyházi törvények a Magyarországi Református Egyházban. – Debrecen, 1906.
- ³ Nagy Ödön: Szórvány és beolvadás – Kolozsvár, 1938
- ⁴ A Magyarországi Baptista Egyház bevett normái szerint 20 vagy ennél kevesebb taglétszámú gyülekezeteket tekintünk szórványnak.
- ⁵ A Magyarországi Baptista Egyház bevett normái szerint egy missziói állomás indulásától számított 10 évig tekinthető plántálásnak, az új missziói állomáson megtértek létszámától függetlenül.
- ⁶ Ennek értelmében, a szórvány kategóriába tartozó gyülekezetekhez kapcsolódóan önálló lelkipásztori státusz megfogalmazása, legalább is bérkiegészítés szintjén, nem jelenik meg.
- ⁷ A lelkipásztori illetményhez kapcsolódó szabályok természetesen nem gyülekezeti bontásban értendők, hanem e tekintetben a körzeti taglétszám a meghatározó. Így elvileg csak szórvány – azaz 20 vagy az alatti taglétszámú – gyülekezetek összefogásával is lehetséges akár részállású, akár teljes állású lelkipásztor foglalkoztatása. Sőt, a szórvány gyülekezeti összefogás azt is eredményezheti, hogy a gyülekezetek összes taglétszámára tekintettel központi támogatás nélkül kell megoldani a lelkipásztori illetmény kérdését. Ezt akár csak négy szórványgyülekezet összefogása is eredményezheti.
- ⁸ A BEST 4 alappillére: 1.: Minden településen **legyenek ... gyülekezetek**. Mert Jézus az egyházán keresztül van jelen, az egyház a gyülekezeteken keresztül van jelen.

A diaszpóra egyház felé

A Krisztus Egyháza időben és térben, a történelemben és a jelenben az *Ecclesia Militans* – a küzdő egyház – létformájában él. Az egyház története állandó harc, egyrészt Urától kapott missziója teljesítéséért, másrészt a megmaradásáért. A harc körülményei olykor kedvezőek, máskor azonban többnyire nem. Az egyháznak állandóan szembe kell néznie ősellensége támadásával, aki „serge talpon szembetörni kész” volt mindig. Volt idő, amikor a történelem hullámainak hegyén utazott, s minden kedvezni látszott. Többnyire ilyen volt az államegyház kora. Nagy Konstantintól el egészen a modern időkig. Volt idő, amikor a pusztá létéért kellett keményen küzdenie a nagy üldözések idején az ókorban, s a legújabb korban is; olykor csaták megvívására kényszerült harcmeszkőn, mint megannyiszor a Reformáció korában. Máskor, amikor más lehetősége nem volt, passzív rezisztenciába húzódott vissza a támadások elől. Ma ismét hullámvölgybe került az Egyház a modern kor szkepticizmusa, ateizmusa, kozmopolitizmusa, a jóléti társadalmak materializmusa miatt, amely növeli a vallással szembeni közömbösséget, ha ugyan nem ellenséges viselkedést. Egyszerűen az Egyház ma egy *szekularizált* világban él a nyugati féltekén, mely kétezer évig az ő területe volt. Az elvilágiasodás egyre tornyosuló hullámai mára már elnyeléssel fenyegető örvényébe taszították az Egyházat. Mindehhez járul a keleti vallások beszívargása és erős térnyerése Nyugaton, valamint a militáns iszlám megjelenése.

Ma az egyetemes Egyház ilyen egzisztenciális veszedelmek között él az egész világon, benne a mi világszerte szétszórt református egyházaink is. Nyugat-Európától Kanadán, Egyesült Államokon, Latin-Amerikán keresztül el egészen Ausztráliáig.

A nyugati magyar református egyházak az anyaország történetének tragikus hányattatásai következtében jöttek létre. A 19-dik század végi munkanélküliség miatt hárommillió koldus országából tömegesen tántorogtak ki az Újvilágba, munkát, megélhetést keresve. Keresetével, a legtöbb magyar, haza akart térni, amiben az I. világháború akasztotta meg őket, majd a mélyen igazságtalan trianoni békediktátum, mely az ország kétharmad részét zsákmányul dobta oda az éhes szomszédoknak. Sokan emiatt maradtak kint – inkább kihozták családjukat is, és letelepedtek idegen földön. Első dolguk volt, hogy amint lehetett templomot, iskolát építsenek, segélyegyleteket, kultúrköröket hozzanak létre, tehát megszervezzék közösségi életüket. Hozzájuk csatlakozott az elszakított területekről elűldözötték áradata. Ők voltak az első nagy templomépítő nemzedék.

Mielőtt ez az első emigráns magyar nemzedék kihalt volna, érkezett meg a másik nagy magyar hullám a

II. világháború körüli időkben. A zöme a háború után. Egyrészt a Nyugat-Európában rekedt magyarokból, másrészt az újra elszakított területekről, majd az ország erőszakolt kommunista átalakítása elől nyugatra disszidált tömegekből állt ez a csoport. Ők léptek az elsőgenerációsok helyébe, akik hűen megőrizték és továbbfejlesztették a kapott örökséget.

Újabb, igen jelentős magyar menekülthullámmal, mintegy negyedmillióan érkeztek nyugatra az 1956-os forradalom és szabadságharc kegyetlen leverése után, 1956 végén és 1957-ben. Ezt a csoportot erősítették a Kádár-rendszer alatt nyugatra utazók közül a disszidáltak. Ők nemcsak számban növelték a nyugati magyarságot, hanem új lendületet is adtak neki, intézményeikkel, egyházaikkal égve tartották a magyar szabadság lángját.

A legutolsó menekülthullám a hazai kommunista rendszer összeomlásának végén és az új rendszer kibontakozásának kezdetén 1988–1991 között érkezett Nyugatra. Ez a társaság már a kommunista rendszerben nevelkedett, és zömében jobb életet keresni, érvényesülni jött ki, amit hazájában nem talált.

Ezeknek magyarsága már felületes volt, az egyházra már csak mint segélyforrásra tekintettek, igazi kötődésük a magyarsághoz, egyházhoz nem volt – tisztelet a kivételnek. Valójában ehhez a csoporthoz tartoznak azok, akik azóta jöttek ki, főleg az elszakított területek magyarságából. Egy nemzetközi statisztika szerint 1990 és 2000 között mintegy százezer magyar hagyta el a Kárpát medencét. Ezeknek zöme nem csatlakozott a meglévő magyar közösségekhez vagy éppen egyházakhoz; felszívódtak, beolvadtak a nagy nyugati multikulturális katlanban; egy szürke ponttá váltak a *massa perditionis*-ban – elvesztek magyar és egyházi szempontból.

Nyugati egyházaink körében mára már egy *válság-helyzet* állt elő, melynek a tétje a „*lenni vagy nem lenni*” hamletti dilemmája. Ugyanis az egyházépítő és egyházfenntartó nemzedékek elmentek vagy éppen most távoznak el az élők sorából. Aki közülük még él, már régen nyugdíjas, s nem tudja úgy segíteni az egyházat mint korábban tette vagy ahogyan szeretné. Az újonnan érkező magyarok elsősorban saját egzisztenciájuk megteremtésével vannak elfoglalva, s közülük csak keveseket érdekel az egyház, hit, erkölcs és keresztyén élet. A nyugati korszellem sem kedvez egyházaink életének. A nagy történelmi egyházak, úgy tűnik, képtelenek a megújulásra. Az új kor kihívásaival szembenézni nem tudnak, újabb és újabb hitbeli és erkölcsi engedmények révén igyekeznek megtartani tagságukat. Teológiájuk túl intellektualizált, igehirdetésük összefüggéstelen apró mozaikokat ajánl, melyek sehogy sem tudnak összeállni

egy modern, intellektuálisan kielégítő *keresztyén világképpé*. Így nem csoda, hogy a szekták aratnak, mert emocionális élményeket tudnak ajánlani. Ehhez járul még az, hogy Nyugaton az egyházak nem kapnak semmiféle állami támogatást. Az óhazai anyaegyház támogatására nem lehet számítani, miután ők is anyagi bajokkal küzdenek, s ha tehetik, elsősorban az elszakított területek egyházait igyekeznek segíteni.

Mindez azt jelenti, hogy a nyugati református egyházak életüknek a huszonnegyedik órájában járnak. Pedig megmaradásuk nemcsak keresztyén, hanem nemzeti szempontból is fontos lenne, hiszen *ahol egy egyházközségünk megszűnik, ott egy magyar bástya omlik le*.

A megmaradáshoz azonban *paradigma váltásra* lenne szükség néhány esszenciális vonatkozásban.

Mindenek előtt a *teológiában*. Lelkészeink teológiai képzettsége, beállítottsága nagyban attól függ, hogy melyik teológiai intézetben, milyen professzorok keze alatt nevelkedtek, a Kárpát-medence melyik sarkából érkeztek; milyen kegyességi hatások alakították; milyen teológia befolyása alatt állnak.

Látnunk kell, hogy a két világháború között uralkodó *újreformátori teológia* melynek legeklektásabb képviselője *Karl Barth* volt, korukban igen jelentősen járultak hozzá a teológiai megújuláshoz. „Így szól az Úr...” – mondták; s a *viva vox Dei* került a *dialektika-teológiai* eszmélődés középpontjába. Sikeres volt ez a teológia akkor, amikor diktátorok szuverenitásával szembe állították Isten szuverenitását egy olyan világban, amikor Isten létét a tömegek még nem kérdőjelezték meg. Amint azonban a diktátorokat elsöpörte a történelem vihara, s a tömegeket kezdték szkepticizmussal, ateizmussal átítatni – egyszerre érthetatlenné és jelentéktelenné vált az, amit a prédikátorok Isten nevében igyekeztek mondani. Ez a fajta teológia *Isten felől igyekezett megközelíteni az embert*, ami ma már nem sikerül, hiszen magának Istennek a létét vonja kétségbe a ma embere. Ezért beszélhetünk ma *posztbarthianus* korról a teológiában.

Van azonban egy másik út is: *embertől Istenig*. Ennek a teológiának legjelesebb képviselője *Paul Tillich* volt. Ez az *egzisztenciális teológia* a *korreláció módszerét* alkalmazva rámutatott az ember egzisztenciális nyomorúságára, hiányára, válságára, elidegenülésére, s ezekre felmutatta és ajánlotta az isteni feleletet, mint végső megoldást. A bűnre bűnbocsánatot, a halálra feltámadást, a véges létre örökéletet, az ember árvaságára Krisztust, mint örök társat ajánlja. Az egyház nagy igehirdetői minden korban öntudatlanul is ezt a módszert alkalmazták, közöttük korunk nagy magyar igehirdetői, mint Ravasz László, Gyökössi Endre, Joó Sándor és mások. Mindez azt jelenti, hogy a mai igehirdetőknek az embert a maga egzisztenciális nyomorúságában, bűneiben, elidegenedésében, félelmei között és magámaradottságában kell megszólítani, s hirdetni kell Isten kegyelmes megoldását hit által. *Csak az egzisztencialista igehirdetés lehet releváns igehirdetés, amely hívőket és ezek közösségét megtartja és gyülekezetet teremt.*

Szükséges egy *új lelkipásztor típus* megjelenése is. Ennek egyik lényeges vonása kell legyen a fentebb vázolt teológia. Az *egzisztenciális teológia követője és alkalmazója* legyen. Ehhez meg kell érteni, hogy minden kor teológiája az abban a korban uralkodó filozófiák segítségével igyekezett az evangélium üzenetét minél szélesebb rétegeknek érthetővé tenni. Kiváló példa erre János evangéliuma, mely Krisztus üzenetét a görög filozófia nyelvén a *Logos*-tan segítségével igyekezett érthetővé tenni a hellenizmus korának filozófiáján felnőtt embereknek. Előző korok teológusai így használták a keresztyén üzenet megértésére Arisztoteles, majd Platon, vagy éppen Kant filozófiáját. Latin-Amerikai teológusok ezt még a Marxizmussal is megkísérelték. Ebbe a sorba illik az, ha ma az egzisztencialista filozófia fogalmi készletének segítségével kívánjuk az emberekhez közelebb vinni Krisztus üzenetét. Amint a pékek minden nap újra sütik kenyerüket évezredes recept szerint, úgy kell a teológusoknak az évezredes krisztusi üzenetet újra fogalmazni úgy, hogy megértse a ma embere. Amint a régi kenyér ehetetlenné válik, úgy a régi módi teológia is emészthetlenné válik a ma emberének.

Miután jórészt kis egyházközségeink vannak, melyek elerőtlenednek olyan mértékben, hogy nem képesek egy teljes lelkipásztori állást fenntartani már, ezért szükséges lenne az ilyen helyekre a gyülekezet bezárása helyett *félállású lelkészeket* beállítani. Már az 1980-as években az Egyházak Világtanácsa Teológiai Nevelési Alapja (melynek meghívásra tagja voltam) a harmadik világbeli egyházaknak melegen ajánlotta az ú.n. „*Tentmaking ministry*” bevezetését. Azaz olyan lelkészek szolgálatba állítását, akik a gyülekezet szolgálata mellett félállásban civil foglalkozást űznek, megkeresvén kenyerük másik felet vagy éppen jobbik részét. Miután Pál apostol sátorponyva készítő volt s azzal biztosította megélhetését, így nem szorult kizárólagosan a gyülekezetek támogatására. Az ő foglalkozása után nevezték el ezt a fajta lelkipásztorokodást, mely igencsak bevált.

A magyarországi anyaegyházról mindössze annyit lehetne kérni, amit már többször kifejeztünk –, hogy legyenek segítségünkre nyugati szolgálatra alkalmas lelkészek kiválogatásában, számontartásában és külföldi szolgálatra való felkészítésében akár rövidebb, akár hosszabb időre. Ehhez szükséges lenne hazai egyházi gyakorlattal bírás, nyelvtudás, egészséges magyar öntudat, magyar munkában való részvétel vállalása és valamilyen civil foglalkozás elsajátítása (pld. mérnök, műszerész, számítógépszerelő etc), amely összeegyeztethető a lelkeszi hivatással, melynek honosítása nem ütközik nehézségbe vagy kiegészítő tanfolyamok végzésébe. Nyugati protestáns egyházaknál az a gyakorlat, ha külföldi küldenek lelkészeket, ezeknek előbb legalább egy három hónapos felkészítésen kell résztvenniük, hogy tudják milyen munka vár rájuk és milyen környezetben. Ezzel el lehetne kerülni azt az áldatlan állapotot, hogy megüresedett nyugati lelkeszi állások betöltését hazai egyházi lapban hirdetik meg. S

aztán a nagy költséggel kihozott kandidátus vagy megfelel – vagy nem –, s kereshetnek újat.

Azzal is számolni kell, hogy a különféle magyar szervezetek, melyek egykor a megalakult egyházközségekben születtek meg, s önálló életre keltek, mint amilyenek a kultúrkörök, irodalmi körök, kórusok, cserkészlet, magyar tánc, színház és sport és egyéb csoportok etc. Ezek meggyengülve már nem lesznek képesek különállásukat fenntartani – s visszatérnek az egyházközség helyiségeibe, ahonnan egyszer kirepültek. Velük szemben lelkészeink és presbitériumaink legyenek megértőek, segítőkészek és befogadók.

Beszélnünk kell az *egyházközségek anyagi helyzetéről* is, mely fennmaradásuknak egyik fontos feltétele. Mint fentebb említettük a nyugati egyházközségek nem kapnak állami anyagi támogatást. Kivétel csupán Németországban van, ahol az egyházat ért szenvedés miatt az állami jövedelmi adó egy bizonyos százalékát kulcs szerint szétosztják az egyháztestek között. Régebben, amikor a nyugati egyháztestek még anyagilag jól álltak, vállalták kisebb testvéregyházak anyagi terhei egy részének viselését. Ez az idő magyar vonatkozásban már-már elmúlik. Ma minden egyházközségnek magának kell kigazdálkodnia megélhetésének, fennmaradásának költségeit. A fő veszély ezen a vonalon mutatkozik. Ha ugyanis rövid időn belül megoldás nem lesz található, akkor erőtlenebb egyházközségeink menthetetlenül egymás után fognak bezárni, s ingatlanuk, minden létesítménnyel együtt bizonytalan sorsra fog jutni. Bizonyos azonban, hogy magyar ügyet többé aligha fognak szolgálni.

Azok az egyházközségek, melyek időben megteremtették a csökkenő adakozások és felajánlások kiegészítésére valamilyen stabil bevételi forrást, azoknak jövője emberileg biztosítva látszik. Ezek azok az egyházközségek melyeknek befektetések vannak, vagy bérbe adható apartmanjaik, vagy idősoknak otthonaik. Más anyanyelvű egyházközségek, sőt az egyetemek is nagyjából befektetések jövedelméből élnek és gazdálkodnak. Vannak egyházközségeink melyek öregotthonokat létesítettek, vagy éppen bérházakkal bírnak, vagy terméket adják ki alkalmadtán rendezvényekre, s ezek tisztességes jövedelmükbe folyik be. Ezek tekintetbe vették azt, hogy kapitalista világban élünk, s megragadták a tisztességes haszonszerzésre lehetőségét. Erre már van számos jó példa a nyugati világban és otthon is. Sőt, van olyan egyházközség, melynek saját tulajdonban levő szállodája is van. Előbb-utóbb minden egyházközségnek meg kell teremteni ezt a lehetőséget, ha anyagilag nem akar elsorvadni és végül megszűnni. Ez most elsősorban a nyugati egyházközségeink feladata, ám hosszabb távon az anyaországi egyházközségek is szembefognak kerülni ezzel a kérdéssel.

Vannak olyanok is, melyek bizonyos szerencsejátékokból igyekeznek bevételekhez jutni. Ez igencsak megosztja az álláspontokat. Van olyan vélemény, hogy ezeket el kell ítélni, mert ez „bűnös” pénz, az egyház csak adományokból, felajánlásokból élhet – tesz ki hozzá kegyesen. Mások meg egyszerűen kérdés és skrupulus nélkül elfo-

gadják és használják ezt a lehetőséget. Ehhez a kényes témához eddig nem szívesen nyúltak a teológusok, pedig itt lenne az ideje kidolgozni a *Pénz Teológiáját*.

Emlékezzünk csak, hogy Jézus megdicsérte az *özvegyasszonyt*, aki két fillérjét dobta a perselybe – ám nem érdeklődött annak eredete felől. A *bűnös nő* alabástrom szelencéből drága kenetet öntött Jézus lábaira. Jézus itt sem érdeklődött arról, hogy vajon miként lehetett annak annyi pénze, hogy azt megvegye – jóllehet a szemtanúnak és Jézusnak is efelől nem lehetett kétsége. *Zakeussal* a vámszedővel vacsorázott, aki gazdagságát családsággal szerezte, s a vacsora is abból telt – Jézus mégsem utasította vissza. A kor „kegyesei” rá is fogták, hogy „bűnös emberek barátja”. Egyszer az *adó pénzre* mutatva azt mondta, hogy „adjátok meg ami a császáré a császárnak és ami az Istené az Istennek” – mármint a pénzből is. A *hamis sáfár* aki elsíbolta ura pénzét megdicsérte, mert volt elég esze, hogy jövőjéről gondoskodjon. Nem a tettet dicsérte, hanem az eszességét, mintegy példát állítva övéinek: „a világ fiai eszesebbek a világosság fainál!” Igaz, hogy a templomi *pénzváltók asztalait* felforgatta, de bizonyára azért mert a hasznát maguknak tartották meg, s még annak tizedét sem ajánlották fel Istennek. A hagyomány szerint *Judás* volt a tanítványok pénztárosa. Az úton levő tanítványok csapata az őket körülvevő nép adományaiból tartotta el magát. Jézus sohasem érdeklődött vagy nyomozott az adománypénz eredete után, az megszentelődött akkor, amikor azt az ő céljaira használták fel – azaz Isten országa építésére. Pál apostol a jeruzsálemi *szegényeknek gyűjtött* missziói útjain, de soha nem kérdezte meg, honnan ered az adomány – tiszta vagy tisztátalan forrásból?

Meglehet kockáztatni azt az állítást, hogy ha beszélünk a bűnös ember megtéréséről, lehetne beszélni a *pénz megtéréséről* is. Annak az analógiája szerint, hogy ha egy bűnös ember Istenhez tér – állaga, ugyan nem változik csak a minősége: bűnös volt és marad, de *megkegyelmezett* bűnös. Hasonlóképpen ha a pénzt Isten céljaira fordítjuk, ugyan állagában bűnös marad, ám minőségileg megváltozik, mert „megtért” lesz, ha azt az egyház kezelésében az evangélium hirdetésének és Isten országa építésének céljaira használják föl. Más szóval megszentelődik Isten országa ügyeinek szolgálatába való állítása révén.

A pénzzel kapcsolatos *holisztikus „hívő” álláspont* bizonyára nem az egyházért aggódó tagjaitól, hanem valójában valamilyen ótestamentumi törvényeskedő szemléletből származhat – amit Krisztus felülírt!

A hatvanas évek elején a Budapest Kálvin-téri gyülekezetben szolgáltam segédlelkészként. Egyszer az öreg egyházi izgatottan jött fel a lelkési irodába, keze tele volt százforintosokkal. „Tiszteletes urak” – mondta – „valaki a templomajtó alatt dugta be ezt a kétezer forintot”. A hatvanas évek elején ez egy jó havi fizetésnek felelt meg. Talán valamilyen árulásnak volt ez megbánt vérdíja? Nem nyomoztuk. Csodálkozva tettük be az egyházpénztárba. Ugyancsak nem nyomozzuk az egyháznak adakozott és a felajánlott összegek eredetét sem. Vajon mennyiben volt „tiszta” az a pénz, amit az ateista kom-

munista rendszer, mint államsegélyt fizetett évtizedeken át a lelkészeknek, vagy az, amit a szekuláris állam most folyósít az egyházaknak?

Az „Expository Times”-ban, a Skót Egyház felhívatalos lapjában valamikor a '80-es évek fordulóján jelent meg egy állásfoglalás a kaszinóbevételekről. Azt ajánlották, hogy ezeket főleg az öreg egyházi épületek javítására legyen szabad felhasználni. Tegyük ehhez, hogy mindettől öregotthonok, bérlekások építése sem esne távol.

Ha egyházközseink zömének megmaradása a kérdés, vajon nem kellene legalább annyira eszeseknek lennünk, mint a világ fiai a maguk dolgaiban?

Ma az *Ecclesia militans* korában élünk és még nem jött el az *Ecclesia triumphans* ideje.

Korunk nem kedvez a keresztyén egyházaknak. Egyháztagságunk, eltekintve néhány kivételtől, általában csökkenőben, templomaink lassan kiürülőben vannak. Felrémlik képe templomaink bezárásának, egyházközseink eltűnésének. A gyülekezetek felelős órállóinak figyelembe kell venni az idők jeleit s meghozni a szükséges döntéseket gyülekezeteik megmaradására a most kialakuló helyzetben.

Az egyház diaszpórasodásának korában a megmaradás útja a tömeg egyházakból missziói egyházakba való át-

alakulás útján át vezethet, amelyek megteremtik a maguk megélhetésének, biztonságtevésének és szolgálatának eszközeit – dolgozva és imádkozva a Lélek kiadásáért, egy új kor eljöveteleért könyörögve, amelyben ismét éhség támad Isten ígéje után.

Ez az idő egyházainkat átalakulva és felkészülve kell találja, hogy megmaradjanak az új magvetésre és a majdani aratásra!

(Utóirat: A Bethlen Magyar Református Egyházat az Alberta-i Lethbridge-ben tagjainak minimumra zsugorodása miatt az Egyházmegye 2008 elején megszüntette és a templomot a lelkészakkal együtt eladta. Az ebből származó 400 ezer dollár az egyházmegyét illette. Az egyházközség 1955-ben alakult meg, erős gyülekezet volt. Az utóbbi évtizedekben nem volt már önálló lelkésze. Calgary-i lelkészek látták el negyedévenként és nagyünnepeken a szolgálatot.

Telcs György, az utolsó ott lakó parókus, majd nyugdíjas lelkész, röviddel ezután 93 éves korában elhunyt.

2005-ben bezárták a Winnipegi Magyar Református Egyházközség templomát is Manitóba provinciában.)

Pungor József

KÖNYVSZEMLE

NÉMETH ÁRON

Manfred Oeming–Joachim Vette: Das Buch der Psalmen Psalm 90–151.

*Neuer Stuttgarter Kommentar – Altes Testament 13/3., Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk,
2016. 296 old. ISBN 978-3-460-07133-9*

Sokak számára ismeretes, hogy a Magyar Református Egyház Doktorok Kollégiumának biblikus szakemberei egy olyan, a 2014-es Revideált Új Fordítású Biblia (RÚF) szövegére támaszkodó kommentársorozat elkészítésén munkálkodnak, mely gyakorló lelkészek és vallásánárok mellett a bibliaolvasó gyülekezeti tagoknak, a Szentírást érteni akaró „laikus” érdeklődőknek kíván segítséget nyújtani a bibliai könyvek helyes értelmezésében. Egy ilyen nagy – és hazánkban bizonyos tekintetben újszerű – vállalkozás természetes módon fordítja figyelmünket a hasonló célkitűzéssel készült és hasonló olvasóközönséget maga előtt látó kommentárok felé, így érdemes belepillantanunk a *Neuer Stuttgarter Kommentar – Altes Testament* (NSK–AT) kommentársorozat egyik legújabb kötetébe is. Az NSK–AT olyan

tudományos megalapozottságú, mégis laikusok számára is jól használható kommentár kíván lenni, mely közérthető formában közöl bevezetéstani ismereteket az adott bibliai könyvhöz, szakaszonként magyarázza a bibliai szöveget, közben kitér a hatástörténet egy-egy jelentősebb mozzanatára, valamint exkurzusok formájában összegez fontos teológiai témákat, recepciótörténeti kérdéseket.

A sorozat zsoltárkommentárja 2016-ban lett teljessé, amikor Manfred Oeming (Heidelberg) és Joachim Vette (Mannheim) közreadta a Zsoltárok könyve magyarázatának harmadik kötetét (*Das Buch der Psalmen. Psalm 90–151*, NSK–AT 13/3). Az első kötetet Oeming jegyzi (*Psalmen 1–41*, NSK–AT 13/1 /2000/), a második (*Psalmen 42–89*, NSK–AT 13/2 /2011/) és e mostani

harmadik kötet viszont már a fent említett szerzőpáros közös munkája.

A 150 zsoltár felosztása megfelel annak a belső logikának, mely a Zsoltárok könyvének öt könyvre való felosztásában áll előttünk (I. könyv: Zsolt 1–41; II. könyv: Zsolt 42–71; III. könyv: Zsolt 73–89; IV. könyv: 90–106; V. könyv: 107–150). A IV. és V. zsoltárkönyvet – melynek zsoltárait a most közreadott kommentár magyarázza – szintén az ún. záródoxológiák jelölik ki, akárcsak a többi zsoltárkönyv esetében is.

Az egyes zsoltármagyarázatokat szükségtelen részletekbe menően ismertetni. Megállapítható, hogy a konszenzusos vélemények mellett olykor újszerű gondolatok is megjelennek, melyek néhol meggyőzőek, máshol vitathatóak. A zsoltárok a kanonikus sorrendben követik egymást a kommentárban, a sor végén pedig a 151. deuterokanonikus zsoltár is helyet kap. Az egyes zsoltárok magyarázását megelőzően egy Előszó olvasató, valamint egy rövid bevezető fejezet a IV. és V. zsoltárkönyvhöz. Elszórtan a kötetben hasznos és informatív exkurzusokat is talál az olvasó.

Az Előszóban csak röviden utalnak a szerzők a kommentár célkitűzéseire és az alkalmazott módszerekre, az első kötetből azonban részletesen is értesülünk ezekről, valamint a legfontosabb bevezetéstani kérdésekről (szerzőség, műfajok, szerkezet, teológia). Innen tudható – de ez utóbbi kötetből is világosan látszik – hogy a szerzők a Zsoltárok könyve egészére nem úgy tekintenek, mint a második templom gyülekezetének szertartási énekeskönyvére, hanem mint egyéni és családi kegyességi olvasmányra. Oeming a formatörténeti módszer kritikusaként tekint magára, de távol tartja magát az irodalomkritikai, kompozíciókritikai és redakciókritikai megközelítésektől is. A magyarázat során a végső (kanonikus) szövegre tekintenek, elutasítva a zsoltárok irodalmi növekedésének mindenféle hipotetikus rekonstrukcióját.

A zsoltárkommentár harmadik kötetében Manfred Oeming a Zsolt 90–104. 110. 119–134. 151, Joachim Vette pedig a Zsolt 105–109. 111–118. 135–150 magyarázatát dolgozta ki, zsoltáronként 3–6 (A/5 méretű) oldal terjedelemben. Nem versenként, hanem összetartozó értelmi egységeként kommentálják az egyes zsoltárokat. A kötet nem tartalmazza a bibliai zsoltárszövegeket, de megjelöli az *Einheitsübersetzung*-ot mint figyelembevett alapszöveget, amit azonban sokszor kritikusán kezel, és nem egyszer fordítási alternatívákat is kínál.

A kommentárban megvalósulni látszik a sorozat célja, hiszen tudományos alapokon állnak a magyarázatok, nyelvezete mégis jól érthető akár a nem szakemberek számára is. Szép számmal feltűnnek ugyan héber kifejezések, de kvadráttbetű helyett egy nagyon leegyszerűsített, olvasóbarát átírást alkalmaznak a szerzők. A „laikusok számára is érthető nyelv” egyik veszélye mégis az, hogy olykor félrevezető is lehet. A keresztyén szóhasználatban meggyökerezett terminusok reflektálatlan használata – mint pl. „ökumenikus”, „missziói”, „evangélium”

– olyan asszociációkat hívhatnak elő, melyek idegenek az Ószövetség világától és nem illeszkednek annak kontextusába.

A szerzők nem riadnak vissza a zsoltárszövegek esetleges többértelműségétől sem. Ismertetik az alternatív magyarázatokat, a vitatott tudományos és konfesszionális kérdéseket, meghagyva ezek feszültségét. A zsoltárok hatástörténete – különösen a liturgiai és zeneművészeti recepció – fontos részét képezi számos zsoltármagyarázatnak.

Az egyes magyarázatok felépítésében nem fedezhető fel következetes séma, a kommentárok hosszában esetenként aránytalanság tapasztalható. Helyenként illusztrációk is segítik az olvasót a megértésben (72., 162., 167., 188., 189. o.), ezek többnyire ókori közel-keleti párhuzamokat jelenítenek meg.

Különbféle teológiai témákat és a Zsoltárok könyvének recepciótörténeti jelentőségét tárgyalja az a kilenc exkurzus, melyet elszórtan találunk a kötetben. Az első ilyen kitekintés a Zsoltárok könyvének teológiai koncepciójára, a könyv „telosz”-ára kérdez rá (14–17. o.). A legújabb nézetek (E. Ballhorn, M. Leuenberger) ismertetése után Oeming megállapítja, hogy a IV. és V. könyv funkciója túl bizonytalan ahhoz, hogy megfejtjük a Zsoltárok könyve kompozíciójának titkát. Négy további exkurzusban olyan releváns teológiai témákkal foglalkozik Oeming, mint Isten haragja (21–22. o.), angyalok (29–31. o.), tett és sors összefüggése (34–38) és Isten királysága (55–63. o.).

A következő négy exkurzus a Zsoltárok könyve recepciótörténetét állítja fókuszba. Joachim Vette először (139. o.) Hieronymus két latin fordítását tárgyalja (*Psalmi iuxta Hebraeos* und *Psalmi iuxta Septuaginta*), egy további exkurzusban pedig a zsoltárok liturgiai használatáról értekezik (140–145. o.). Ezután a zenei recepcióba pillantunk be a Zsolt 139 példáján keresztül (224–226. o.), végül Oeming mutatja be a zsoltárok qumráni használatát (255–256. o.). A fenti témákban való további elmélyedés segítésére több exkurzushoz külön bibliográfia is tartozik.

A kötet utószavában s egyben a teljes kommentár záró fejezetében a zsoltárok teológiájáról olvashatunk (267–287. o.). Kétségtelen, hogy a zsoltárok teológiai gondolatokat és istenképeket képviselnek és közvetítenek, kérdés azonban, hogy létezik-e a könyvnek valamiféle „rejtett belső dogmatikája”, melyben a különféle teológiai gondolatok rendszerre állnak össze. Egy rövid kutatástörténeti áttekintés után mindkét szerző megadja a maga válaszát. Oeming a kastélyok szalonjaiban gyakori, különböző méretű és stílusú festményekkel díszített galériafalak (*Petersburger Hängung*) analógiája alapján úgy tekint a Zsoltárok könyvére, mint különböző teológiai témák „lazán kaotikus” prezentációjára, mely strukturált teológiai pluralizmussá áll össze. Joachim Vette a hangképzés akusztikus képét veszi kölcsön, amikor a Zsoltárok könyvét polifon partitúráként értelmezi. A panasz, a dicséret, a bűnbánat hangjainak éneklése, recitá-

lása, imádkozása a zsoltárokon keresztül nem más, mint részvétel az istenfélő emberek hangképzésében. Mindkét javaslat ugyanabba az irányba mutat: „Nem létezik olyan, hogy a Zsoltárok könyve teológiája, hanem képek és hangok sokaságát találjuk a könyvben.” (86. o.).

Az irodalomjegyzékben felfedezhetjük a legújabb és legjelentősebb monográfiákat, tanulmányokat és kommentárokat. A szerzők a mai kor emberének kutatási szokásait is figyelembe véve helyenként weboldalakat, internetes anyagokat is ajánlanak további olvasására (WiBiLex, GoogleBooks).

Összefoglalva elmondhatjuk, hogy az NSK kommentársorozat és annak immár teljessé vált zsoltárkommentárja valóban eleget tesz a saját maga elé kitűzött célnak, amikor tudományos igényű, mégis közérthető magyarázatokat kínál gyakorló lelkészeknek, vallásánároknak, de a Bibliát olvasó és azt helyesen érteni akaró „laikusok” számára is hasznosítható ismereteket közöl. Ezen túl pedig – a kommentár(sorozat) érdemeinek és hiányosságainak kritikus mérlegre tétele után – inspiráló lehet egy új magyar kommentársorozat készítői számára.

Németh Áron

A teológia 20. századi reformációja

*Alister E. McGrath: Emil Brunner – A Reappraisal,
Wiley Blackwell, Oxford, 2014. pp. 246.*

*Az alábbiakban egy olyan könyvismertetést olvashatunk, amely a recenzió kereteit messze meghaladja. A szerző az ismertetésen túl egy tanulmányt írt, továbbgondolva McGrath meg-
látásait. Emil Brunner újraértékelte teológiáját belehelyezi a magyar és egyetemes teológia-
történetbe, majd kifejti a római katolikus álláspontot is. Végül a híressé vált Barth–Brunner
vitán túllépve tudományos szempontból új utat nyit a 21. század teológiai reformációja előtt.
(a szerkesztő)*

Bevezető gondolatok

Remek témát szemelt ki McGrath professzor. Ő egyenesen Emil Brunner újraértékelését, sőt rehabilitációját tűzte napirendre. Azért hálás ez a téma, mert a keresztyén teológiatörténet egyik legnehezebb, de mégis nagyon érdekes időszakát öleli föl. Ráadásul hozzánk időben közeli, bennünket is érintő, jól ismerhető „történetet” tár elénk. Egy ilyen terület feltárásában, bemutatásában kutatni izgalmas dolog. Valószínűleg újból sokan fognak fölfigyelni erre a teológiatörténeti eseményre, mert ez valójában a keresztyén gondolkodásban bekövetkezett szemléletváltásról szól. A tudománytörténetben az ehhez hasonló esetet paradigmaváltásnak nevezték el, s erről sok szó esett a 20. század második felében, különösen is Thomas Kuhn híres könyve kapcsán.¹ Ilyen nagy paradigmaváltásokra példaként említhetjük a newtoni klasszikus fizika és a kvantumfizika, illetve a klasszikus mechanika és a relativitáselmélet viszonyának esetét, vagy például a genetikában a spirálmodell megalkotását. A keresztyén teológiában a reformáció óta aligha történt olyan „modellváltás”, mint amelyet az ún. „dialektika teológia” jelentett. Még a római egyház Második Vatikáni Zsinata sem hozott ilyen mérvű elvi jelentőségű irányváltást a teológiában, nem különben a keresztyén közgondolkodásban, mint amilyen szemléletváltás történt a német nyelvű, főként svájci református teológusok munkálkodása révén. A

protestáns egyházakban ennek a jelentőségét már többnyire mindenki felismerte, mi több, a római egyház is elismerte ennek a horderejét, amikor VI. Pál pápa Karl Barthot 1966-ban meghívta a Vatikánba, és kifejezésre juttatta, hogy Aquinói Tamás óta nem volt akkora hatású teológusa a keresztyénségnek, mint ő.² Világhírű tanítványa, Thomas F. Torrance, jelentőségét tekintve, Barthot az ógyház legnagyobbjaival, Athanasziosz-szal és Augustinus-szal, majd a leginkább kiemelkedő teológus reformátorokkal, Lutherrel és Kálvinnal fémjelzett történelmi nagyságok sorába emeli.³ McGrath ebben a 20. századi új teológiai mozgásban rámutatott egy olyan pontra, amelyről már talán mindenki azt hitte, hogy befejeződött, elfelejtődött, vagy már nem igazán időszerű, mert a Barth–Brunner vitának – úgy mond – egyértelműen Karl Barth lett a győztese. Most kiderül, hogy ez nem így van, mert úgy tűnik, egyáltalán nem lezárt kérdéssről van szó. A két nagy református teológus közötti vita csupán egyfajta felvillanása volt annak a szellemi forrongásnak, amely már az akkori európai protestáns teológiai ébredést előtte is és utána is belülről izgította, formálta. Brunner személye alkalmasnak tűnt arra, hogy ez a téma újból napirendre kerüljön a reformáció 500. évfordulója előestéjén. Hogy ténylegesen milyen paradigmaváltásról van szó a teológiában, azt segíti jobban megérteni McGrath könyve. Legalább is mi így értelmezzük, hiszen a könyv maga főként Brunner teológiai gondolkodását mutatja be, de a háttérben szün-

telenül ott érezzük a Barth-i gondolatok szellemi erejének sugárzását. Olyasféle viszonyítási pontként hat, amely elől a könyv nem tud elmenekülni. Ez bennünket arra indít, hogy tovább gondoljuk az egész „újreformátorinak” is nevezett szellemi munkálkodás értelmét. Én magam azért vállaltam el a könyv bemutatását, mert éreztem, hogy ezáltal a reformált egyházaknak egy nagyon komoly fordulópontja kerül az érdeklődés középpontjába, s ezáltal az egyetemes egyház számára is a *semper reformari debet* üzenetet tudjuk folytatni, illetve időszerűvé tenni.

A könyvről általában

A szerző nagyon fontos dolgokat ír le az előszóban, amelyeket tudnunk kell ahhoz, hogy a könyvet jól értjük. Eredetileg McGrath nem ennek a témának a kutatására utazott Zürichbe 1986-ban és 1989-ben, hanem a 16. és 17. századi reformáció tanulmányozása végett. Munkája során azonban igen gyakran találkozott Brunner nevével és jelentőségével, így a kutatómunkájának egyik mellékes, de hasznos hozadéka lett az ezzel kapcsolatos anyaga. Természetesen McGrath nem ekkor hallott először a neves teológusról, de igazából most figyelte föl arra, hogy milyen sok adósságunk maradt még vele kapcsolatban, sőt a kutatott anyag kapcsán arra gondolt, hogy megérdemli az utókor újraértelmezését, illetve újraértékelését. Különösen is a teológiát angol nyelven művelők részéről. Brunner kitűnően beszélt és adott elő angol nyelven, ezért rangos meghívásokat kapott a brit és amerikai teológiai egyetemektől, amelyeknek eleget is tett, és előadásaival komoly tekintélyre tett szert főként az 1930-as és 1940-es években. Csupán két jelentős vendégprofesszorságát emelve ki, 1937–1938-as tanévben meghívták Princetonba, a világ legnagyobb református teológiai egyetemére (Princeton Theological Seminary), az 1946–1947. évi Gifford Lectures megtartására pedig a St. Andrew’s University Református Teológiai Fakultása is őt kérte föl. Így az angolszász világ teológusaira, illetve az ottani teológiai szemléletre közvetlen hatást gyakorolt, ellentétben Karl Barth-tal, aki viszont gyengén tudott angolul, ezért csak fordítások révén ismerhették meg az ő gondolatait. Végül mégis csak az történt, hogy Barth neve és tekintélye vált ismertebbé, illetve elfogadottabbá, így Brunner lassan kezdtek elfelejteni, gondolatainak hatása egyre csökkent. Bár kedvelői 1973-ban létrehívták az Emil Brunner Alapítványt, amely számos írását kiadta, vagy újra kiadta, de ez az alapítvány végül is 2011-ben megszűnt. Az volt tapasztalható, hogy a teológiai berkekben Brunner inkább csak akkor emlegették, amikor az ő a gondolataihoz hasonlítva másokét, jobban értelmezni lehetett kinek-kinek a teológiai fölfogását. Különösen is látszik ez a teológiai monográfiákon és az enciklopédiákon, vagy lexikonok szócikkein. Ami pedig a Barth-tal való viszonyát illeti,

legtöbb teológus számára szinte lefokozódott az 1934-es vitájukra, amikor végül Barth kiadta a híres *Nein!* című könyvét. Ez az ellentét a *természeti teológia* értelmezése kapcsán robbant ki, aztán a korábbi baráti kapcsolatuk is hűvösebbé vált. Ez Brunner egész életében bántotta, s mint „totally personal cross”-t, azaz *egész lényét nyomasztó keresztet* hordozta magában. (Előszó XI.) Barth élesebb és jellegzetesebb teológiai gondolkodására a világ jobban fölfigyelt, komolyabban értékelte, ugyanakkor Brunner jelentősége pedig egyre csökkent. Brunner nem visszautasították, hanem csupán mellőzték. (Előszó XI.) Erre figyelte föl McGrath és elhatározta, hogy újra értékeli, illetve ennek a jelentős teológusnak az értékeit újra felmutatja. Nyilvánvalóan látszik: ő többre becsüli Brunner teológiai örökségét, mint amilyen értékelése a közfelfogásban tapasztalható. Ezért „életre keltette” a negyedszázaddal korábbi jegyzeteit, amelyek „beszélni” kezdtek, és így született meg ez a könyv, amelynek ismertetésére vállalkoztunk.

McGrath azt szeretné bemutatni, hogy miként indult Brunner teológiai pályája, hogyan fejlődött a gondolkodása odáig, hogy a 20. század első negyedében jelentősen hozzájárult egy akkoriban még teljesen új szemlélet kialakulásához, amikor még együtt tudtak gondolkodni Barth-tal. A későbbi Brunner azonban már elfelejtette a protestáns, főként a református teológia, holott igenis neki történelmi jelentőségű munkássága volt, amely nagy hatást gyakorolt a dialektika teológia létrejöttére, továbbá jelentősen alakította a szemléletet az apologetika, a misszió, az etika, a társadalmi felelősség, a pedagógia, a gyakorlati teológia és az igehirdetés területén (Előszó XI.). A szerző soraiból az is kitűnik, hogy legtöbbször Brunner a Barth-tal kapcsolatos vitájából ismerik, közelebbről a *természeti teológia* máskénti értelmezéséből, de e témában sokan félreértés tapasztalható, mert Brunner fölfogását nem igazán értették meg, vagy nem helyesen értelmezték. Mindezek miatt Brunner megérdemli, hogy a 20. századi jelentőségét újraértelmezzük és teológiáját hasznossá tegyük a 21. században.

Ez a nem túl nagyméretű könyv több mint két évtized munkája. McGrath nagy gondnal és beleérző lelkülettel írta. Igen komoly mű, amely tiszteletet ébreszt egy méltatlanul mellőzött teológus személye iránt. Brunner művei főként német nyelven láttak napvilágot, viszont sok írása csak angolul jelent meg, olykor pedig mindkét nyelven. A fordítók aztán még életében áttették angolra is és németre is több írását, s ilyenkor meghökkentő, sőt irritáló címeket adtak az egyes műveknek, írásoknak, s erre maga a szerző is buzdította őket. Ez a fordítói bátorság és szabadság aztán megjelent a szövegekben is, így nem mindig az eredeti gondolat jelenik meg a más nyelvre lefordított írásaiban. McGrath ezt észrevette és – amint az előre bocsátott megjegyzésekben olvasható – ő igyekezett mindig az eredeti szöveg alapján dolgozni, amikor az életmű egyes gondolatairól véleményt for-

mált. A könyv értékét, tekintélyét ez sokszorosán növeli, a tartalmát pedig hitelesebbé teszi.

Emil Brunner teológiai gondolkodásának gyökerei, 1914–1924

Brunner a németajkú Winterthur-ban született 1889-ben egy érdekes családban. Az édesapa egyfajta szabadabb gondolkodású családból jött, az édesanya pedig lelkészcsaládból származott. Három lánytestvére volt, ő volt a harmadik gyerek. A család vallásos életet élt, az édesapa tanító volt a helyi protestáns iskolában.

Teológiai tanulmányok Zürichben

A családból hozott vallásosság és az akkor már erősödőben lévő „vallásos szocializmus” külső társadalmi mozgalom nagy hatással volt a pályaválasztására. Ekkor már Zürichben éltek, ahol Hermann Kutter által létrehívott kettős szemlélet: a társadalmi-politikai elkötelezettség és a vallásos megalapozottságú mozgalom terelte őt a lelkészi hivatás felé. 1908-tól teológiát tanult a Zürichi Egyetemen. Tanulmányai során egyik kulcskérdése volt, miként talál egyfajta szilárd alapot a hite számára: „intellectually satisfying statement of his faith”! Itt pontosan a hite számára *elégéses elvi alap* kereséséről van szó. Tehát ő értelmileg szeretne volna megalapozni a teológiai gondolkodását és ehhez keresett támpontot. Ebben segítségére voltak Leonhard Ragaz előadásai, aki éppen akkor a rendszeres és gyakorlati teológia professzora volt a Zürichi Egyetemen (2–3. old.). Bonyolult társadalmi és teológiai helyzet volt ez, amely úgy jellemezhető, hogy Kant és Schleiermacher hatására mindenki keresett egy központi gondolatot, amelyre mint „objektív” tényre fölépíthette az ő „szubjektív” vallási képzetvilágát. Ezt hívták „liberális protestantizmusnak” abban a korban, amely szerint gondolkodtak a korábbi nagy 19. századi tekintélyek: Schleiermacher, Ritschl, Trötsch, von Harnack és még sokan mások (3). Szerintük Jézus vallásos példa volt, aki erkölcsi értékeket helyezett bele Isten országába és ebben él mindenki. Eleinte ez tetszetős elmetorna volt a fiatal vallásos emberek számára, és maga Brunner is ebben a szellemi miliőben végezte tanulmányait.

Pásztori szolgálat és az angliai kapcsolatok

Ez az elméletileg átgondolt teológiai, logikai rendszer igazából nem volt rokonszenves Brunnernek, de a teológiai képzéshez hozzátartozott. Úgy fogta föl mindenki, hogy ez csupán egy elméleti képzés, amely megalapozza a majdani a lelképásztori munkát. 1912-ben Brunner is segédlelkész lett egy zürichi gyülekezetben. Barth és Thurneysen is hasonló cipőben járt. Brunner előtt igen sok lehetőség volt a lelkészi szolgálat vállalására a svájci református gyülekezetek körében, ő azonban úgy látta, hogy a teológus egyszersmind egyházi vezető is, és ez a kettő összetartozik. Ezért nagy meglepetésre Ő azt vá-

lasztotta, hogy elmegy Angliába a nyelvtudása tökéletesítésére. Az 1913–1914-es évet ott töltötte különböző állásokban. Főként iskolákban tanított. Ez alatt igen sok későbbi híres emberrel ismerkedett meg, de a világháború kitörése őt is hazaszóllította. Mivel volt már katonai kiképzésen 1909-ben, be is osztották szolgálatra a svájci hadseregbe 1915-ig.

Svájc identitásválsága 1914–1919

Ezt a kérdést azért kell ismerni, mert nélküle nem érthető sok minden, ami a svájciak esetében történt. A háború ugyanis megzavart mindenkit. Németország és Franciaország két olyan nagyhatalom volt, amelyek egymaguk bekebelezhatték volna a kis Svájcot. Ezért kellett neki a hadsereg is, de a svájciak tisztában voltak annak csekély erejével. Érezték, hogy Svájc semlegesége bajba kerülhet, ugyanis – amikor szóba jött a bekebelezés nehéz gondolata – a németül beszélő kantonok inkább Németországot fogadták volna szívesebben, a francia nyelvűek pedig Franciaországot. Napirendre került hát a svájci ember identitásválsága, amely nagymértékben zavarólag hatott az egész országban. Ez a kérdés megosztotta a keresztyén közösségeket is. A háborúnak azonban vége szakadt. Végül is bárhová állt valaki, nem okozott nagy gondot, mert az országuk semleges maradt a világháború befejeztével. – Történt pedig, hogy a svájci teológusok, Barth és Thurneysen együtt tanultak Marburgban teológiát, ismerték egymás gondolkodását, s így fölmerült az a kérdés, hogy az egyre tekintélyesebbé váló Brunnerrel baráti találkozókat és teológiai diskurzust kellene folytatni. Ezt a találkozót nagyon nehezen tudták megszervezni, míg végül sikerült Thurneysen gyülekezetében egy előadássorozatot szervezni 1917-ben, amelyre meghívták a környező lelkészeket is. A konferencián mindhárman tartottak előadást a teológia megújítása szellemében. Az előadások egy-egy bibliai témát állítottak a középpontba. Brunner ekkor ezt választotta: „Isten Igéje a Bibliában”. A részleteket mellőzve, a konferencia haszna az volt, hogy mindenki „bemérhet-e” a másik szemléletét, s ekkor már elkezdődött egymás tisztán látása. Így derült fény arra, hogy Brunner szerint az isteni igazságnak van a világban egy „kicsi szikrája”, amely „egyfajta magva a hívő objektivitásnak” (12). Itt találkozunk először ezzel a gondolattal, amely lényegében később az *Anknüpfungspunkt*, az ún. *kapcsolódási pont* fogalom köré gyűjthető vitában szélesedett ki (69).

Brunner Amerikában, majd a vita folytatása Svájcban

1919–1920-ban a tanévet Brunner New Yorkban töltötte a Union Theological Seminary-ban, amely a presbiteriánusok egyik kiemelkedő egyetemi teológiai intézménye volt. Az amerikai teológiai közvéleményben nem tapasztalt olyan „ideges” vitákat, mint amilyenek ő az európai légkört látta a világháború után. Az amerikaiakat az európai kulturális feszültségek nem izgat-

ták fölöttébb, csak majd egy évtizeddel később a gazdasági válság idején észleltek komoly nyugtalanságot az angliai események miatt. Brunner hazajött Svájcba és Obstatlenben prédikált, amikor Barth és Thurneysen elmentek meghallgatni a délelőtti istentiszteleten az igehirdetését, amelyet aztán „olcsónak, pszichológiaiának, unalmasnak és egyháziának” minősítettek (14). Ez nyilvánvalóan nem esett jól Brunnernek. Thurneysen még arra is fölhívta a figyelmét, hogy Barth az ő amerikai távolléte alatt két fontos előadást is tartott az „Isten másságáról”. Arról is tájékoztatta, miszerint Barth híres Római levél kommentárját pedig újra kiadják bővített formában, amelyben aztán fehéren-feketén kimondja, hogy „végtelen minőségi különbség” van az idő és az örökkévalóság, Isten és az emberi mivolt között. Mármint az okozta a problémát, hogy a korábban már használt „dialektika teológia” kifejezést nem egyformán értették. Brunner álláspontja az volt, hogy a korábbi szemléletet tekintve lehet azt mondani bizonyos dolgokra, hogy „igen”, másokra azt, hogy „nem”. Szerinte a Barth-féle álláspont minden korábbinak a felülvizsgálatát jelenti. Brunner szerint a teológiai kérdésekben a dialektika azt jelenti, hogy szabadok vagyunk megerősíteni vagy elfogadni a korábban szubjektívnek vagy objektívnek ítélt tételeinket. Azt, hogy „Isten egészen más” volna, nem tudta elfogadni, Barth és köre viszont kitartott emellett (15). A vita egyre élesebbé vált. Amikor Barth megmutatta neki a Római levél kommentárjának kiadás előtti kéziratát, Brunner a saját álláspontját is összekovácsolva véleményezte. Barth ezt nem tartotta pezsdítő üzenetnek, inkább idővesztegetésnek érezte az olvasását.

Amerikai hatás a háttérben

Említettük már, hogy Brunner egy évet Amerikában töltött 1919–1920-ban. A következő négy alcím alá sorolt tényekben McGrath részletesen bemutatja, hogy mi lehetett a háttérben, ami Brunner gondolkodását befolyásolta, vagy inkább amitől nehezen tudott szabadulni. Ezt érdemes összefoglalva bemutatni.

Amerikában már a 19. század vége tájában és a 20. század elején eléggé általánossá vált az a felfogás, miszerint a gyakorlat fontosabb az elméletnél, illetve a praktikum előnyt élvez a teóriával szemben. Mármint ez a lelki dolgok terén abban nyilvánult meg, hogy a pszichológia igencsak előtérbe került a profán világban, s ez átterjedt a vallási élet területére is. A pszichológia olyan tapasztalati tudománnyá vált, amely a vallás számára meghatározó jelleget öltött. Ezt látta Brunner is, amikor a Union Theological Seminary-ben volt vendégprofesszor. Már ekkor megírta az *Erlebnis, Erkenntnis und Glaube (Tapasztalat, ismeret és hit)* című habilitációs dolgozatát, amellyel pár évvel később, 1927-ben megszerezte a *venia legendi* egyetemi jogot Svájcban. Ez lényegében még azt a teológiaművelési szemléletet képviseli, amely szerint a keresztyén hitnek is szüksége van egyfajta értelmi megalapozásra, hogy aztán logikai úton fel tudja építeni rá a maga teológiai rendszerét. Ugyan-

akkor Brunner kritizálta Schleiermacher szemléletét is, mely szerint a vallás, így a keresztyén hit is az ember feltétlen függésérzetére építene. Itt Brunner a reformátorokra mutat rá, elsősorban Kálvinra, amikor azok a hit kérdését tárgyalják. Brunner könyvében, a *Mystik und das Wort (Misztika és Isten Igéje)* című művében világosan magyarázza, hogy Isten és az emberiség között két útja-módja van a kapcsolatnak. Az egyik az, amely az emberből indul ki és eljut Istenhez, s ez a filozófia útja, a másik pedig az, amelyik Istennel kezdődik és eljut az emberhez, s ez a kijelentés útja (26).

Európában ekkor már érzékelték – az angolszász teológiában is – az új szemléletet. 1924-et írtak ekkor. A skót Hugh Ross Mackintosh, a New College dogmatika professzora Edinburgh-ban, már úgy vélekedett, hogy az új teológiai látást Barth, Brunner, Gogarten és Kutter képviselik. Ez azért érdekes, mert annyit elárul, hogy még Európa más helyein sem volt teljes az információ az „újreformatori” teológia pontos mibenlétéről. Csupán annyit jegyzünk meg, hogy nálunk, Magyarországon ekkor kezdik tanulmányozni az új szemléletet, de – példaként említve – még Vasady Béla a sárospataki professzorsága idején is a pszichológiában kereste a hit megalapozását, és majd csak az 1930-as években fordult más irányba Barth hatása következtében. Vasady Béla is Amerikában tanult. 1922–1924 között az Ohio államibeli Daytonban, az 1924–1925. tanévben pedig a Princeton Theological Seminary hallgatója volt és a lelkeszi diplomáját is ott szerezte.

Brunner „válság teológiája” Kritika és építkezés korszaka, 1924–1929

McGrath észreveszi, hogy Brunner külön úton haladt, leginkább a saját útját igyekezett járni. Barth és Thurneysen által képviselt dialektika teológiát igazából másképpen értelmezte, amint erre korábban rámutattunk. Nyilvánvalóan tudatában volt annak, hogy Barth és Thurneysen más nézőpontot képviselnek a keresztyén teológia megújításának folyamatában, ezért szüksége volt arra, hogy az ő saját teológiai rendszerét megalkossa és nyilvánosságra hozza. Munkásságának ezt a korszakát nevezte el McGrath a *válság teológiájának*. Szabad legyen már most észrevenni, hogy ez túl erős kifejezés és nem is adja vissza adekvát módon a történeteket. Ugyanis a kifejezés onnan ered, hogy Brunner többször járt Amerikában és így igen sok előadást tartott, gyakran előadássorozatot. Ezek az európai teológiai megújulásról szóltak, főként az új dialektikus szemléletről, amely az Újvilágban eszméletlenül hatott. Az előadásait kiadták egy kötetben, amelynek ezt a figyelemfelkeltő címet adták: *A teológia krízise*. Valójában arról van szó, hogy Brunner ezekben az években, amikor már Zürichben volt professzor, sok mindent mélyebben átgondolt, teológiai ismereteit és gondolatait rendszerezte, s ez nem máról

holnapra történt, hanem évekbe tellett. Ezt a folyamatot nevezi McGrath könyve – az amerikai szemlélet alapján – Brunner teológiai krízisének. Valójában Brunner pályája fölfelé ívelt. Svájcban egyre nagyobb tekintélye lett, a Zürichi Egyetem professzorává választották, sőt 1942–1944 között rektorává. Időközben amerikai előadói körutakat tett, ahol igen jó fogadtatása volt az ő teológiai szemléletének. Ennek a szemléletnek a kialakítása fokról fokra teljesedett ki. Elgondolkodtató viszont, hogy a Princetonban tartott előadásai nem tartoztak a nagyon kedveltek közé.

Székfoglaló beszéd 1925-ben: Kijelentés és teológia

Mindenekelőtt azt kellett tisztázni, ki-k hogyan értelmezi a kijelentést. 1925-ben Brunner a székfoglaló előadásával indította ezt a témát *A kijelentés mint alapja és tárgya a teológiának* címmel. Ezzel juttatta kifejezésre, hogyan gondolkodik és milyen területen szándékszik mozogni a teológia művelésében. Abban a korban nagy kihívást jelentett az egzakt tudományok fölfutása, azok egyre nagyobb tekintélye és számos elkápráztató eredménye. Az ész, az intellektuális tevékenység hétmérföldes csizmában haladt előre a természet megismerésében. Brunner úgy látta, hogy az észnek vannak korlátai, vagy határai, ugyanakkor a kijelentést sem tartotta irracionálisnak (33). Ezt úgy értette, hogy az emberi észnek el kell ismernie a határait a megismerés terén, a kijelentés azonban Isten oldaláról nézve ezt a határt túllépheti. Ezért nála igaz az, hogy a kijelentés egyszerre alapja és tárgya a teológiának (34).

Újabb tisztázó lépések 1927-ben

Ebben az évben publikálta Brunner *A vallásfilozófia a protestáns teológia nézőpontjából* című írását. A keresztyén gondolkodás felől próbálta értelmezni az ember Isten előtti helyzetét. Ebben a gondolatban vajon hol helyezkedik el a kijelentés? – kérdezte magában. Tanulmányozta a reformátorokat, a protestáns ortodoxiát és visszatért Luther híres megállapításához: „A Szentírás a jászol, amelyben Krisztus fekszik” (37). Itt mindjárt megjegyezzük, hogy ez igazából szétválasztása a kijelentésnek és a Krisztus-eseménynek. Legalább is nincs közvetlen azonosság a Szentírás kijelentett igéje és a testté lett Ige között. Brunner szerint nem szétválasztásról van szó, hanem megkülönböztetésről. Az ő értelmezése szerint a Biblia emberi bizonyosságtétel Istenről, ezért azt kell mondanunk, hogy mégis van benne valami sajátosan emberi, amely által Isten kijelenti önmagát. A hívő emberi cselekvés, amely felismeri, elfogadja az isteni üzenetet, és válaszol is rá, valamiféle „felfogóképeséget” jelent, amely a hit előfeltétele (38). Ami az embert illeti, Brunner valamilyen eszköz-szerepre gondolhatott. Ez gyökeres ellentétet jelentett Barth fölfogásával, mely szerint az ember nem képes hidat építeni Istenhez, hanem igenis Isten építette a hidat az emberhez.

Ezzel a két frontvonal kiépítette állásait. Úgy nézett ki a helyzet, hogy az új teológiai szemléletet, még ha azt

a „teológia krízisének” is nevezték, másképpen fogadta Európa, másként az angolszász protestáns világ. Az utóbbi nem mindenben értette a dolgok mélyén meghúzódó elvi kérdések horderejét, ezért mondhatta Brunner azt, hogy az angolul beszélő világban úgy hiszik, hogy Barth és Brunner egy ikerpár a nagy teológiai változások közepette (55). A dialektika teológia nagy mozgásáról van itt szó, amelynek a lényegét máshol is csak később értették meg alaposabb vizsgálódás után. Ez természetes dolog is, hiszen amíg átmegy a teológiai művelt rétegek köztudatán egy ilyen szemléletváltás, addig évek telnek el. Igazából Brunner szemléletét az angolul beszélő országok becsülték jobban, Barth szemléletét pedig Európában a komoly teológiai felkészültséggel bíró protestáns egyházak. Ide soroljuk nyilvánvalóan a tekintélyes számú magyar református teológusokat is. Csupán néhányat említve: Tavaszgy Sándor, Vasady Béla, Török István, Bertalan Imre, Nagy Barna, Rózsai Tivadar. Az utóbbi négy közvetlen tanítványa volt Barthnak.

Válasz a teológia kihívásaira, 1929–1933

Egy aránylag szélcsendes idő következett Brunner számára, annak ellenére, hogy a gazdasági világválság mélyen elgondolkodtatta a népeket. McGrath ezt a korszakot úgy mutatja be, hogy először jellemzi az általános, politikai, gazdasági, kulturális, szellemi életet, nagyjából az európai atmoszférát. Ez a könyvrészlet lényegében egyfajta gyakorlati orientáltságot mutat, melynek folytán a keresztyén teológusnak is magába kell szállnia. Ugyanis félő, hogy az egyháztól való elidegenedés még nagyobb méreteket ölt, s ezért az látszott nagyon időszerű kérdésnek, hogy az egyháznak merre és hogyan van jövője egy adott társadalmon belül. Mutatta ezt az un. Oxford Csoport megjelenése, amelynek hatása elérte az intellektuálisan felfegyverzett, műveltebb európai rétegeket is. Igazából ez egy olyan egyházi mozgalom volt, amely a puritán kegyesség talaján az egyéni megújulást hangsúlyozta és ehhez nagyon sokan csatlakoztak az 1920-as és 1930-as években. De a kultúra és társadalmi igazságosság horizontján feltűnő jelek, nem is beszélve a természettudományok rohamos fejlődéséről, arra indították a teológusokat, hogy megvizsgálják a korábbi gondolkodásmódjukat és véleményt nyilvánítsanak az egész Európát érintő szellemi kérdésekben. Így lehet szemlélni Brunner híres három pontban megfogalmazott véleményét is, amelyet McGrath összefoglaló gondolatokba csomagolva közöl. A lényege az, hogy az egyháznak észre kell vennie a társadalomban, kultúrában, tudományban végbemenő változásokat és „beszédbe kell elegyednie” valamennyi terület képviselőivel. A nyitottság a legfőbb feladat az egyház számára és ezt kell segítenie a teológiának. Mármost Brunner úgy látta, hogy a kijelentésről addig kinyilvánított véleménye helytálló, mert éppen ebben a helyzetben van szükség arra, hogy az ember a

hitével megtalálja az utat Istenhez. Itt jött segítségül az a felfogása, hogy az emberben mint teremtményben van egy ún. *kapcsolódási pont*, amely az Istenhez való utat egyengeti (69). Ezt nem úgy képzelte el, mint az emberbe beleépített valamit, hanem úgy, hogy az embernek van egy olyan adottsága, amely a Szentlélek által aktivizálódik. Olyasféle dologra gondolt Brunner, amely révén a hit a Lélek által megtapasztalható életvalósággá válik. Ez nagyon elfogadható volt az angolszász világban, és a gyakorlati keresztyén élet számára is igen jól mutatta a helyes irányt. Barth azonban más véleményen volt, és ekkor a frontvonalon álló nézetek összecsapása immár elkerülhetetlenné vált. Az eddigiekhez képest még nagyobb „robbanásokra” figyeltek föl a teológusok szer- te a világban, mind a protestáns világban, mind pedig a római egyházban egyaránt. Ennek a könyvrésznek az egyes fejezeteit nem részletezzük, mivel a fenti általános gondolatok ezekre már utalnak.

Természeti teológia? A Barth–Brunner vita 1934-ben

McGrath azzal indítja ezt a fejezetet, hogy már a címben is megkérdőjelezi: vajon a *természeti teológia* volt-e a Barth–Brunner vita valós témája. Sokan úgy gondolják, hogy ez az a lényegi kérdés, amely Brunner emlékeztetésé teszi a teológia történetében. McGrath erre határozottan „nem”-mel válaszol. Sorra veszi indokait, mely szerint a kapcsolatuk nem is nevezhető igazi személyes disputának, csupán két svájci teológus belső vitájának. Hangsúlyozza, hogy igazából a természeti teológia kérdése csak egy vitapont volt a két teológus közötti párbeszédben, mert igazából a sorozatos levelezéseik rendjén ők megvitatták az *imago Dei* témáját is, valamint a *kapcsolódási pont*, illetve a *természet és kegyelem* kérdéskörét. Mivel 1934-ben a vitájuk középpontjában mégis csak a *természeti teológia* szerepelt témaként, ezért McGrath részletesen bemutatja annak történetét. Az ókori rómaiakkal kezdi, majd nagyot ugorva a felvilágosodás korával folytatja. Kant szerepét kiemeli. Ami Barth felfogását illeti, jól mutatja be, hogy az egész korszellem ellen emeli föl a szavát. Ha ugyanis Istennek a megismerése az ő Krisztusban történt kijelentésétől függetlenül is megtörténhet, akkor az emberi szellem fogja diktálni a teológiai megismerés feltételeit, nem is beszélve arról a kulcskérdésről, hogy kicsoda Isten a maga valóságában. Így lényegében a természeti teológia nem más, mint egy kísérlet arra nézve, hogy az ember a kijelentés mellőzésével ismerje meg Istent. Barth esetében az is szerepet játszott, hogy az akkori német politikai vezetés valósággal azt is elő akarta írni, hogy mi a hittartalma a „keresztyén vallásnak”, ezt azonban Brunner nem igazán érezte. Barth vallásokkal szembeni kritikája is szerepet játszott Isten másságának hangsúlyozásában. Így az ellenséges magatartása a természeti teológiával szemben annak a hangsúlyozását jelenti,

hogy Isten önkijelentéséből fakadó szuverenitása és egyedülvalósága nem szenvedhet csorbát. Ugyanakkor nagyon érdekes Brunner teológiai véleménye, mely szerint kizárandó minden olyan *theologia naturalis*, amely – McGrath idézi – „egy önmagának elégséges racionális rendszerként Istenről nyújt természeti ismeretet” (116). Viszont azt is hangsúlyozza a *Természet és kegyelem* című rövid írásában, hogy „a világ teremtése ugyanakkor egyfajta kijelentés, amely Istennek az ön-közlése” (116). Csak a „Krisztusban adott kijelentés alapján lehet szó Istennek igaz természeti ismeretéről” (117). Így ez már más terminológiának tűnik. Később A *kijelentés és az ész* című, 1941-ben megjelent művében világossá teszi, hogy ő miként fogja föl a természeti teológiát. Ezt McGrath öt pontban foglalja össze (125):

1. Isten kijelenti magát a teremtettségi rendben. Istennek ez a teremtésben való önkijelentése egyetemesen hozzáférhető, mindazonáltal szükség van arra, hogy „lássuk meg”, mit jelentett ki a teremtése által.
2. A bűnös emberiség vaksággal van megáldva a kijelentést illetően. A teremtett világ nem esett bűnbe, az emberiség azonban igen. Ennek az lett az eredménye, hogy nem látjuk meg Istent a természetben, így nem utasíthatjuk vagy torzíthatjuk el ezt a természeti ismeretet Istenről.
3. Mivel a természeti teológia magában foglalja Istennek a természetben belüli helyes megkülönböztetését, ezt föl kell tudni ismerni mint olyat, amely a bűnös emberiség felfogóképességén túl van.
4. A Krisztus-hit meggyógyítja az emberi vakságot, miközben megengedi a megváltott emberiségnek, hogy Isten önkijelentését a természetben meglássa. Istennek a történelemben való önkijelentése nézőpontjából, amely a Krisztusban ért a tetőfokára, az Ő önkijelentése a természetben megkülönböztethető.
5. A természeti teológia ezért valójában egy igazi intellektuális lehetőség, de csak a hit nézőpontján belül.

Barth híres válasza: Nem!

Amikor Brunner 1934-ben kiadta a *Természet és kegyelem* című írását, izgatottan várta Barth reagálását. Barth is kifejtette véleményét, s ekkor az elhíresült válasza ez volt: *Nein!* azaz *Nem!* Ebben a füzetnyi kiadványban Barth határozottan azt válaszolta Brunnernek, hogy az általa értelmezett természeti teológia őt nem foglalkoztatja sem tartalmi, sem pedig módszertani szempontból. Ugyanis, érvel tovább Barth, a természeti teológia alapvetően különbözik „Istennek a Jézus Krisztusban adott kijelentésétől”, következésképpen a „módszere is alapvetően más, mint amit a Szentírás élénk ad” (129). Ekkor csend következett évekig. Igazából Brunner csak 1937-ben válaszolt Barthenak a *Mensch in Widerspruch* (*Man in Revolt, A lázadó ember*) című művével, amelyben részletesen kifejti az ő teológiai antropológiai gon-

dolatait. Erre Barth is ösztökélte őt a *Nein* című írásában. Ebben a művében Brunner részletesen kifejti, hogyan értelmezi magát az embert a teremtett mivoltában, s ezen belül az emberi képességet, az ész szerepét a természet megismerésében és az Istenhez való eljutás folyamatában. Arra a következtetésre jut, hogy az ész nem képes sem a természetet, sem pedig Istent megismerni a maga tökéletességében. Az ember megismeréséhez sem elegendő a tapasztalatra építő tudományok összessége, de önmagában a teológiai antropológia sem képes az emberről teljes képet alkotni. Együtt közelebb kerülnek a valósághoz. Ez mai szemmel is helyeselhető szemlélet. Visszatérve az említett vitához, valójában arról van szó, hogy sok tekintetben Barth és Brunner más-más fogalmisággal dolgoztak, s ezt úgy lehetett volna megnyugtatóan megoldani, ha tisztázzák mindketten a keresztyén antropológiai felfogásukat. Először ezt Brunner tette meg az 1937-es írásában, Barth később fejtette ki részletesen a *Kirchliche Dogmatik* című nagyszabású művében. Viszont az utókor számára Brunner helyesen tette, hogy *A kijelentés és az ész* című 1941-ben megjelent művében még részletesebben tisztázta a saját meglátását, álláspontját a természeti teológiával kapcsolatban.

Emil Brunner teológiai és közegyházi munkássága

McGrath könyvének következő négy fejezetét összefoglalóan ismertetjük. Részben azért, mert egyes részekből már sok-sok gondolatot megelőlegeztünk, illetve számos korábbi témát ezekben a részekben találunk részletesebben kifejtve. Ugyanakkor a neves teológus életének és munkásságának jelentős eseményeit még nem említettük meg, így itt találkozunk velük. Bár Brunnernek nem volt könnyű Barth korszakában dolgozni, bizonyos mértékig tartott is tőle, de ennek ellenére ő töretlen lelkiülettel és jó lelkiismerettel végezte a teológiai munkáját. Nem tudni, hogy Barth teológiai munkássága mennyire teljesedett volna ki Brunner szellemi „barátsága” nélkül, viszont az kétségtelen, hogy a brunneri gondolatok kihozták belőle is a legmélyebb tudást, illetve összefüggések meglátását. A vita tehát mindkettőjüknek hasznára vált. Egyelőre úgy néz ki, hogy Barth tekintélye nagyobb, de a teológiai gondolkodás fejlődésének útján még számos kérdés vár tisztázásra a következő századokban. McGrath mintha ezt készítette volna elő ezzel a könyvével. Brunner biztosan komolyabb szerepet fog kapni, ezért érdemes csupán a felsorolás szintjén beletekinteni a nagy vitatkozás utáni korszak témáiba és eseményeibe. A könyv sorrendjében cím szerint ezeket találjuk:

A teológiai antropológia szükségessége; Az „objektív” antropológia lehetetlensége; Az emberi mivolt függősége Istentől; Az emberi mivolt ellentmondásai; Isten képmása és az emberi identitás; Az ember és az evo-

lúció: A darwinizmus korlátai; Objektum és szubjektum a teológiában: Brunner gondolatainak összefüggése; Brunner kritikája a korabeli paradigmával kapcsolatban; A Krisztusban való igazság számadása; Princetoni előadások 1937–1939; A totalitárianizmus ideológiai eredete; A „természeti törvény” felújítása; A teológiai megújulás szükségessége; A keresztyén állam; Az egyház mint közösség újra felfedezése: Brunner eszkatológiája; Brunner mint tanár és igehirdető; A Zürichi Egyetem rektora 1942–1943; Katechizmus: A mi hitünk; Brunner: Dogmatika I–II–III.; Brunner Tokyo-ban 1953.

Az örökség: Emil Brunner teológiájának időszerű jelentősége

McGrath összefoglalja eddigi munkájának eredményét és igyekszik tárgyilagosan bemutatni Brunner jelentőségét. Az előző fejezet legvégén elbeszéli a halálának körülményeit és ebben kiemeli a Barth-tal való megbékélésének pillanatait. Barth szép levelet írt neki, s ennek elolvasása után a kórházi ágyon mosollyal az arcán eszméletét veszítette és másnap elment örökre. Két év múlva Barth is megpihent. Őt úgy méltatták, mint egy teológiai kolosszust, Brunner tekintélye viszont, aki nagy hatással volt mind az amerikai, mind az európai teológiai gondolkodásra, drámaian lecsökkent és őt fokozatosan elfelejtették. Úgy tűnik, ennek jobbra ő maga volt az oka, mert a gondolatait nem mindig fejtette ki olyan mélységben, mint azok megérdemelték volna. Kissé hadilábon állt a Szentírás használatával, s ez azt jelentette, hogy számára inkább kiindulásul szolgáltak a bibliai Igék ahelyett, hogy alapot képeztek volna. Ugyanakkor az is gondot jelenthetett, hogy Brunner könnyedén írt, s így nem látszott rajta az elmélyült gondolkodás, amint ezt a *Mi hitünk* című kiadványa is érzékelteti. Néha ez a „könnyed” stílusa tapasztalható a dogmatikai jellegű írásaiban is, minthogy számos részlet elnagyoltnak tűnik. Barth ezzel szemben sokkal precízebben fogalmazva és részleteiben kifejtve adta közre gondolatait. Igazából – McGrath szerint – Brunner maga tehetett erről, amint az 1937–1938. években a princetoni előadásai sem keltették föl a hallgatóság érdeklődését, illetve nem nyerték el tetszését a bibliai tartalom némi „lekezelése” miatt (227–228).

Ami a református tradíciót illeti, ő ahhoz tartozott. Igyekezett a kálvini talajon maradni és a teológiáját egyházi beágyazottságban művelni. A teológiai örökségét illetően McGrath négy pontban foglalja össze a jelentőségét:

- a) Az első úgy fogalmazható, hogy jelentős gondolatokat fogalmazott meg a *Természet teológiája* területén, úgymint a *természeti törvény*, a *természeti teológia* és a *természettudomány* alapjaival kapcsolatos írásaiban. Az 1934-ben lezajlott Barth–Brunner vita tárgya nem igazán a természeti teológia volt mint olyan, hanem más. Ugyanis Brunner maga is

azt hangsúlyozta, hogy a helyes istenismeret csak Isten önkinyilatkoztatásából származik, amikor feltárja saját magát. Ez az ő fő művében, a Dogmatika I. kötetében benne van (229). Őt nem Isten létének belátása foglalkoztatta, hanem az Ő kijelentése kapcsán elének táruuló műve, a természet rendje. Érdemes idézni: „*A világot Isten teremtette, ezért mint teremtmény korlátozott és nem független léttel bír, amely alapvetően különbözik az isteni léttől. ... Mégis mint a Teremtő műve nem nélkülözi az Isteni Léthez való hasonlóságot, aki a vele való kapcsolatra választotta azt ki. Isten kinyilatkoztatja magát, mégpedig az örökkévaló hatalmát és istenségét az Ő teremtetői művében.*” Aztán azt is mondja, hogy a világot Isten teremtette és benne az embert olyan képességekkel, hogy megismerje azt. Ez az ismeret a világról azonban sohasem tartalmaz teljes igazságokat, csak olyanokat, amelyek a megismerés folyamatában szemlélhetők. Mai szemmel nézve: ez nagyon figyelemre méltó megállapítás. Az viszont még érdekesebb, hogy „*az anyagi világ matematikai rendje a Teremtő gondolatairól tanúskodik*”. Itt érdemes megint a saját véleményünket is hozzáfűzni Brunner fölvetett gondolatához. Ez ugyanis vagy Augustinus-tól származik, vagy pedig a Newton utáni korszak csodálata a matematika szerepéről a természetleírásban. Inkább az utóbbi feltételezhető. Elégé korhoz kötődő megállapítás, ugyanis a matematika szerepe igen jelentős a természetleírásban, de soha nem nyújtja a valóság tökéletes leírását. Mindig csak egy közbülső igazság megállapítására elegendő. Egyébként Kálvin is beszél bibliai alapon arról, hogy Isten megismerhető az Ő teremtetett világából, ez azonban nem jelenti azt, hogy ebből Isten létére kellene következtetnünk. Összefoglalóan azt állapíthatjuk meg, amint a reformáció is hasonló véleményt képviselt, hogy a teremtetett mindenségnek van rendje, s ez a mindenség működik egy bizonyos törvény szerint. Ezt nevezték összefoglalón „természeti törvénynek”, amely Brunner teológiája révén visszajött a teológiai gondolkodásba. Ezt McGrath helyeslően állapítja meg.

- b) Brunner másik jelentősége abban van, hogy a keresztény teológiát visszavezette egy olyan magatartáshoz, mely által ismét nyitottá vált az egész környezete iránt. Erre ő gyakran használta az „erisztkus” kifejezést, amely azt jelentette számára, hogy a teológia kész minden olyan dolog, esemény, gondolat, politika, kultúra, tudomány megvitatására, amely az őt körülvevő világból származik. Elment odáig, hogy a Barth-hoz írt levelében a teológiát az evangelizáció egyik formájának nevezte. Az egyháznak nem szabad csupán a Nem és az Igen kategóriájában gondolkodni, hanem először mindent mérlegelnie kell, és alkalmas választ kell adnia az időszzerű kihívásokra, kérdésekre (232).

- c) A harmadik brunneri nézőpont az, hogy az embernek a személy voltánál fogva mindig figyelembe kell vennie a másik emberrel és Istennel való kapcsolatát. Ez az ő identitása, ez a relációs helyzete (232–234).

- d) A Trinitás értelmezését sorolja McGrath a negyedik helyre. Ennek a lényege az, hogy a Szentháromságot Brunner úgy tekintette, mint amit a Bibliából tanulunk meg és azt természetesnek tartjuk. Tehát ő nem definiálni akart, nem azt kérdezte, hogy miként kell értelmezni fogalmilag a Szentháromságot mint olyat, hanem a „bibliai gyakorlat” felől értelmezte. Mint oly sokszor tettük e könyvismertetés során, most újból kénytelenek vagyunk megjegyzést fűzni Brunner jó szándékú gondolatihoz. Abban ugyanis neki igaza van, hogy a Szentírás nem tantételek gyűjteménye, hanem bizonyosságtételek sokasága. Ezt látták már az egyházatyák is, de azt nem lehet kikerülni, hogy az ember az értelme segítségével megfogalmazza a hitigazságokat, közöttük is a legelső: a Trinitást. Brunner ezt mondja: „*Az világos, hogy a Trinitásról szóló tantétel kiindulási pontja nem spekulatív valami, hanem az új testámentumi hit egyszerű bizonyosságtétele. Ez nincs kapcsolatban Isten racionalitásával, hanem azzal az Istennel, aki az ő nevét ismertté teszi. Ő úgy tette magát ismertté mint Atya. Ugyanakkor az Atya neve a Fiú által vált ismertté. Ő úgy tette ismertté a Fiút, mint aki az Atyának a Fia és az Atya mint a Fiúnak az Atyja a Szentlélek által vált ismertté. Ez a három névforma a valóságos tartalma az Újszövetség üzenetének*” (236). McGrath úgy látja, hogy Brunner szemlélete a Trinitásról olyan szerepet tölt be, hogy az embert újra összekapcsolja az Újszövetség világával, valamint az egyház életével és tanúságtételével.

McGrath konklúziója

Alister McGrath Brunnert a dialektika teológia egyik jeles képviselőjének tartja, aki magát a teológiát is másként fogta föl az általános értelmezéssel szemben vagy mellett. Idézi őt: „*Valóban van evangelium perennis, de nincs theologia perennis. ...Az evangélium megmarad ugyanakkor, de a mi evangélium-értelmezésünknek mindig meg kell újulnia.*” (237). Ez abból a magatartásból következik, hogy Brunner számára a teológia egyfajta aktivitást jelentett, nem pedig eredményt. Azaz, a reflexiók folyamatáról, állandó cselekvésről és egy kapcsolatrendszeréről van szó. Olyan dinamikus diszciplína ez, amely állandóan keresi az evangélium hű értelmezését a mindenkori kulturális összefüggések közepette. Másképpen fogalmazva: egyfajta beszélgetés, amely a jelenben is és a múltban is kapcsolatot keres olyan emberekkel, akik már elgondolkodtak az evangélium üzenetén. Ezért tartja Emil Brunnert a szerző olyan

teológusnak, akit érdemes újból visszahozni a keresztyén gondolkodás színpadára.

Utószó a recenzens debreceni szemével

McGrath igen nagy gonddal és szimpátiával mutatja be Emil Brunner svájci református teológus jelentőségét és teológiai örökségét. Illesse dicséret mindazért, hogy ezt a kiváló teológust kiásta a feledés homályából. Hangsúlyozza, hogy az 1934-ben zajlott vita során számos téma szerepelt a kettejük közötti diskurzusban. Ebben igaza van. A teológiai közvéleményben azonban úgy maradt meg ez a vita, mint amelynek a középpontjában a *természeti teológia* állt, legalább is domináns szerepe volt, ezért ennek a kérdéskörnek külön fejezetet szánt. A 4. fejezetben úgy tárgyalja a *theologia naturalis* vitatémát, hogy bemutatja annak történeti eredetét is. Nyilván azért tüntette ki nagyobb figyelemmel, mert Barth ezt teljesen kiiktatta a teológiai gondolkodásból, Brunner pedig más felfogásban ugyan, de meghagyta. Nagyon éles szellemi párbaj bontakozott ki kettőjük között. Most a könyvismertetőm végén azért említem meg újra, mert szeretnék e témához hozzászólni. Nem tehetem meg ugyanis, hogy más nézőpontból ugyan, de nem nyilvánítok véleményt. McGrath könyve önmagában is egyfajta véleménynek számít e kérdésben, s én most ehhez a véleményhez szeretnék újabb véleményt csatolni kiegészítésképpen. Recenzensként csupán olyan ismereteket szeretnék elmondani, amelyek kimaradtak ebből a könyvből, de véleményem szerint a téma nem nélkülözheti őket.

A könyv tárgyalja a természeti teológia történetét is és a korabeli helyzetét. Hogy jobban érthető legyen ez a kérdés, és ezzel segítsük az olvasót e könyv tartalmának értésében, azt kell tudni, hogy már a felvilágosodás korai időszaka óta, főként a reformáció idejétől létezett egy tudományművelési ideál, amelyet így ismer a tudománytörténet: *more geometrico*. Azt jelenti, hogy a geometria módján. Azaz, úgy kell művelni az összes tudományt, amint azt a geometria teszi. Hogy ez a kifejezés mikor keletkezett, nem tudjuk. Szerintem nem sokkal az után, hogy Európában, pontosabban Firenzében 1482-ben először megjelent Euklédész *Elemek* című könyve, és ezt a könyvet szinte valamennyi tudós olvashatta latinul, majd kiadták görögül is Baselben 1533-ban. Ennek olyan nagy hatása volt a tudományos világban, hogy mindent ehhez igyekeztek igazítani a tudományok művelésében. Az *Elemek* című könyv a Biblia után a legnagyobb példányszámban megjelentetett könyv a nyugati kultúrában. Arról szól, hogy a matematikát miként kell művelni, különösen is a geometriát. Először axiómarendszert kell készíteni és ezekre az axiómákra mint alapra fölépíteni az adott tudományterületet. Ez vált általános szemléletté és mivel a geometria volt a leginkább érthető abban a korban, így születhetett a *more geometrico* kifejezés. Szinte valamennyi területen ez vált általánosan elfoga-

dott tudományművelési módszerré. Maguk a newtoni törvények is lényegében axiómarendszert képeznek. Vagy Spinóza például a *more geometrico* mintájára írt etika könyvet. De az amerikai függetlenségi nyilatkozat is axiomaticus felépítésű. Általános elv volt ez az akkori Európában, és amikor Kant megerősítette a newtoni abszolút tér és abszolút idő „valóságát”, akkor még inkább szokássá vált az axiomatizálás, nemcsak a természettudományokban, hanem a humán tudományokban is. A 19. században látszik ez legjobban, amikor a kantianus gondolkodás hatására a teológiában is bevezették a *more geometrico* szemléletet. Kant ezzel kezdte a vallás megalapozását: a csillagos ég fölöttem, az erkölcs bennem! Maga Schleiermacher is a teljes függésérzet fogalmával élen járt e módszer alkalmazásában. Mindenki keresett tehát egy kiindulási elvet, tételt, amelyet elfogadott igazságként és erre fölépítette a maga gondolati rendszerét. Trötsch és von Harnack is így járt el. Amikor Barth megvizsgálta az egész 19. századi német filozófiai gondolkodást, ezt az axiomaticus építkezést látta meg a vallás területén is (*Die protestantische Theologie in 19. Jahrhundert*). Legtöbbször ugyanis kerestek valami fogódzót a hit megalapozásához. Mármint a természeti teológia egyike volt ezeknek a fogódzóknak, ugyanis a teremtettségi mivoltú természetből indul ki, így érthető, hogy Barth miért viseltetett olyan ellenségesen a természeti teológia iránt. A brunneri Anknüpfungspunkt-ban ilyen axiomaticus előfeltevést látott. Ezért szögezte le: *Gott ist der ganz Andere! Isten egészen más!* Barth attól tartott, hogy a természeti teológia leple alatt az emberi szellem nehogy önmagából és önmagában kifejlessze a „keresztyén vallást”. Brunner valószínűleg nem gondolt ilyen axiomaticus feltevésre, amikor Istennek a természetben való önkijelentéséről beszélt. McGrath sem vizsgálja az ő gondolkodását ilyen szempontból.

Mivel a protestánsok, főként a reformátusok teológiai modellváltásáról beszéltünk, méghozzá a reformáció nagyon közeli 500 éves évfordulója kapcsán, nem mehetünk el szó nélkül amellett, hogy második megjegyzésünként ne említenénk meg a *természeti teológia* kapcsán a római katolikus álláspontot. Ugyanis úgy tűnik, mintha e vita két református teológus jelentéktelen belső ügye volna, holott igazából mindkettő szöges ellentétben áll a katolikus tanítással. Előd István mérvadó könyvéből, a *Katolikus dogmatika* című műve 12. oldaláról idézzük az ide vonatkozó állítást: „Egyházunk ősidők óta vallja, és az első vatikáni zsinat dogmaként tanítja, hogy az 'igaz Isten' a kinyilatkoztatástól függetlenül, a természetes ész világánál biztosan felismerhető (DS 3026).” Ez nyilvánvalóan egy más szemlélet, amely filozófiai magyarázatot igényel, ugyanakkor gyökeres ellentétben áll a reformátori felfogással, természetesen Barth és Brunner értelmezésével is. A természetes ész világa a teremtettséghez tartozik, a kinyilatkoztatott Ige pedig Istennel azonos (Jn 1,1). Ezt a tényt McGrath könyve nem említi ugyan, mert nem szándékszik vitát folytatni a római teológiával. Mi azonban a teljes Írás

összefüggésében műveljük a teológiát, értelemszerűen a filozófiai érvekre való támaszkodást nem tudjuk elfogadni, ezért a római katolikus álláspontot sem tartjuk elfogadhatónak. Ugyanakkor hangsúlyozzuk, hogy a biblikus alapon művelt teológia számára az „igaz Isten” nem ismerhető föl a kijelentéstől függetlenül. Különösen nem Jézus Krisztus nélkül!

Egy harmadik dolgot is meg kell említenünk a Barth–Brunner vita kapcsán. Ez a szellemi párbaj 1934-ben és a következő években, évtizedekben zajlott. Láttuk a könyv olvasása során, hogy Barth határozottan elzárkózott a természeti teológia minden formája elől, és – röviden szólva – a Jézus Krisztusban kijelentett Igét állította a teológia középpontjába. Fölépített egy hatalmas teológiai rendszert, amelyet ma már senki nem tud megkerülni, a római egyház is elismeréssel nyilatkozott róla. Viszont ami a természeti teológiát illeti, nem kerülhetjük ki azokat a biblikus gondolatokat, amelyek a természet szépségében és rendjében Isten keze munkáját ismerik föl. Ezt Pál apostol is észreveszi és megemlíti a Római levélben. Valószínűleg Brunner sem akart ennél többet mondani, amikor a természeti teológia bizonyos formáját helyénvalónak találta. Kár, hogy ezt bibliai érvekkel nem fejtette ki részletesebben, illetve nem támasztotta alá. Jogosnak érezhetjük tehát McGrath-nak azt a véleményét, hogy érdemes újra gondolni Brunner teológiáját. Ugyanis sem Barth, sem Brunner nem tudtak még arról, hogy a gondolkodásnak is vannak törvényszerűségei, amelyek a tudományművelés terén is ma már elfogadottá váltak. Nevezetesen arról van szó, hogy amikor egy magasabb szintű ismeretre jutunk, akkor az emberi elme nem az alacsonyabb szintű ismeretek alapján ugrik feljebb, hanem csupán az intuíció révén, méghozzá oly módon, hogy a magasabb szintről meg lehet állapítani az alacsonyabb szintű ismeret érvényét, de az alacsonyabb szintről soha nem mondható meg, illetve nem dönthető el a magasabb szintű ismeret igazsága. Ezt a tudományelméleti mozgást Polányi Mihály indította el és ma már

elfogadottá vált általánosan. Mármint az ún. *természeti teológia*, amely a vita tárgyát képezte Barth és Brunner között, igazából egy alacsonyabb szintű „teológiai igazságnak” számít, ami pedig a Krisztusban való kijelentés felől értelmezett teológiai igazságot illeti, a biblikus szemlélet szerint is a magasabb szintű igazságok körébe tartozik. Példaként említve, Pál apostol is a teremtetést így értelmezi a Kolosséi levélben, amikor Krisztussal hozza összefüggésbe: „*Ő a láthatatlan Isten képmása, minden teremtménynél előbb született, mert ő benne teremtetett minden az égen és a földön, ... minden ő általa és ő érte teremtetett. ... minden ő benne áll fenn!*” (Kol 1,16–17) Ma már ilyen szempontból is érdemes volna megvitatni mind a római álláspontot, mind pedig a Barth–Brunner vita kapcsán kialakult protestáns elfogást. Ugyanis sem Barth, sem Brunner erre még nem gondolhatott. Ezért a biblikusan értelmezett természeti teológiát nem szükséges kiiktatni a teológiai gondolkodásból, hanem a Krisztus felől értelmezett, tehát egy magasabb szintű teológiai gondolkodás felől nézve csupán meghatározni annak érvényességi körét a keresztyén gondolkodáson belül. Amikor ezt Thomas F. Torrance, a híres skót Barth-tanítvány elmondta mesterének, ő csak annyit válaszolt, hogy „vak tyúk voltam, hogy ezt eddig nem vettem észre”.⁴ Barth néhány héttel később meghalt. Torrance életét és munkásságát maga McGrath egy külön monográfiában méltatta. Ez a történet mindenki számára tanulságos lehet!

Gaál Botond

JEGYZETEK

- ¹ Thomas Kuhn: A tudományos gondolkodás szerkezete. Gondolat, Budapest, 1984.
- ² Vö. Thomas F. Torrance: Karl Barth: Biblical and Evangelical Theologian. T&T Clark, Edinburgh, 1990. 1.
- ³ Vö. Thomas F. Torrance: Karl Barth: Biblical and Evangelical Theologian, i. m. 1.
- ⁴ Thomas F. Torrance: Space, Time and Resurrection. The Handsel Press, Edinburgh, 1976. Preface X.

Tallóztatás teológus szemmel

A huszadik századi magyar reformátusság egyik kiemelkedő jelentőségű személyisége Bütösi János püspök, teológiai professzor, az egységes magyar református egyház megálmodója s megteremtője. Teológiai önéletrajza egy fontos epizódja a huszadik századi egyháztörténetünknek. Önéletrajzát családja szorgalmazására angol nyelven írta, most a magyar fordítást tarthatjuk a kezünkbe a Tiszántúli Református Egyházkerület és a Bütösi János alapítvány kiadásában („Áldjad én lelkem az Urat”. Teológiai önéletrajz, Debrecen, 2015). A könyv beleillik abba az önéletrajz sorozatba, amelyben sok jeles lelkészlelkészdöntő vall önmagáról, koráról, életéről.

Bátorság és alázat szükséges ahhoz, hogy valaki önéletrajzírásra vállalkozzon. Meggyőződésem szerint a teológia az egyház életének és szolgálatának önkritikai funkciója, és bátor az az ember, aki ennek a megmértetésnek aláveti magát. Bütösi János a bátrak közé tartozik. A második világháború után, 1945–48-ban kibontakozó református ébredés jeles munkása, később tudós kritikusa. Elég itt princetoni teológiai mestervizsgájára írt – magyarul is megjelent – dolgozatára utalnunk („A vallási megújódások teológiai elvei a Nagy Ébredésben, Fundamentum Evangéliumi Alapítvány, 2002). Az egyik legtöbb vihart kavart belmissziói mozgalomnak, a Bethánia Egyesületnek, vagyis a CE mozgalomnak volt

az utazótikára. Szolgálatának derekas része az amerikai szóránymagyarság gondozásával, összegyűjtésével kapcsolódik össze, majd a rendszerváltás után hazatelepülve a missziológia tudományának a művelésével hívta fel magra a figyelmet. Kitűnő szervező volt, akinek szorgos munkája és kitűnő szervezői képessége nélkül nem jöhetett volna létre a határokon átnyúló egységes magyar református egyház.

Nyírgyulajról indult, szegény parasztszalád tehetséges gyermekeként. Debrecenben lett teológus, megtérési élménye a CE szövetséghez kötötte. Hamar kiderült, hogy remek evangelizátor. Ösztöndíjjal került az Egyesült Államokba 1947-ben. Először az Austin Presbyterian Seminary hallgatója, majd 1948–49-ben, a híres Princeton Theological Seminary-ban folytatta tanulmányait, míg doktori diplomáját a pittsburghi egyetemen szerezte. 1949-ben elutasította a magyar állam hazautazási kérelmét, így lett az amerikai szóránymagyarság egyik jeles pásztora. Egész munkássága, tudományos érdeklődése és gyakorlati gyülekezeti szolgálata nem hierarchikus, hanem misszióközpontú.

„Drámai hősnek jöttem a világra”

A lokálpatrióta pécsi Szirtes Gábor új könyve újabb remek mélyfúrás a szocializmusnak aposztrofált közelmúlt irodalmi életének és társadalmi viszonyainak megértéséhez. Szirtes eddigi könyveiben is kallódó értékeket tárt fel, irodalmi létünkben jelentős szerepet játszó alkotókat mutatott be, akik kívül rekedtek a kánonon. Írásaiban a társadalmi viszonyok, emberi kapcsolatok mély gyökereit kutatja értő szemmel, filológiai igényességgel, pontossággal. Legújabb könyve Rajnai László (1924–2001) pályaképe, aki a második világháború után induló irodalmi életünknek nagy ígérete, mégis egész életén át kallódó ember volt. Atyai barátja Várkonyi Nándor így jellemezte egyik hozzá intézett levelében: „A származásod proletár, az életviteled polgári, a karaktered arisztokrata”. Szirtes Gábor könyve Kabdebó Lóránt fülszövegként írt sorai szerint „olvasmányos, informatív, a korszakot pontosan jellemző, a dokumentumokat és az emlékeztetéseket jól összehangoló könyv. Szabálytalan könyv egy szabálytalan emberről”.

A velünk élő közelmúlt sokszor ködösebb, mint a rég lepergett századok sokat vizsgált világa. A szocializmus nehéz szellemi klímájának gondjait eltakarják a lassan hervadó szólamok, meg az az egy-két maradandó alkotás, ami elviselhetővé tette a kortársak számára a vigasztalhatatlan kort. Ez a szellemi légkör nemcsak az irodalmat jellemezte, de a többi közt az egyházi életben is hasonló anomáliákat szült. A nyílt elnyomásnál mindig kártékonyabb a három „T” öncenzúrára, egymással összeugratni akaró álságos jóindulatra épülő manipuláció, mely az őszintén kimondott igazat prostituálja. Ezt az egyházakat és a világot jellemző szellemi légkört így jellemezte Rajnai László egyik 1969 áprilisában írt leve-

lében: „Mindenki börtönben él, csak egyre többen kapnak időnként kimenőt. A Gazda szeme azonban mindenkit kísér. Csak szökni lehet, szabadulni nem. Vannak rabok, akik vendégeket és külföldi tisztelőket is fogadhatnak (...). Vannak, akik haverkodnak az örökkel, és ebédre hivatalosak a börtönparancsnokhoz. Ezeket mindnyájan ismerjük. A cellákban nagyjából azonos szokások alakulnak ki (...). Még legjobb a sorsuk azoknak, akik magánzárkában tengődnek (...). Csak nem szabad azt képzelniünk, hogy szerencsétlenebbek vagyunk a többiekénél. ...s akik „élnek”, azok a közös rabterem hatalmas dimenziói miatt, esetleg észre sem veszik, hogy hol vannak.”

Szirtes Gábor alapos, Rajnai László gondolkodásának minden részletére kitérő monográfiája a hit kérdésére is kitér. A „Fekete könyv” tanúsága szerint, Rajnai hitének központjában a világot létrehozó Legfőbb Lény, a teremtmény áll. Hite szerint az ember teremtmény, vallásos lény, a vallásnak viszont az a lényege, hogy gyakorlása közösséget, szervezetet, egyházat teremtsen. Krisztus személyéről tisztelettel szól. Egy barátja kérdésére ezt írta: „szerettem volna egyszerű, de fogékony zsidó lenni Jézus korában, hogy saját szememmel lássam a Megváltót, esetleg még beszéljek is vele. Van-e ehhez fogható élmény, elképzelhető-e nagyobb földi kegyelem – én legalább is megremegek a pusztaságtól.” Ennek ellenére egész életében nem találta meg az utat a modern egyházhoz, mert annak szigorú rendjével, hierarchikus törvényivel nem tudott azonosulni. Ebben is azt a bilincset látta, ami az irodalmi életet nyomorította.

Ebben a légkörben az őszinte kritika meghal, marad a nyalás és az égig magasztalás. Sajnos ennek a börtönvilágnak még ma is állnak málladozó falai. Szirtes könyve Rajnai irodalomtörténeti fontosságú munkásságán, könyveinek és tanulmányainak bemutatásán túl, filológiai pontossággal elemzi Rajnai konfliktusait a kortárs irodalom legnagyobbjaival és kisebb jelentőségű írókkal. Mindegyike fontos adalék a kor, szellemi légkörének megértéséhez. Kiemelkedő jelentőségű Rajnai Németh Lászlóval, Várkonyi Nándorral való kapcsolatának elemzése, melyet a rájuk vonatkozó irodalomtörténeti kutatás sem nélkülözhet. Jó volna ugyanígy közelmúltunk egyháztörténetét is hasonló filológiai apparátussal, beleérző képességgel elemeznünk, ami segíteni abban, hogy ne zsigeri indulattal dicsőítsünk vagy küldjünk pokolba embereket, akik tévedtek vagy jót tettek, éltek a körülmények adta lehetőséggel, vagy elbuktak az önző érdekek csapdái között.

„Teológia és kultúra”

– „Teológia és oktatás”

Az Evangélikus Hittudományi Egyetem oktatóinak két tanulmánykötete, melyet a Luther Kiadó 2014-ben és 2015-ben adott ki, ablakot nyit a magyar evangélikus

teológiai fáradozások műhelyébe. Az egyetemi rangú intézmény főállású oktatóinak tudományos erőfeszítéseire, tudományos érdeklődésükre és munkájukra nyílik ablak a kötet tanulmányaiban, aminek sokszínűsége a legmegragadóbb. A két kötet interdiszciplinaritását a különböző társadalomtudományok és a teológiai érintkezési felületeinek feltárása teszi érdekessé és figyelemre méltóvá. A tudományos közgondolkodásban a teológia máig a társadalomtudományok mostoha gyereke, pedig ezer szállal kötődik a társadalomtudományok egész sorához.

A teológia és a kultúra sokszólamú kapcsolatát igazolja a 2014-ben kiadott kötet, amit Csepregi Zoltán tanulmánya vezet be, melyben érdekes és gazdag anyagot találunk a reformáció és a 16. századi magyar közösségi kultúra kialakulásáról. De érdekes írásokat, tudós tanulmányokat olvashatunk a lelkigondozás, az imádkozás, az iskolai inkulturáció, az önazonosság és a keresztény életstílus vagy a globalizáció és a spiritualitás összefüggésének kultúrájáról is. Nehéz a kötetből bármelyik írást kiemelni, hiszen mint a fogaskerekek, úgy kapcsolódnak össze és adnak egy mai képet arról a teológiai munkáról, aminek célja, a mai ember mai kérdéseire keresett feleltet megtalálása. A kötetnek talán az a legnagyobb érdeme, hogy gyakorlati, a lelkészek és a gyülekezeti munkások számra sok eligazító, a mindennapi munkában, bizonyágtevésben használható információt, továbbgondolásra váró feladatot ad az olvasónak. Az interdiszciplináris színesség, a tanulmányírók tanítani kész buzgalma teszi érdekfeszítő olvasmánnyá a kötetet. Aki a mai magyar protestáns teológia világában el akar igazodni, és abból hasznos indításokat akar meríteni, annak ez a kötet alapvető útikalauz.

Az egy évvel később megjelent második kötet, ami a Teológia és az oktatás címet viseli a reformatori örökség hátterén állít reflektorfénybe egy olyan témát, ami ma nagy viharokat vált ki a mai egyházi életünkben. Az oktatás több mint ismeretátadás. Inkább a régi korok tapasztalatainak, felismeréseinek új életre keltése. Jól eligazít az interdiszciplináris kötetben az, hogy a tartalomjegyzék lényegében egy tartalmi összefoglalóval gazdagodott, így a tájékozódni kívánó olvasó, hamar rátalál az őt érdekelő írásra. A kötetben érdekes, olvasmányos tanulmányokat találunk az ótestamentumi tanítási módszerekről, az írás és olvasni tudás ószövetségi gyökereiről, a reformáció iskola-kultúrájának kialakulásáról, vagy a 20. századi totalitárius diktatúrák megpróbáltatásairól, amelyek háttérbe kívánták szorítani az egyházas, keresztény nevelés lehetőségeit.

Úttörő jelentőségű tanulmányokat találunk a szépirodalom, a zene, vagy a Lutheri katekizmus énekek alkalmazásáról. De a mai nevelésünk égető problémáiról is remek írásokat olvashatunk a kötetben. Azért fontos ez, mert újra és újra meg kell válaszolnunk azt a kérdést, hogy miért is tartunk fenn iskolákat? Milyen érdeke fűződik az egyháznak ahhoz, hogy a köznevelésbe részt vegyen? Ilyen az erkölcsi elvek tanításának és az együtt-

élés szabályaira való nevelésnek a kérdése, vagy a nyugati társadalomban újabban jelentkező „új-atheizmusnak” a problémája, ami a jóléti társadalom betegsége. Mai istentiszteleteink egyik égető problémáját boncolgatja a „Katedra, szószék és színpad” című írás. De az evangélikus önazonosságról, vagy akár a káté-pedagógiáról, a lelkészi szolgálatra való felkészítésről is olvashatunk értékes és elgondolkodtató írásokat.

Mindkét kötet szerkesztője Szabó Lajos professzor úr, aki a kötet utószavában a kötetek célkitűzését: „a teológia, mint az Istenről szóló gondolkodás tudománya mindig azzal foglalkozik, hogy mi tanítható az embernek egy adott korban Isten létéről és munkájáról. Ez a transzcendens meghatározottság teszi különleges helyzetűvé a teológiát a tudományok között. Az igazi teológia azonban mindig kötődik az egyház és az emberi élet mindennapi, gyakorlati valóságához is. Kapcsolatban van vele, belőle is merít és az ő érdekében kutat”. Ez a kettős kötés teszi érdekessé, hasznossá ezt a két kötetet, melyben az Evangélikus Hittudományi Egyetem oktatói bemutatkoznak és megosztják velünk gondolataikat.

Szécsi József meg a Júdaisztikai érintések 1–2.

Két éven belül a második tanulmánykötete jelent meg Dr. Szécsi Józsefnek a negyedszázados Keresztény Zsidó Társaság alapítójának, akiről Schöner Alfréd az Országos Rabbiképző-Zsidó Egyetem rektora ezt írta: „egész életében hidakat épített. Ő a modern kor hídépítője. Kutatja, keresi azokat a pontokat, amelyek összekötnek, Korunkban nagyon sokat beszélnek e témáról. Ő nagyon keveset beszél, de annál többet tesz... Hitéből adódóan a lelke közepén ott találta a bizalom és a szeretet, amelynek áldott sugarából egy kevés ránk is vetül.”

A két kötet közel félszáz, nagyrészt hebraisztikai tanulmányt tartalmaz, bennük nem egy alapvetően fontos ószövetségi teológiai kérdéseket érint. Megvizsgálja a Tóra szerepét a zsidóságban, a Tízparancsolat magyarázatához ad fontos jegyzeteket. Tanulmányt olvashatunk a kötetben a próféta-ság, majd pedig a papság szerepéről, ami feltétlenül fontos az Ószövetség jó megértéséhez. Fontos bibliai fogalmakat tisztázó tanulmányokat is olvashatunk a két kötetben. Az újszövetségi kutatás szempontjából is fontos tanulmány szól a különböző logosz képzetekről, a szív fogalmáról az Ószövetségben és a Talmudban, a gilgulról vagyis a zsidó lélek-vándorlási képzetekről, a semmiből való teremttel kapcsolatos zsidó gondolatokról, a preegzisztencia képzetekről. Remek összefoglaló tanulmányokat találunk a kiválasztottságról, a megtérés fogalmáról a zsidó gondolkodásban. Exegetikailag is érdekes a Debóra ének elemzése, vagy Tóbiás 12,8 alapján az imádság és a bűjt összefüggésének vizsgálata, vagy a piztisiz fogalmának a használatáról szóló írás, ami áttekinti ennek a fontos fogalomnak a jelentéstartalmát a klasszikus görögben.

Kincsesbánya ez a könyv a biblikus teológusok számára, hiszen Szécsi József nemcsak az Ó- és az Újszövetség tudós kutatója, hanem a rabbinikus irodalmat is jól ismeri. Jegyzeteket fűz az Eszter tekercs héber szövegének görög betoldásaihoz. Hézagpótló ismereteket kapunk a Ruach háKódes, a Sechina és a bát kól című írásából, vagy a Semá Jisráél filológiaiilag pontos vizsgálatáról, a menóráról és a zsinagógai térről. Szécsi József a posztbiblikus rabbinista irodalom kitűnő ismerője, a két kötetes tanulmánygyűjtemény rengeteg tanulsággal szolgál, tudós kutatója a Septuaginta bibliának. Nagyszerű összehasonlító tanulmányt írt a zsoltárokról, amelyek megjelennek a görög-latin fordításokban épp úgy, mint a Talmudban és a Midrásban. Megvizsgálja a bálványimádás és a képimádat jelenlétét az ókori Izraelben. Az aszketizmusról, a szüzességről és a cölibátusról, a monogámiáról és a poligámiáról is ír a zsidóság életében. Tovább lehetne sorolni ennek az adatgazdag, tudományosan pontos és fontos kérdésekre fényt sugárzó tanulmánykötetnek a kincseit.

Szécsi József a párbeszéd embere, ezért ezekből a kötetekből sem maradhatnak el azok az írások, amelyek a keresztény-zsidó kapcsolatokra, a vallásközi párbeszédre utalnak, ami szerencsés módon kiegészül az ábrahám monoteisztikus vallások közös vizsgálatával. Szécsi nem kerüli meg a nehéz kérdéseket sem, Közös vizsgálja meg a cedáká és a zákát fogalmát, vagyis a zsidó és a muszlim anyagi áldozatvállalás fogalmát. Ugyancsak egymással összehasonlítva tárgyalja a situf és a sirk zsidó és muszlim fogalmát, amit a bálványimádókkal, másféle istentisztelekkel való kapcsolatra vonatkozik a zsidó és a muszlim teológiában, ami a keresztény-zsidó és iszlám párbeszéd szempontjából fontos fogalom. Szécsi írásaiban a párbeszéd nehéz kérdéseitől sem fél. Olvashatunk a vallásközi párbeszéd televíziós megjelenítésének biztonságpolitikai kockázatairól is. Mai világunk égető kérdése az, hogy rátalálunk-e az egymás megértésének titkára. Meg kell tanulnunk egymást megismerni és békességben elfogadni egymást, amihez közös gyökereink feltárása vezet. Ehhez ad jó útikalauzt Szécsi József kitűnő tanulmánykötet.

„Mózes kőtáblái a hármashalmon”

A Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár 50. kötete viseli ezt a különös címet, amit Glässer Norbert és Glässerné Nagyillés Anikó szerkesztett. A kötet alcíme is sokat sejtető: Zsidó hagyomány és szimbolikus politika határán. A zsidóság felvilágosodással kezdődő újabb kori története egyrészt a közösségi minták újraértelmezése előtt, másfelől az individuumra épülő polgári öntudat előtt nyitotta meg az utat. Ennek vizsgálata a zsidóság társadalmi helyének, szerepének megértése szempontjából elengedhetetlenül szükséges. A neológ és az orthodox intézményrendszer, azoknak a modern nemzeteszméhez és államhoz való viszonya a dualizmus idején alakult ki

és a cionizmus is ekkor jelent meg hazánkban. Ez egyedülállóan érdekes, Nyugat-európától eltérő társadalmi helyzetet alakított ki, aminek megértése elengedhetetlenül fontos ahhoz, hogy a zsidóság létéről, a magyar társadalomban való beilleszkedéséről reális képet alkossunk.

A tanulmánykötet szerzői Fényes Balázs, Glässer Norbert, Glässerné Nagyillés Anikó és Zima András, nagyrészt a korabeli sajtó dokumentumai alapján a magyarországi zsidóság magyar hazafiságát teszik vizsgálatuk tárgyává. A zsidóság társadalmi középosztályhoz tartozó tagja, neológ és orthodox részen is, úgy tekintettek magukra, mint a magyar nemzet részére. Ez a sajtódiskurzusokban is megmutatkozik. A tanulmányok sokoldalúan mutatják be ezt a különös nemzeteszmét, amiben a koronás magyar címer hármashalmának falán békésen megfér Mózes két kőtáblája.

Az előszó szerint „a kötet esettanulmányok gyűjteménye, amelyek a modern polgári öntudat, nemzeti és politikai elköteleződés szimbolikus jelenségeit járják körül a magyarországi zsidóság körében.” Az izraelita felekezet az ezer éves fennállását ünneplő Magyar Királyság területén egyenjogúságát 1895-ben nyerte el. Az emancipálódásnak ezt a tényét másként élte meg a dualizmus idején, az első világháborúban a magyar zsidóság, mint a Horthy kor egyre drasztikusabb jogfosztó intézkedéseinek hátterén. A modern nyugati társadalmi mintákba beilleszkedő zsidóság ezt a társadalmi változást több szólamban élte meg. A neológ zsidóság céljainak beteljesedését látta az emancipációban. Löw Lipót így lelkesítette zsinagógai beszédében híveit: „Üdvözljétek, izraeliták, hálás örömmel üdvözljétek az új kor szellemét”. Az orthodoxia más megközelítéssel üdvözölte a változásokat. Megpróbálta a modern nemzeteszmét szimbolikus kísérőjelenségeit beilleszteni a judaizmus hagyományos kereteibe. Ezért jelenik meg a tóraszekrény feletti boltívet díszítő Júda oroszlánjai közé helyezett magyar címer, vagy a rabbi síron a túrulmadár.

Több tanulmány is szól a mindkét irányzatnál megmutatkozó királytiszteletről. Különösen az első világháborúban megmutatkozó lelkes hazafiság, valamint a trianoni tragédia fogadtatásával kapcsolatos nézetek vizsgálata hangsúlyos a könyvben. Az első világháború utáni antiszemitizmusra adott válaszok vizsgálata is sok érdekes titokról lebbenti fel a fátylat és segít jobban megérteni a zsidó-magyar identitást, mely még az Izraelbe kivándorolt ajalázók gondolkodásában is máig kimutatható.

A kötet rendkívül adatgazdag, 2010 és 2015 között íródtak a szegedi egyetemen működő „Bálint Sándor Valláskutató Műhely” fáradozásai nyomán. Sajtóforrások, homlíák, emlékalbumok és emléklelek tükrében vizsgálja a polgári nemzetvallás különböző adaptációit, a zsidó önmeghatározás útjait a magyarországi zsidóság körében.

Szigeti Jenő

TARTALOM

A FŐSZERKESZTŐ JEGYZETE

BÓNA ZOLTÁN:	
A Reformáció	2

SZÓLJ, URAM!

PAPP JÁNOS:	
Valami új született!	3

TANÍTS MINKET, URUNK!

SZŰCS FERENC:	
A II. Helvét Hitvallás aktualitása	4
FEKETE CSABA:	
Igazán hiszen-é?	9
HELLA FERENC:	
Ifjúsági szervezetek	
a Csurgói Református Gimnáziumban	18
HAJNAL PIROSKA:	
Segélyszervezetek	
a jugoszláviai háborúban	
és a konszolidációban	27

KITEKINTÉS

MOLNÁR ANDREA:	
Ama felülről jövő bölcsességről	
Jakab levele alapján	32
URBÁN GEDEON:	
A Magyarországi Baptista Egyház	
szórványhelyzete	35

ÖKUMENIKUS SZEMLE

PUNGUR JÓZSEF:	
A diaszpóra egyház felé	45

KÖNYVSZEMLE

NÉMETH ÁRON:	
Manfred Oeming–Joachim Vette:	
Das Buch der Psalmen Psalm 90–151.....	48
GAÁL BOTOND:	
A teológia 20. századi reformációja	50
SZIGETI JENŐ:	
Tallóztatás teológus szemmel.....	59

A Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója könyvajánlata

REVIDEÁLT ÚJ FORDÍTÁSÚ BIBLIA (RÚF 2014)

– megjelent a Magyar Bibliatársulat gondozásában

A legújabb bibliatípusok:

Nagyméretű, konkordanciával

142×197 mm (A/5) • 1520 oldal • vászonkötés 6900 Ft
A kötet végén található konkordanciában több mint ezer szócikkben hitbeli, egyéni kegyességi vagy teológiai szempontból fontosabb, gyakrabban említett fogalmakhoz kapcsolódó, mintegy 15000 bibliai helyre található rá az olvasó.

HANGZÓ BIBLIA

A teljes Szentírás hangzó változata kártya-pendrive formában is megjelent. Meghallgatható otthon, számítógép segítségével vagy akár autóban ülvé.
Pendrive • MP3 formátum 6590 Ft

BIBLIKUS SEGÉDKÖNYVEK

BOTTYÁN JÁNOS

A MAGYAR BIBLIA ÉVSZÁZADI

Szerkesztette, jegyzetekkel ellátta: Fekete Csaba, Pecsuk Ottó
Bottyán János 1982-ben megjelent könyvének szövegét változtatlanul hagyva, ugyanakkor az elmúlt negyedszázad hazai bibliafordító munkájának vázlatos áttekintésével, és kiegészítő jegyzetekkel ellátva jelent meg a kötet második, bővített kiadása.

B/5 • 160 oldal • keményítáblás 2100 Ft

PECSUK OTTÓ (SZERK.)

BIBLIAISMERETI KÉZIKÖNYV – 2., javított kiadás

Bevezetés és magyarázatok a Szentírás könyveihez

B/5 • 680 oldal • keményítáblás 4500 Ft

SISKA ÁGOTA (SZERK.)

BIBLIAI NÉVTÁR

Könyv és CD formátumban

Rendszerezett, táblázatos formában ad eligazítást a arról, hogy a Szentírásban előforduló tulajdonnevek milyen magyar átirásban szerepelnek a különböző, ma is használatban lévő felekezeti (katolikus, protestáns, zsidó) fordításokban.

Fekvő A/5 • 808 oldal • kartonált 5000 Ft;

CD papírtokban 500 Ft

FABINY TIBOR – PECSUK OTTÓ – ZSÉNGELLÉR JÓZSEF (SZERK.)

FELEBARÁT VAGY EMBERTÁRS

Bibliafordítások és használatuk a mai Magyarországon

(Kálvin Kiadó – Luther Kiadó – Hermeneutikai Kutatóközpont)

B/5 • 248 oldal • kartonált 2300 Ft

KOMMENTÁROK, TEOLÓGIAI MŰVEK

KÁLVIN JÁNOS

A GALATA, AZ EFEZUSI, A KOLOSSÉ

ÉS A THESSZALONIKAI LEVELEK MAGYARÁZATA I–II.

Református Egyházi Könyvtár. Új folyam 10/1–2

B/5 • 280+288 oldal • műbőr-kötés 3800 Ft

SZÜCS FERENC

KÁLVIN OLVASÁSA KÖZBEN

Válogatott írások

A szerző érzékenyen és értő módon mutatja meg a reformátor máig tartó hatásának sokféle vonatkozását, legyen szó magyar sorskérdéseinkről vagy a politikához való viszonyunkról, hogy mit gondolunk az egyházról, s miképpen olvashatjuk helyesen a Szentírást.

A/5 • 204 oldal • kartonált 1500 Ft

LENKEYNÉ SEMSEY KLÁRA

AZ ELJÖVENDŐ VILÁG EREJÉVEL E VILÁGBAN

János apostol leveleinek magyarázata

A kötet rövid egységekre tagoltan adja az eredeti görög nyelvű szöveget, annak magyar nyelvű fordítását és magyarázatát, valamint minden fejezet egy rövid meditációval zárul.

B/5 • 335 oldal • keményítáblás 2500 Ft

TONY LANE

A KERESZTYÉN GONDOLKODÁS RÖVID TÖRTÉNETE

2., javított kiadás

Teológusok és eszméik az apostoli atyáktól napjainkig

Az ökumenikus szemléletű, több hagyományt is magában foglaló mű szakszerűen, ugyanakkor olvasmányosan kalauzol végig a keresztyén gondolkodás történetén a kezdetektől napjainkig. (Kálvin Kiadó – Harmat Kiadó)

A/5 • 284 oldal • keményítáblás 2900 Ft

EGYHÁZ ÉS GYÜLEKEZET

NÉMETH BALÁZS

„...ISTEN NEM ALOSZIK, REJÁNK PISLONG...”

Református életforma kialakítása a folyamatosság és a változások közepe – a 16. századi Magyarország mint példa

A/5 • 352 oldal • kartonált 1900 Ft

CSORBA DÁVID

A ZÁSZLÓS BÁRÁNY NYOMÁBAN

A magyar kálvinizmus 17. századi világa

B/5 • 220 oldal • kartonált 1700 Ft

NÉMETH PÁL (SZERK.)

MAGYAR REFORMÁTUS ÖNISMERETI OLVASÓKÖNYV

Válogatás a XX. század első felének református teológiai irodalmából

A kötet válogatás a 20. század első felének legjelesebb református teológiai irodalmából. Kálvin és a kálvinizmus nagy témakörén belül minden írás a ma élő református hívek teológiai–hitvallásos önismeretét segíthet kialakítani, ill. elmélyíteni.

B/5 • 496 oldal • kartonált 2300 Ft

CZÖVEK TAMÁS (SZERK.)

ÍRD MEG, AMIKET LÁTTÁL – Hét lakótelepi gyülekezet

A könyvben hét lakótelepi református gyülekezet (Budapest–Gazdagrét, Budapest–Káposztásmegyer, Budapest–Rákospalota, Budapest–Órmező, Pécs–Kertváros, Miskolc–Avas–Dél és Szigetszentmiklós–Újtelep) történetét ismerhetjük meg.

A/5 • 192 oldal • kartonkötés 1200 Ft

SZÜCS TERI (SZERK.)

TÖRTÉNETEINK

25 vallomás a Ráckeresztúri Drogtérapiás Otthon lakóitól.

168×188 mm • 140 oldal • kartonált 800 Ft

EGYHÁZZENE

SZABÓ BALÁZS (SZERK.)

NEMZEDÉKRŐL NEMZEDÉKRE

Tanulmányok, visszaemlékezések Gárdonyi Zoltán születésének

110. évfordulója és Gárdonyi Zoltán 70. születésnapja tiszteletére

A tanulmánykötet a két igen gazdag zeneszerző életmű első nagyobb terjedelmű, tudományos igényű feldolgozása.

B/5 • 152 oldal • kartonált 1200 Ft

GÁRDONYI ZSOLT – KARASSZON DEZSŐ

ALTERNATÍV KORÁLISKOLA – 2., bővített kiadás

Fekvő A/4 • 80 oldal • irka-fűzőt 1400 Ft

KIS MÉDEA

ISTENDICSÓÍTÁS ÉNEKKEL ÉS ÉLETTEL

A református spiritualitás forrásai

Ahímnológia tárgykörébe tartozó, de számos interdiszciplináris kérdéskört is felvető kötet célja a magyar református spiritualitás újjáéledésének szolgálata az egyházi éneklés hagyományának mélyebb megértése által.

B/5 • 264 oldal • kartonált 2700 Ft

EGYHÁZTÖRTÉNET

HORVÁTH ERZSÉBET (SZERK.)

MEGÚJULÁS ÉS VISSZARENDEZŐDÉS (1956–1957)

Dokumentumok a Magyarországi Református Egyház Zsinati Levéltárában az 1956–1957-es esztendő történetének kutatásához

B/5 • 280 oldal • kartonált 1500 Ft

A KIADVÁNYOK MEGVÁSÁROLHATÓK a Kálvin Kiadó könyvesboltjaiban: Központi raktár és bolt, 1113 Budapest, Bocskai u. 35.

Tel./fax: 386-8267; 386-8277 • Református (Zsinati) Könyvesbolt, 1146 Budapest, Abonyi u. 21. Tel.: 220-6626

MEGRENDELHETŐK minden református lelkész hivataltalban, valamint közvetlenül a Kálvin Kiadótól: 1113 Budapest, Bocskai u. 35.

Tel./fax: 466-9392, e-mail: kalvin.kiado@kalvinkiado.hu

15% engedménnyel rendelheti meg kiadványainkat a honlapunkon: www.kalvinkiado.hu

THEOLOGIAI SZEMLE

A MAGYARORSZÁGI EGYHÁZAK ÖKUMENIKUS TANÁCSÁNAK FOLYÓIRATA

ALAPÍTVÁ 1925

A TARTALOMBÓL

Ézsaiás prófétai elhívása

* * *

Isten elveszett háza

* * *

A történelem hazatérése

* * *

A Reformáció 500. évfordulóján

* * *

A keresztyénüldözésről

ÚJ FOLYAM (LX)

2017
2

THEOLOGIAI SZEMLE

2017. 2. szám

Felelős kiadó:

Magyarországi Egyházak
Ökumenikus Tanácsa

Szerkesztőség:

Ökumenikus Tanács Irodája
1117 Budapest,
Magyar tudósok körútja 3.
Telefon: 371-2690
Fax: 371-2691

Kiadóhivatal: A Magyarországi

Református Egyház
Kálvin János Kiadója
1113 Budapest, Bocskai út 35.
Telefon: 386-8267, 386-8277

Index: 26 842

ISSN 0133 7599

Főszerkesztő:

Dr. Bóna Zoltán

Szerkesztőségi bizottság

elnöke: Dr. Kádár Zsolt
tagjai: Dr. Csepregi András
Dr. Fekete Károly
Dr. Kodácsy Tamás
Dr. Korányi András
Háló Gyula
Kalota József
Szuhánszky T. Gábor
T. Németh László
Ungvári Csaba

Olvasószerkesztő:

Jakab László Tibor

Nyomás és kötés: HVG Press Kft.

Felelős vezető: Tóth Péter

Nyomdai előkészítés:

TIBUKTU Kiadó

Előfizethető a kiadóhivatalban, posztaltalványon, vagy átutalással a Református Kálvin Kiadó 11711034–20856731 számlájára.

Előfizetési díj egy évre: 6300,- Ft
Egyes szám ára: 1575,- Ft

Előfizetési díja nyugati terjesztésben befizethető a fenti forintszámlára.

Megjelenik negyedévenként

A főszerkesztő jegyzete

Megint a Reformáció

évfordulójáról lesz szó az alábbiakban, s már most jelzem, hogy ez így lesz egész évben. Sőt e lapszám *Kitekintés* rovatát teljes egészében a református reformációnak, ill. a református megemlékezések nyitóeseményének szánjuk. És nincs vége. A következő szám tematikus lesz, és így az egész lapszámot – ráadásul angolul és magyarul, plusz egy bőséges német összefoglalással szerkesztve – a 16. századi Reformáció máig érvényes és érezhető hatásának szenteljük.

Egy ökumenikus szakfolyóiratban pedig ehhez a bátorságot nem az adja, hogy a Szemle karakterében, szerzőinek és előfizetőinek felekezeti arányában dominánsan református, hanem az, hogy mind a reformációnak, mind pedig a református reformációnak erős ökumenikus karaktere van. És ezt az igazságot éppen *Bas Plaisier*, holland református teológus, mint a Református Világközösség képviselője hangsúlyozta 2017. január 31-én a Debreceni Nagytemplomban, a református egyház évfordulós megnyitó ünnepségén.

„...a református lét sosem jelent 'elkülönült, vagy izolált életet' a világegyháztól. Az egyház katolicitása – ami közös tanítónk Kálvin számára olyan fontos eleme a Hitvallásnak – azt jelenti, hogy mindig úgy kell tekintenünk magunkra, mint akik részei vagyunk Krisztus egész világon jelenlévő testének.” Nyilván ez így is történik nem csak a 16. századi reformációban gyökerező egyházak irányába, hanem a reformáció által „jobban” megérintett római és a reformáció által „kevésbé” megérintett ortodox egyházak irányába.

Ezt annál is inkább érdemes tudatosítani és hangsúlyozni, mert a reformátorok semmit nem akartak kevésbé, mint egyházszakadást. Kálvin így ír erről: „...a szeparatizmus az egyházban egy olyan bűnös cselekedet, mint a tévtanítás.” Luther pedig „...haláláig gyöttrődött azzal a kínzó kérdéssel, hogy vajon nem volt-e szeparatista, az egyház egységének rombolója.” – hangsúlyozta a református teológus. Sőt a következő kálvini distinkciót is idézte: „Kezdetben visszautasítottam a Reformáció újítását. Egy dolog miatt maradtam távol a Reformáció tanításától a kezdetekben: az Egyház iránti tisztelem miatt. ... Később azonban megértettem, hogy az Egyház fenségének támadásától való félelmem nem volt helyes. Aztán megtanultam, hogy nagy különbség van aközött, hogy valaki elszakad az egyháztól és aközött, ha valaki szeretné helyreállítani és reformálni az egyházat a tévedéseiben.”

Ez a distinkció, és az utóbbi vágy igazsága napjainkban, a Reformáció 500. évfordulójának esztendejében és a jövőben is helyénvaló és érvényes. És ennek az igyekezetnek, elkötelezettségnek egyik legitim módja éppen az inter-konfesszionális teológiai diskurzus. Bizonyára erre is buzdít a köszöntő utolsó előtti sora, amely a reformátusok világközössége számára ezt a programot artikulálja: „Nagyon fontos, hogy a Református Világközösség további lépéseket tegyen az ökumené útján a lutheránusok, a római katolikusok valamint az evangelikál és pünkösdi mozgalmak felé.”

A Theologiai Szemle a Reformáció 500. évfordulóján – lapszámunkénti és éves tematikájában az évfordulót markánsan reflektálón – sem akar mást tenni, mint ezen az ökumenikus úton haladva Krisztus népét egyetemesen szolgálni.

Bóna Zoltán

A Theologiai Szemle egyes számainak megjelenési ideje:

1. szám március 15. • 2. szám június 15. • 3. szám szeptember 15. • 4. szám december 15.

KÉZIRAT LEADÁSÁNAK IDEJE:

2017. 05. 01.

A szerkesztőség közleménye

Kérjük kedves munkatársainkat, hogy szövegszerkesztővel készült írásait E-mailben Microsoft Word dokumentumban küldjék el szerkesztőségünkbe. A dokumentum mérete A/4-es álló formátum, 2,5 cm-es margóviszonyokkal. A kenérszöveg 12 pontos Times New Roman betűtípusból legyen szedve, szimpla sorközzel, ezzel is megkönnyítve az előzetes terjedelemszámítást. Ha a dokumentum tartalmaz görög vagy héber írást is, úgy csatolják ezeket a betűtípus file-okat is az anyaghoz, ennek hiányában nem garantált az írás pontos megjelenítése.

E-mail címünk: theolszemle@meot.hu. Internet: <http://www.theolszemle.meot.hu>.

Az írás közzétele nem jelenti azt, hogy a szerkesztőség a szerzővel mindenben egyetért. A cikkek tartalmáért minden szerző maga vállalja a felelősséget. Dokumentumok megőrzését, visszaküldését nem tudjuk vállalni.

A Szentlélek reformációja

A reformáció emlékévében, a pünkösdi utáni időszakban vagyunk. Mit is jelent számunkra a pünkösdi? Milyen szerepe van Isten Lelkének az életünkben? Lehetett volna-e reformáció a Szentlélek nélkül? Meggyőződéssel vallhatjuk, hogy nem. Elsősorban nem emberi tudás, jó szervező- és meggyőző készség volt az, ami a reformációt sikeressé tette. Jóllehet igen tiszteljük nagy reformátor elődeink kvalitásait, nyilvánvaló, hogy a megújító Lélek nélkül nem sokra jutottak volna. Mi az egyházra vonatkozó reménységünk itt Európában a 21. század elején? Bár a világ több pontján minden eddiginél nagyobb üldöztetéseket szenvednek Krisztus tanítványai, mégis növekszik a keresztények száma. Kontinensünkön nem kell direkt üldöztetéssel szembe néznünk, szabadon megtarthatjuk istentiszteleteinket és vallási programjainkat, mégis sok helyen üresek templomaink, sőt a nyugat-európai és skandináv országokban az is előfordul, hogy az egyházak a teljesen kiüresedett szent épületeiket eladni kényszerülnek olyan cégeknek, amelyek azokat aztán profán célokra használják. Honnan meríthetünk reményt ebben a helyzetben? Urunk Jézus szavából! Ő mondta mennybemenetele előtt: „...erőt kaptok, amikor eljön hozzátok a Szentlélek, és tanúim lesztek Jeruzsálemben, egész Júdeában és Samáriában, sőt egészen a föld végső határáig.” (ApCsel 1,8) Ez nem egy beszűkülő, hanem kiteljesedő perspektívát vetít elénk. Amikor Mesterünk az Isten országáról tanított, valami hasonló növekedés képét rajzolta mindenkori tanítványai elé: „Mihez hasonló az Isten országa, és mihez hasonlítsam? Hasonló a mustármaghoz, amelyet fogott egy ember, és elvetett a kertjében; az pedig felnövekedett, és fává lett, úgyhogy az égi madarak fészket raktak az ágain. Majd ismét szólt: Mihez hasonlítsam az Isten országát? Hasonló a kovászhoz, amelyet fogott egy asszony, és belekevert három mérce lisztbe, míg végül az egész megkelt.” (Lk 13,19–21) – Lehetséges ez? Átéltethetjük, akár mi is, itt hazánkban? Igen. Ebben a Szentlélek segíthet nekünk, amint tette az első századokban és a reformáció idején is. De engednünk kell a bennünket reformálni akaró szándékának! Mely területeken akarhat Isten Lelke változásokat az életünkben, személyes, de egyházi közéletünkben is?

Először is, a vele való kapcsolatunkban. „Minden forrásom belőled fakad”, zengi a 87. zsoltár. Mi másból méríthetne a hívő ember, mint Istennel való kapcsolatából. Erőt kaptok, amikor eljön a Szentlélek, mondta Jézus. De később Pál apostol már arról ír, hogy vannak közöttük, akik a kegyesség látszatát megtartják ugyan, de annak erejét megtagadják (2Tim 3,5). Patmosz szigetén pedig János apostol azt a kijelentést kapja a laodiceai gyülekezet állapota miatt, hogy sem nem forró, sem nem hideg, hanem langyos, ami az Úrnak nem tetszik. Vajon mai kereszténységünk nem hasonlít a kegyesség erejét megtagadó akkori langyos hívőkre, akikről az egyház Ura azt állapította meg, hogy első szeretetüket elhagyták? Csoda, ha a szekularizációval és a dominanciára törő más vallásokkal szemben erőtlenné

vált az európai kereszténység? Péter apostol az Ékes kapunál azt mondta a kolduló sántának: „amim van, azt adom neked” (ApCsel 3,2). – Van mit adnom? A mai kereszténységnek van mit adnia a mai társadalom emberének? Igen, van! De ez csak az lehet, amiről azt mondhatom Isten előtt is, „belőled fakad”. A Szentlélek képes megújítani az Istennel való személyes kapcsolatunkat. Szükségünk van az Istennel való folyamatos és mélységes személyes kapcsolat reformációjára!

Másodszor, reformációra van szükségünk helyes önképünk kifejtésében, megőrzésében. Az első keresztények identitását elsősorban nem az határozta meg, hogy szolgál-e vagy szabadok, szegények-e vagy gazdagok, nők-e vagy férfiak, hanem az, hogy Krisztushoz tartoznak. Mindezt ez határozta meg. Ma keresztények között is sokszor hiányzik a helyes, egészséges önkép, talán éppen az Istennel való őszinte atya–gyermeki kapcsolat hiánya miatt. A felcsínes istenkapcsolat sekélyes és megbetegedett éntudattal járhat együtt. Ebben az esetben nem mások hordozóivá és segítőivé leszünk, hanem mások terhévé. Tanúim lesztek, mondta Jézus. Az enyéim! – Ha mindig tisztában vagyunk azzal, hogy kihez tartozunk, az erőteljessé tesz bennünket az élet viharai között is. Milyen nagy és hiteles bizonyosság az, amikor egy megpróbált életű ember minden szavából és mozdulatából sugárzik a Krisztushoz tartozás tudatának megtartó ereje!

Harmadszor pedig, folyamatos reformáció szükséges a szolgálatunkban. Szülők, gyermekek, házastársak, munkaadók és munkavállalók vagyunk, de mindenekelőtt és mindenekben Krisztus tanúi. Ha komolyan vennénk ezt, talán nem is lenne szükség a Szentlélek mai reformációjára. De nagy a mulasztásunk ezen a területen. Néha-néha beszélünk Istentől és hitünkről embertársainknak, talán egyházunkat is reklámozzuk, kiemelten az 1%-os kampányok időszakában, de tanúságtevő életet élünk-e? A názáreti zsinagógában Ézsaiás próféta könyvéből magára vonatkoztatva ezt olvasta fel Jézus: „Az ÚR Lelke van énrajtam, mivel felkent engem, hogy evangéliumot hirdessek a szegényeknek; azért küldött el, hogy a szabadulást hirdessem a foglyoknak, és a vakoknak szemük megnyílását; hogy szabadon bocsássam a megkínzottakat, és hirdessek az Úr kedves esztendejét.” (Lk 4,18–19) Tanúi vagyunk ennek a Megváltónak a szegények, a kitaszítottak, a betegek és gonosz ördögi erők által megnyomorítottak között? Jézus szeretetéről tanúskodik a feléjük kinyújtott kezünk? Égetően fáj – ha nem tesszük –, mint ahogy Pál apostol érezte: „jaj nekem ugyanis, ha nem hirdetem az evangéliumot”? (1Kor 9,16)

Foházkodjunk a Szentlélek bennünket állandóan reformáló munkájáért azokkal a szavakkal, amelyeket már sokszor énekeltünk együtt: „Isten élő Lelke jöjj, áldva szállj le rám, égi lángod járja át szívem és a szám! Oldj fel, küldj el, tölts el tüzzel! Isten élő Lelke jöjj, áldva szállj le rám!”

Pataky Albert

TANÍTS MINKET, URUNK!*

Ézsaiás prófétai elhívása

A tanulmány Ézsaiás próféta könyvének 6. fejezetével, az un. elhívástörténettel foglalkozik. A tanulmány első harmada a vízió és a komisszió kapcsolatának mélyebb feltárására koncentrál, a fejezet két egymástól jól elkülönülő részének exegetikai vizsgálata során chiasztikus szerkezet, szópárok, ellentétpárok és egyedi kifejezések elemzésén keresztül. A második harmadban a prófétai üzenet kerül előtérbe, a próféta és a nép megtisztítása, mely utóbbi a szent mag képében teljesedik be, miközben a mennyi lények és a földi nép közötti távolság megmarad. Az utolsó harmad a 6. fejezet és az előző öt fejezet kapcsolatának vizsgálatával foglalkozik. Ez az összehasonlítás a tematikus kapcsolat és az irodalmi műfajok összevetésének módszerével történik. Ez alapján kimutatható, hogy a tematikus és a szemantikus hasonlóság nem mindig kapcsolható össze egymással. Az első és hatodik fejezet között szoros kapcsolat áll fenn, az előbbi előrevetíti az elhívás történet látomását. Az első öt fejezet, mintegy bevezetesként szolgál, mely nélkülözhetetlen a 6. fejezet megértéséhez. A Sódóma és Jeruzsálem közötti párhuzamban nemcsak a hasonlóság, hanem a különbség is fontos szerephez jut, különösen ami JHVH közbelépését illeti. A 6. fejezet perspektíváját a szentség és szentségtelen közötti feszültség adja, csak így értelmezhető ennek a fejezetnek a látomása és a missziói parancs része is.

The paper deals with the Book of Isaiah Chapter 6, the so-called prophetic call narrative. The first part of the paper focuses on a deeper exploration of the relationship between vision and commission. Upon discussing the exegetical examination of the two distinct parts of the chapter, chiasmic structure, pairs of words, opposite words and unique expressions were analyzed. The second part of the paper approaches the prophetic message particularly the cleansing of Isaiah and God's people. The latter is accomplished through the image of the holy seed, while the distance between the heavenly beings and terrestrial people remains the same. The third, and last part of the paper is concerned with the relationship between Chapter 6 and the preceding 5 Chapters. This comparison is made by comparing thematic relations and literary genres. This method revealed that the thematic and semantic similarities can not always be interconnected. A close relationship can be observed between the first chapter, which foreshadows the vision of the calling story, and the sixth chapter. The first five chapters serve as an introduction and are essential in understanding Chapter 6. In the parallel between Sodom and Jerusalem, not only similarity, but also difference plays a key role, especially in regards to JHVH's intervention. The perspective of Chapter 6 is defined by the tension between holy and unholy. Mission and vision is only comprehensible from this aspect.

Bevezetés

Az Ézs 6,9–10-ben található megkeményítés parancs elég kevés figyelmet szokott kapni. Így hát értelemszerűen az a kérdés is ritkábban kerül az érdeklődés középpontjába, hogy a hatodik fejezeten belül milyen viszonyban áll egymással a két, egymástól jól elkülöníthető rész a *vízió*, (6,1–7) és a *komisszió* (6,8–13)! És van még egy kérdés, amit szintén elég gyakran elfelejtünk feltenni: Vajon a hatodik fejezet miért éppen itt foglal helyet a prófécia-gyűjtemények sorában (1–12. fejezetek)? Az első kérdésre adott válasz az lehet, hogy a prófétai komisszió feltételez valamiféle személyes találkozást Isten és a próféta között. A másik kérdésre pedig azt felelhetjük, hogy az 1–5. fejezet nélkül valójában nem érthetnénk meg, hogy a nép miért nem akarja meghallani és meglátni Isten üzenetét és miért képtelen Istenhez térni.

Vízió és komisszió

A hatodik fejezet két nagy részből áll: vízió (6,1–7) és komisszió (6,8–13). A kutatók sajátos kapcsolatot vélnek felfedezni a két részegység között. Vízió és komisszió: egymás kiegészítői.¹ A szemantikai összefüggések vizsgálata is azt az eredményt mutatja, hogy a két rész közeli viszonyban áll egymással. A kettő szorosan egymáshoz tartozik, és nem lehet őket szétválasztani. Egyfelől rendkívül szembeötlő, hogy JHVH mennyire következetes Izraellel szemben, másfelől pedig, hogy a próféta személyes Isten-élménye és a nép körében végzett szolgálata mennyire koherens egészet alkot.²

A hatodik fejezet két része gyönyörűen egymásra „hangolt” a megfelelő címsorok révén: „... láttam az Urat...

* Ebben a rovatban csak lektorált tanulmányok jelennek meg.

ülve” (6,1) és „az Úr szavát hallottam, aki ezt mondta” (6,8).³ Ez a két érzéki észlelet egy valódi beszélgetést indít el az isteni valóság és Ézsaiás között. A próféta végül megszabadul bűnétől (6,7), és megkapja a prófétálás feladatát (6,8–9). E tekintetben Ézsaiás a nép hasonmása, melynek az a sorsa, hogy bizonyos fokig „halljanak és lássanak”, de meg ne térjenek és meg ne gyógyuljanak (6,10).

A próféta látása és hallása, illetve a nép látása és hallása között feszülő ellentmondásban fontos exegetikai implikációk rejlenek. Ézsaiásnál a látás és a hallás két egymástól teljesen különböző esemény. Ezért a kettőt élesen meg kell különböztetnünk egymástól. A kettő között azonban szükségszerű logikai kapcsolat áll fenn: az előzőből következik az utóbbi. Ézsaiás saját magáról mondja, hogy „egy elveszett ember”, de nem azért, mert hallotta a szeráfok *trishagion*-ját (6,3),⁴ hanem mert látta JHVH-t (6,5). A szentséges Istennel való találkozás ráébresztette elveszett állapotára, egyszerűen rádöbbent arra, hogy bűnös ember.⁵ Ajka csak azután lesz tisztává, miután egy szeráf megtisztítja azt (6,5–7). Ezt követően már képes lesz arra is, hogy meghallja JHVH-t (6,8). Feltehetjük a kérdést: miért hangsúlyosak annyira az ajkak? Ennek a legfőbb oka az, hogy a tisztátalan ajkak megátolják a prófétát abban, hogy beszélni tudjon JHVH előtt.⁷ Úgy érzi, hogy a szeráfokkal együtt neki is dicsérnie kellene JHVH szentségét. Mindazonáltal, ezt csak azután teheti meg, miután tisztátalan ajka tisztává lesz.⁸ JHVH szentségének dicsérete úgy valósul meg Ézsaiás esetében, hogy pozitívan reagál JHVH kérdésére (6,8): „Itt vagyok, engem küldj!”

A nép homályos látása és nehéz hallása közti viszony megítélésében segítségünkre vannak a 6,9–10 versek. A 6,9 versben a „hallván halljatok” és „látván lássatok” sorrendből, a 10. versben a *szív-fülek-szemek-szemek-fülek-szív* koncentrikus szerkezetéből, chiasztikus elrendezéséből könnyen megállapítható, hogy a „ne halljon” észlelés felette áll a „ne lásson” észlelésnek.⁹ Egyébként is JHVH nem azzal bízta meg a prófétát, hogy tudtára adja a népnek, hogy látta JHVH-t, hanem hogy közölje a néppel JHVH üzenetét.

A hatodik fejezet két nagy egységét egy szópár fogja közre: a *מָוֶת* „halál” (6,1) és *מָגֵן* „mag” (6,13). A héber és sémi gondolkodásmód szerint az utód életereje bizonyos fokig kompenzálja az emberi mulandóságot.¹⁰ A következő szöveg messzemenően alátámasztja ezt, annál is inkább, mivel hogy a „magot”, a „halállal” és „a föld elnéptelenedésével” ellentétben, az „élettel” kapcsolja össze: „Miért pusztuljunk el szemed láttára magunk is, meg a földünk is? Vásárolj meg minket és a földünket kenyérért, és mi földünkkel együtt a fáraó szolgálai leszünk. Csak adj vetőmagot, hogy életben maradjunk, ne haljunk meg, és a termőföld se váljék pusztává” (Gen 47,19).¹¹

Az Ézs 6-ban ugyanez a szemantikus konstelláció érvényes a földi király, Uzzijjá (6,1) és a „Király, a Seregek Ura” (6,5) között feszülő éles ellentétre. Míg a földi király megszületik, majd meghal, addig a mennyi Király örökké uralkodik. A két király közötti mérhetetlen ellentétre csupán célozgatás történik a szokatlan szövegezésel *הַמֶּלֶךְ הַזֶּה* (az általános *הַמֶּלֶךְ* helyett),¹² amely

megfelel a *מֶלֶךְ צְבָאוֹת*-nak.¹³ Míg a földi király embereinek a sorsa a romlás (6,11–12), addig a mennyi király – aki szentsége által kormányozza a világot (6,3) –, életre hívja a szent magot, akik békében és harmóniában élnek majd JHVH-val (6,13).

A szeráfok himnusza (6,3) és a próféta szomorú kiáltása (6,5) közelebbi vizsgálatot érdemel. Mindenekelőtt megállapítható, hogy sem a szeráfok, sem a próféta nem egyes szám második személyben dicsérik JHVH személyét. Istennek ugyanis nincs szüksége a mennyi lények és a próféta hódolatára. Továbbá az is megfigyelhető, hogy míg a szeráfok az Isten szentségét magasztaló éneket a „Seregek Ura” névvel kapcsolják össze, addig a próféta Isten királyi címével társítja össze a nevet, kétségkívül ezzel is utalva a földi király mulandóságára (6,1), és a mennyi Király nagyságára.¹⁴ A szeráfok hódolatteljes kiáltása messzire hirdeti, hogy az egész földet az Úr dicsősége tölti be. A prófétát az a kérdés foglalkoztatja, hogy Isten uralma milyen hatással lesz őrá és a tisztátalan népre. Amit érdemes még megfigyelni, hogy inkább a próféta, semmint a szeráfok hívják JHVH-t „Király”-nak. Egyébiránt ez az összetett név, „a Király, a Seregek Ura” egyedülálló kifejezés a héber bibliában.¹⁵

A szeráfok hangja (6,3) és a próféta szomorú felkiáltása (6,5) kiegészítik egymást. Ézsaiás Isten szentsége és fensége láttán tudatára ébred tisztátalan voltának. Szívéből, őszintén felkiált, „Jaj nekem!”, mert látja az égbekiáltó ellentétet JHVH fensége és saját maga és népe tisztátalansága között. Bizonyos értelemben kiáltása segélykiáltás. A próféta hitvallástételét a szeráf megtisztító cselekedete követi.

A vízió és komisszió részekben érdemes még odafigyelni a fontos szerepet játszó helyszínekre is. A 6,1–7 látomásban két helyszínről történik említés: a templomról (*הֵיכָל*; 6,1–4) és a földről (*אֶרֶץ*; 6,3). Ezek valahogy egymás ellentétei. Míg a trón terem túl kicsinek bizonyul JHVH befogadására – JHVH palástjának a szegélye betölti a templom csarnokát (6,1), és a füst, mint Isten megjelenésének kísérőjelensége betölti az épületet (6,4) –, addig dicsősége betölti az egész földet (6,3).¹⁶ A szeráfok énekének záró sora nem a földről akar tanúbizonyosságot tenni, hanem Isten szuverenitását kívánja hangsúlyozni. Isten szuverenitása szentségében érhető tetten, amely kiterjed az egész földre.¹⁷

Mégis a vízió részben (6,1–7) nincs említés téve az „országról”, ami viszont fontos szerepet játszik a komisszió részben (6,8–13). Bizonyos mértékben JHVH a templomban tartózkodik, az országot is értve ez alatt, de bizonyos fokig a „tisztátalan ajkú” emberek lakta ország (6,5) nem létező valóság, mert az „termőföld” (*אֶרֶמָה*) nem marad meg (6,11–12). A föld elhagyatott lesz. Úgy tűnik tehát, hogy mindössze két hely állhat fenn: a templom, ahol JHVH szentsége a szeráfok dicséretében manifestálódik, és a föld, ahol dicsősége uralkodik.

JHVH-nak az egész föld feletti uralmáról szóló proklamáció fontos szerepet játszik a fejezet egysége szempontjából. A szöveg előre jelzi a föld elnéptelenedését, melynek közvetlen oka a nép makaasságára vezethető vissza (6,11–13). Ez azonban összeegyeztethetetlen Isten egyetemes uralmával. Ebből természetszerűleg az

következik, hogy „a föld pusztává lesz” kijelentés nem lehet végleges (6,12–13). Egy szép napon ezt a földet is Isten dicsőségének kell betöltenie, az Ő uralma alá kell kerülnie. Így hát az ítélet nem tarthat örökké, és jön is a próféta kérdése: „Meddig tart ez, Uram?” (6,11)¹⁸ Az ígéretes kijelentés, miszerint valamikor majd kihajt egy „szent mag” (6,13bβ), nincs ellentmondásban az ítélettel (6,12–13abα). Mindez összeegyeztethető azzal, hogy JHVH uralkodik az egész világon. Akár akarjuk, akár nem, a 11–13. versek, vagy azoknak egy része, melyek a redaktor munkája révén kerültek be a hatodik fejezet eredeti szövegébe,¹⁹ nem tartalmazznak olyan elemeket, amely ellenkeznének a szöveg jelenleg előttünk álló, fokozatosan összeállt egészével.

A prófétai üzenet

A próféta életében státusz- és helycsere történik. Kezdetben egy tisztátalan nép (6,5) között lakik (יָשָׁב),²⁰ de megtisztulását követően kiszakad ebből a környezetből. A szeráf, aki odarepül hozzá és megtisztítja őt, egy merőben új szituációba helyezi bele: bűnétől megszabadul (6,6–7) és ebben az új minőségében kell majd a rábízott üzenettel a nép elé járulnia (6,8–10).

A próféta szomorú felkiáltása két részből tevődik össze. A szeráfok *trishagion*-ját természetszerűleg egy kettős reakciónak kellett követnie: egyfelől a próféta részéről, másfelől pedig a nép részéről. A próféta szomorú felkiáltásának első felére – „tisztátalan ajkú vagyok” – rögtön érkezik is a válasz mennyei részről: az egyik szeráf megtisztítja Ézsaiást. A felkiáltás második fele – „tisztátalan ajkú nép között lakom” – újabb válaszra vár mennyei részről. Ézsaiás isteni látomásából így lesz isteni komisszió az engesztelő oltár ereje által, amely megtestesíti a szent és a profán között tátongó mélységes szakadékot (Vö. Ex 30,10). A két szféra találkozásában a próféta megtisztulási cselekménye játssza az összekötő kapocs szerepét.

Most pedig tegyük fel magunknak az egyik legizgalmasabb kérdést: vajon a próféta komissziója/missziója elősegíti-e a nép megtisztulását? A válasz határozottan: nem. Mivel Ézsaiás a következő parancsot kapja Istentől (Ézs 6,9–10):

Menj, és mondd meg ennek a népnek:
Hallván halljatok, de ne értsetek,
látván lássatok, de ne ismerjete!
Tedd kövérré e nép szívét, tedd süketté a fülét,
és kösd be a szemét,
hogy szemével ne lásson, fülével ne halljon,
szívével ne értsen,
és megtérve meg ne gyógyuljon.

A „gyógyulás” (רָפָא) kifejezés olyasféle eljárás leírására szolgált, melynek során a tisztátalanságnak egyszerűen nyoma veszett (Vö. Lev 13–14; Ézs 30,22–26; 2Krn 30,17–20). A próféta szavai megkeményítik a népet, ennek következtében nem gyógyulás, hanem pusztulás és bizonyos fokú elhagyatottság vár a népre. (6,11–12). A

JHVH és nép között létrejött megállapodás értelmében Izrael fiainak tizedet kellett följánlaniuk a templom és a szegények javára (Num 18,25–32; Deut 14,22–29; 26,12–15). Azonban az Isten által meghirdetett ítélet mindent felborít majd: még a megmaradt tizedrésznyi (עֶשְׂרִית)²¹ földet is újabb csapás fogja sújtani (6,12–13abα).

A קָטַר kifejezés azt jelenti, „megéget” „kifoszt”, illetve „leleget”.²² Természetesen egyes hadjáratok során ez a két ellenséges akció különösen gyakori kísérőjelenség volt. A „megéget” jelentésében különbözik attól az izzó parázstól, amivel végül az egyik szeráf megtisztítja a prófétát.²³ Az izzó szén, amit a szeráf csak egy fogóval tudott levenni az oltárról, nem égette meg a próféta száját, de lehetővé tette számára, hogy hangot adjon abbéli szándékának, hogy JHVH küldötte kíván lenni (6,7–8). Ezzel szemben az engedetlen népnek szomorú látványban lesz része: látni fogják, amint földjük JHVH ítéletében felperzselődik (6,11–13abα).

Ugyanakkor a קָטַר ige azt is jelenti, hogy „leleget”. A kivágott fa gyökeréről új hajtások bújnak elő, de az állatok ezeket a hajtásokat is le fogják majd legelni.

Amikor az élethez szükséges összes emberi feltétel megszűnik, akkor a tisztátalan nép örökébe ellenségei lépnek majd: „Ez a gyökér lesz a szent mag” (6,13bβ).²⁴ Vannak tudósok, akik a betoldás jellege miatt²⁵ nagyon kevés magyarázatot szoktak hozzáfűzni a fejezet utolsó mondatához (6,13), vagy többnyire nem igazán értik, hogy a mag, ami valójában szent, hogyan kapcsolódik a szeráfok dicsőítő énekéhez: „Szent, szent, szent a Seregek Ura, dicsősége betölti az egész földet” (6,3). Talán úgy tűnhet, hogy ez a felkiáltás teljesen összeegyeztethetetlen azzal a kegyetlen paranccsal, amivel Isten megbízta a prófétát.

Nem volna szabad azonban megfedkezünk arról, hogy a látomás nem várja el sem a prófétától, sem a néptől, hogy csatlakozzon a mennyei lények dicsőítő kórusához. A szeráfok az isteni valósághoz tartoznak, éppen ezért a próféta nem emelkedhet fel hozzájuk, nem léphet be a szeráfok közösségébe. Ehelyett az egyik szeráf leereszkedik a prófétához és megtisztítja őt. Ami pedig a tisztátalan ajkú népet illeti, a köztük és a szeráfok közti távolság megmarad: a szöveg jelenlegi formája szerint a próféta azért küldetett, hogy áthidalja ezt a távolságot.

A szeráfokhoz hasonlóan mind a prófétának, mind pedig a népnek meg kellene találniuk azt a sajátos módot, amellyel hozzájárulhatnak Isten dicsőségének magasztalásához ott, ahol élnek, azaz a földön. A próféta önmagát ajánlja fel eszközül a hatalmas Istennek (6,8). A nép azonban nem mutat semmilyen készséget és hajlandóságot arra nézve, hogy a szeráfok és a próféta után, ők maguk is csatlakozzanak az Istent dicsőítő táborához, noha nekik is hasonlóképpen kellene cselekedniük. Nem fogadják el a próféta üzenetét, amely JHVH üzenete (6,10). Csak a katasztrófa után támad „egy szent mag”, akik majd megcselekedhetik mindazt, amit a korábbi nép elmulasztott megtenni, vagyis elfogadják JHVH szentségét. A fejezet biztosítja annak a lehetőségét, hogy ez a válasz valóban megszülethessen. A kérdés tehát az: Megteszik-e az új utódok azt, amit őseik elmulasztottak?

Fognak-e ők, a babiloni fogságot átélte, hazájukba visszatérni nemzedékek látni és hallani, érteni és megbánni? Világos, hogy a hatodik fejezet folytatásra vár.

Egy új kezdet

A hatodik fejezet exegézisét úgy tehetjük teljessé, ha megvizsgáljuk, hogy az 1–5. fejezet mi módon készíti elő a hatodik fejezethez vezető utat.²⁶ Egy alapos és mélyreható kutatás során mindenki számára nyilvánvalóvá válik, hogy nem egy semmitmondó bevezetőről van szó, amit csak úgy egész egyszerűen át lehet ugorrni mindenféle gyakorlati következmény nélkül. Épp ellenkezőleg, az 1–5. fejezet biztosítja az olvasóközönség számára azt az információt, ami feltétlenül elengedhetetlen a hatodik fejezet megértéséhez.

Kétféleképpen kezdhethünk hozzá a feladathoz. Egyrészt úgy, hogy megpróbáljuk közelebbi vizsgálat alá vetni azokat a tematikus szálakat, amelyek szorosan összekapcsolják egymással az 1–6. fejezet különböző részeit, mint például JHVH hogyan gondolkodott Izraelről, vagy Izrael JHVH-val szembeni elutasító magatartása, a bálványimádás, a társadalmi igazságosság hiánya, és így tovább. Másrészt a fejezeten belül összehasonlítjuk egymással a különböző irodalmi műfajokat. Megfigyelhető, hogy a hatodik fejezet nem tesz említést arról, hogy Ézsaiásnak miért kell megkeményítenie a népet. Azok a vádak, amik miatt Isten ezzel a szörnyű paranccsal bízta meg Ézsaiást, abból a szemszögből is megvizsgálhatók, hogy azok hogyan vonulnak végig az 1–5. fejezeten.

Egy alapos, minden részletre kiterjedő kutatómunka elvégzése után könnyebben áttekinthetjük a könyvön belüli szemantikus koncentrációkat, és megláthatjuk, hogy melyek azok a részek, amelyek számos lényeges kifejezést tartalmaznak. Ez a módszer segíthet meglátni, hogy a tematikus affinitás nem mindig harmonizál a szemantikus affinitással. Összehasonlíthatnánk például a tematikus kapcsolatokat Ézsaiásnak a „JHVH háza hegyen” látomása (2,1–5) és JHVH-nak a templomban való megjelenéséről szóló látomása (6. fejezet) között, de a szemantikus analízis csupán egy párhuzammal szolgál: ahogy a hegy „kimagaslik a halmok közül” (2,2), úgy bizony JHVH trónja is „magasra emelt” (נָּפַח – Niphal Part.).

Valamikor egy-egy szemantikus vizsgálat váratlan összefüggéseket tárhat fel egyes szövegrészek között, mint például az első és a hatodik fejezet között. A fontos szavak és a rokon értelmű kifejezések bizonyítják a kettő közötti erős megfelelést. A szemantikus analógiák mellett szembeötlő még az is, hogy JHVH háza épp oly fontos szerepet játszik az első fejezetben, mint a hatodikban. A hatodik fejezetben a הֵיכָל „templom” (6,1) és a בַּיִת „ház” (6,4) kifejezések, az első fejezetben pedig a הָעֵר „udvar” (1,12) szó található. Ez felveti azt a kérdést, hogy vajon az első fejezet miként járul hozzá a hatodik fejezet jobb megértéséhez?

Az Ézs 1,10–20 előrevetíti Ézsaiás JHVH-val kapcsolatos látomását, és az azt követő reakcióját a nép által: Jeruzsálem lakói megjelennek JHVH előtt a templom-

ban (1,12). Mivel a 10. versben „Sodoma vezetői”-ként van megszólítva a nép, ezért nyilvánvaló, hogy már kezdettől fogva istentelennek tartja viselkedésüket. Ők az igazság antitípusai, akik megjelennek JHVH színe előtt (Vö. Zsolt 15; 24). Ennél fogva lehetőségünk nyílik arra, hogy közelebbről megvizsgáljuk, hogyan viselkedik Ézsaiás akkor, amikor megjelenik JHVH színe előtt. Verbális szinten az 1,12 és a 6,1 közötti különbségek a legfigyelemre méltóbbak:

Ki kívánja töletek, hogy eljőjjetek, hogy megjelenjetelek előttem, és tapossátok udvaromat? (1,12)

כִּי תִבְאוּ לְרֹאוֹת פָּנַי מִיִּבְקֶשׁ זֶה
מִיִּדְכֶם רֹמֵם חֲצֵרִי:

Uzzijjá király halála évében láttam az Urat, amint egy trónon ült. Magasztos volt és felséges; palástja betöltötte a templomot. (6,1)

בְּשָׁנַת מוֹת הַמֶּלֶךְ עֻזִּי
וַאֲרָאָה אֶת־אֲדֹנָי יֹשֵׁב עַל־כִּסֵּא רֹם
וְנֶשֶׂא וְשׁוּלָיו מִלְּאִים אֶת־הַהֵיכָל:

Az első szöveg a népet okolja azért, mert magukhoz akarják ragadni a kezdeményezés jogát. Saját elhatározásukból akarnak megjelenni JHVH színe előtt. A szöveg tagadja, hogy JHVH kérte volna tőlük, hogy tegyék meg ezt a lépést. A második szöveg úgy írja le Ézsaiás JHVH-ról szóló látomását, mint amely egyszerűen úrrá lett Ézsaiáson. Az esemény különlegességét az adja, hogy a bevezető formula, melyek más próféták látomásaiban nagyon jól megfigyelhetők, itt elmarad.²⁷ Uzzijjá király halálának említésével (6,1) valóságos kontrasztot teremt a próféta Isten és az ember között. Arra emlékeztet, hogy JHVH, mint szuverén úr, folytonosan uralkodik magasra emelt trónjáról, miközben a földi királyok állandóan váltják egymást, megszületnek és meghalnak.²⁸ Azt mondhatjuk tehát, hogy Ézsaiás látomásának bevezetője teljes egészében JHVH-ról szól.

Abból a tiszteletteljes magatartásból, ahogy Ézsaiás a látomást fogadja, arra következtethetünk, hogy Ézsaiás nem volt felkészülve a látomásra. Az első reakciója nem az, hogy odafordul JHVH-hoz és imádkozni kezd, hanem épp ellenkezőleg, félelem fogja el, mert méltatlannak érzi magát JHVH-val szemben, és érzi a köztük levő óriási távolságot. Most, hogy méltatlansága szembetalálkozik JHVH szentségével, léte veszélybe kerül (6,5). A próféta nem világít rá azokra a személyes dolgaira, melyek okán méltán megérdemli a „tisztátalan” minősítést. Ézsaiás tisztátalannak tartja saját magát és népét, ami azt bizonyítja, hogy lelki szemeivel úgy látja magát, mint aki szintén tagja a bűnös Izraelnek. JHVH előtt nincs különbség a kevésbé és egészen méltatlan ember között. E tekintetben JHVH különbözik a jeruzsálemi uralkodóktól és bíraktól. JHVH hajdan olyan városnak tervezte Jeruzsálemet, ahol az igazság uralkodik, de ők olyan várossá tették, amelyben két társadalmi osztály foglalt helyet: azok, akiknek hasznuk származik az igazság elferdítéséből, és azok, akik alulmaradnak az igazsággal szemben (1,15–17 és 1,21–23).

Az istentelen Sodoma és Gomora városával való összehasonlítás (1,9 és 1,10) felveti azt a kérdést, hogy vajon

itt és most JHVH megment-e majd valakit a pusztulástól, amint annak idején Lóttal is tette (Gen 19,29). Bizonyára az Izraelen végrehajtott súlyos ítéletet nem lehet alábecsülni. A népet és Júda földjét egyaránt szörnyű isten-ítélet sújtotta, ahogy a síkság városait is. Ez világosan kitűnik a következő festői leírásból (1,7):

Országokat pusztaság,
városaitokat fölperzselték,
földeteket szemetek láttára
idegenek tarolták le,
pusztaság, mint ahol idegenek dúltak.²⁹

Az Ézs 1,16–17 szerint azonban a bűnbánathoz vezető út mégis nyitva marad:

Mossátok tisztára magatokat!
Vigyétek el szemem elől
gonosz tetteiteket!
Ne tegyetek többé rosszat,
tanuljatok meg jól cselekedni!
Törekedjetek igazságra,
térítsétek jó útra az erőszakoskodót!
Védjétek meg az árvák igazát,
képviseljétek az özvegy peres ügyét!

A fogság utáni redakció számlájára írható, hogy Ézsaiás könyvébe bekerült egy menekülési útvonal az istentelen Sodoma és Gomora városok analógiájára (1,4–9):

Ha a Seregek Ura nem hagyott volna
néhány menekültet,
olyanok lennénk, mint Sodoma,
Gomorához hasonlítanánk.³⁰

Ez a záró vers további magyarázatra szorul. Először is, Lót és családja nem tartozott Sodoma bűnös lakóinak nagy családjához, ami egészen nyilvánvaló az anyagok szavaiból (19,15b): „... hogy el ne pusztulj a város bűne miatt!” Aztán az Ézs 1,9 szerint Sion megmenekül a pusztulástól nem mintha neki ne lett volna része Izrael bűnében. Ez teljesen magától értetődő az 1,21 alapján: „Jaj, milyen parázna lett a hűséges város! Törvényességgel volt tele, igazság lakott benne”. Ehelyett, az 1,9 megmagyarázza, hogy miért különbözik Sion sorsa Sodoma sorsától. Mivel Sion múltja egészen más: annak idején szolidaritást vállalt JHVH-val. A teljes fejezet azt a szomorú ellentétet írja le, ami JHVH és népe között kialakult. A fejezetben világosan nyomon követhető, hogy JHVH milyennek alkotta meg Izraelt, ők pedig mivé lettek:

Fiaimat fölneveltem, fölmagasztaltam,
de ők elpártoltak tőlem!
Az ökör ismeri gazdáját,
a számár is urának jászlát,
de Izrael nem ismer,
népem nem ért meg engem (1,2–3).³¹

Erre nem látunk semmilyen analógiát Sodoma történetében. JHVH nem állt különös kapcsolatban a síkság városaival. Jeruzsálem és Sodoma annyiban hasonló, hogy mindkét városnak találkoznia kellett JHVH igazságának kérlelhetetlen követelésével. Jeruzsálem és ellentét indokolja azt a tényt, hogy JHVH közbelépni készül, és nem hagyja magára Siont. JHVH eltökélt a tekintetben, hogy helyreállítja a várost eredeti tisztaságában:

Ellened fordítom kezemet,
és kiolvasztom salakodat, mint a lúg,

eltávolítok belőled minden önt.

Megint olyan bírákat adok, mint régen,

és olyan tanácsadókat, mint kezdetben (1,25–26).

JHVH intézkedésének újszerűsége, amit Sionnal szemben gyakorolt, akkor válik csak igazán érthetővé, ha összehasonlítjuk JHVH-nak a Sodomában és Gomorában tett látogatás céljával:

Mivel már igen sok a jajkiáltás
Sodoma és Gomora miatt,
és vétküik igen súlyossá vált,
lemegyek, hogy megnézzem:
vajon csakugyan a hozzám eljutott
jajkiáltás szerint cselekedtek-e, vagy sem.

Tudni akarom (Gen 18,20–21).

Úgy tűnik, mintha a bírák egy körúton vennének részt, akik mindössze meg akarják erősíteni a vád jogosságát. JHVH a lerombolt városok életben maradt lakosait vonja felelősségre. Arról viszont nem beszél, hogy gonosz viselkedésüket illetőleg valamiféle pozitív változás következne be.

Végül, ha figyelembe vesszük, hogy a Sodomával és Gomorával történő összehasonlítást (1,10) az a kijelentés kíséri, hogy JHVH majd közbelép, mert helyre akarja állítani Sion igaz állapotát, akkor fel kell tennünk magunknak a következő kérdést: Hol lép közbe Isten Ézsaiás könyvében? Természetesen lehetséges, hogy JHVH nem csupán egy, hanem több alkalommal is közbelép.

A könyv jelenlegi felépítése azt sugallja, hogy Isten első nagyobb közbelépése a hatodik fejezetben következik be. Az elbeszélő párhuzamot von Jeruzsálem lakóinak konok engedetlensége és Sodoma lakóinak teljes romlottsága között. JHVH arra kéri Jeruzsálem fiait, hogy bűneik megvallása nélkül többé ne jelenjenek meg szent színe előtt a templomban. Ennek ellenére a hatodik fejezetben JHVH újabb találkozást kezdeményez népével a templomban, bár pillanatnyilag csak Ézsaiással. Maga a próféta nem szolgáltat különösebb okot Isten jelenlétének manifesztálódására, de mivel Ézsaiás felismerte és őszintén megvallotta saját maga és népe tisztátalanságát, ezért Isten kinyilvánítja önmagát előtte. Sion helyreállítása tehát azzal veszi kezdetét, hogy JHVH kijelenti magát Ézsaiásnak a templomban.

Összegzés

Most már csupán az a nem egyszerű feladat maradt hátra, hogy röviden megpróbáljuk összefoglalni Ézsaiás könyve 6. fejezetének két perspektíváját: egyrészt JHVH szentségének uralmát, amely betölti az egész földet (6,3); másrészt Izrael konokságának megmásíthatatlan ítéletét (6,9–13). Ha netán a két aspektus közül bármelyiket figyelmen kívül hagynánk, akkor egy hamis, torz képet kapnánk a 6. fejezetről. Az 1. és 6. fejezet között megfigyelt sokszoros szemantikus kapcsolatok segítségünkre szolgálnak a hatodik fejezet háttérének jobb megismeréséhez. Hogyan értelmezzük JHVH parancsát?

Az eddigiek alapján világos, hogy Ézsaiás látomása (6,1–7) nem csak előkészíti az ítéletet, hanem magában hordozza a próféta megtisztulását. A hatodik fejezet

alapján, illetve az első fejezet perspektívájából nézve az eseményeket, JHVH nem tud és nem is fog beletörődni „e nép” konokságába (6,10), korábban az „én népem” (1,3) keményszívűségébe. A vád (1,4) – miszerint „gonosz utódok, romlott fiak” – tényleg igaz lehet, melynek valódi okát keménységükben kell keresni (6,10). Ez egyértelműen kiderül a fa hasonlatból: „De úgy, ahogyan a csernek vagy a tölgynek kivágás után is megmarad a gyökere. Ez a gyökér lesz a szent mag!” (6,13).

A 6,13 alapos vizsgálata során két fontos exegetikai dolog tisztázódott:

(1) „A 13bβ a reménnyel biztat. Bár a 12–13abα versek semmi reményre nem adnak okot, de a 13bβ versnek éppen az a szerepe, hogy annak negatív tartalmát pozitívrá módosítsa”.³²

(2) „A cser és a tölgy képe jelenti a ’szent fa’ idejének társadalmát. A hallgatók között olyan kapcsolatok jönnek létre, amelyek teljes mértékben Ézsaiás fejtegetését támasztják alá, miszerint a pusztulás nem fogja megakadályozni az új élet megszületését”.³³

Ez a régóta áhított újjászületés azzal kezdődik, hogy Ézsaiás próféta pozitívan reagál JHVH kinyilatkoztatására. Tiszteletteljesen elfogadja JHVH szentégének uralmát az egész földön, és őszintén megvallja Isten előtt tisztátalanságát. Ily módon hozzájárul sorsunk alakulásához, éppen azzal, amivel JHVH az Ő népét vádolta. Az Úr támaszt egy új magot, amely Istennek engedelmességgel fog élni. Ez a remény nem egyfajta lelki optimizmusból ered, hanem JHVH szentségének alapszik.

Nagy Gábor

JEGYZETEK

- 1 YOUNG, E. J., *The Book of Isaiah, Vol. 1, Ch. I–XVIII.*, Grand Rapids, Michigan, William B. Eerdmans Publishing Company, 1965, 234.
- 2 BEUKEN, W. A. M., *The Manifestation of YHWH and the Commission of Isaiah: Isaiah 6 Read against the Background of Isaiah 1*, in: *Calvin Theological Journal, April 2004, Vol. 39, Num. 1.*, ed. Lyle D. Bierma, Grand Rapids, Calvin Theological Seminary, 2004, 74.; YOUNG, 234.
- 3 Továbbra is nyitott kérdés, hogy vajon az egyedülálló héber kifejezés מִי אֲנִי mit is jelent: „én Uram” vagy egyszerűen „az Úr”? Az „én Uram” jelentés helyessége azon az alapon védhető, hogy a 6. fejezetben ez a név kifejezi mind JHVH nagyságát, mind pedig Ézsaiás JHVH-val való különös kapcsolatát. (Vö. RÖSEL, M., *Adonaj-warum Gott 'Herr' genannt wird*, FAT 29, Tübingen, Mohr Siebeck, 2002, 91–93.). Az 1–5. fejezetben azonban sehol nem jelenik meg az Ézsaiás és JHVH közötti különös viszony. Mégis helyesebbnek tűnik, ha az „én Uram” jelentést fogadjuk el, de nem a 6,1 és a 6,8 miatt, hanem csakis a 6,11 végett. Itt ugyanis *vocativus*-ként szerepel, majd következik a prófétai komisszió.
- 4 A szeráfok dicsérték az Istent: „Szent, szent, szent a Seregek Ura...” (מִי אֲנִי קְדוֹשׁ קְדוֹשׁ קְדוֹשׁ יְהוָה). A „szent” szó háromszori ismétlése (trishagion) a jeruzsálemi kultusz liturgiájának alkotórésze volt. Az ismétlés, mint zsidó irodalmi módszer, a teljes isteni szentség hangsúlyozására szolgál. „Az angyalok állandóan énekelik a TERSANCTUS-t Isten jelenlétében (GEISLER, N., *Systematic Theology, Vol. 1., Introduction, Bible*, Minneapolis, Bethany House, 2002, 68). A keresztyének körében elterjedt az a vélemény, hogy a „szent” szó háromszori ismétlése Isten Szentháromságára utal. A héber szöveg kontextusában azonban ez helytelen értelmezésnek bizonyul, ugyanis a Szentháromság Isten fogalom nem volt ismert az ószövetség idején (Lásd MATHEW, J., *Isaiah Chapter 6 – The Holy God, The Penitent Man, The Through Commission*, NBST 652 – Hermeneutics, 18th March, 2006, 8.).
- 5 JHVH szentségének tisztasága mellett az emberi bűn tisztátalansága még nyilvánvalóbbá válik.

- 6 MOBERLY, R. W. L., *'Holy, Holy, Holy': Isaiah's Vision of God* in: *Holiness Past and Present*, ed. Stephen C. Barton, Edinburgh, T & T Clark, 2003, 128–29.
- 7 A héber szó נִפְלַא, amit általában „Elvesztem”-nek fordítanak, Nifal igetörzsben azt is jelenheti „Csendre kényszerítettem”. Ebből kifolyólag az 5. v a következőképpen is értelmezhető: „Jaj nekem! Csendre kényszerítettem, mert tisztátalan ajkú vagyok” (Vö. KAISER, O., *Isaiah 1–12, A Commentary*, 2nd ed., Philadelphia, The Westminster Press, 1983, 128). Kálvin is a héber szöveg כִּי־נִפְלַאֲתִי szavait így adja vissza: *vae mihi, quia in silentium redactus sum* (TÓTH, L., *Kálvin János magyarázata Ézsaiás elhívási látomásáról in: Kálvin és a Kálvinizmus*, Debrecen, Kiadja Debrecen Szabad Királyi Város és a Tiszántúli Református Egyházkerület Könyvnyomda Vállalata, 1936, 73.).
- 8 Ézsaiás ajka tisztátalan volt, ami azt jelenti, hogy maga az egész ember tisztátalan volt. Először tehát meg kell tisztulnia ahhoz, hogy dicsérhesse Istent. (YOUNG, 248.; KAISER, 128–29.; KARASSON, D., *Ézsaiás könyvének magyarázata*, 644. in: *Jubileumi Kommentár: A Szentírás Magyarázata*, szerk. Zsinati Bizottság, Budapest, Kiadja a Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, 1986.).
- 9 LÁSD BEUKEN, 75; YOUNG, 257.
- 10 BEUKEN, 75.
- 11 Az a tény, hogy a „mag” itt a vetőmagot jelzi, semmit nem von le a szemantikus mező nyilvánvaló értékéből (Vö. Lev 20,2,4; Deut 30,19).
- 12 Lásd 2Krn 26,18,21.
- 13 MOBERLY, 124–125.
- 14 Sokan talán „az Úr, a Seregek Ura” (יְהוָה צְבָאוֹת) nevet várnák itt, amely egyedi Protoézsaiásnál (Ézs 1,24; 3,1; 10,16.33; 19,4). Hiányának redakció-történeti okai lehetnek, de a végső szövegforma egyenesen alátámasztja a két megállapítás komplementaritását (Lásd BEUKEN, 75.).
- 15 BEUKEN, 75; Ebben a két kifejezésben – „a Király” és „a Seregek Ura” – az a gondolat kapcsolódik össze, hogy Isten a szövetség Istene, a teokrácia Királya, valamint az a tény, hogy Ő a Teremtő, az élő és igaz Isten (YOUNG, 249.).
- 16 A „dicsőség” (כְּבוֹד) az isteni kinyilatkoztatásra utaló kifejezés, mely fény, tűz és vihar kíséretében manifestálódik (Ézs 1,4–28). Az Izraellel kötött szövetség idején Mózes is megtapasztalta Isten dicsőségét a Sínai-hegyen (Ex 24,16–17), annak ellenére, hogy az izraeliek szemében emésztő tűznek tűnt JHVH dicsősége. A dicsőség Isten történelemben és természetben való manifestációját fejezi ki, lásd KERESZTYÉN BIBLIAI LEXIKON I., *Dicsőség*, 282–283; CZEGLÉDY–HAMAR–KÁLLAY, *Bibliai Lexikon I., Dicsőség*, 217–219.
- 17 MOBERLY, 126.
- 18 Vö. Zsolt 6,4; Zsolt 93,4; Zak 1,12. Kittel – Hitziget követve – úgy gondolja, hogy Ézsaiás kérdése a következő: Meddig kell folytatni ezt a prédikációt (Verstockungspredigt)? A kifejezés megfelel az akkád könyörgések *adi mati*-jának. Engell szerint a kifejezés egy ún. technikai szakkifejezés, mely a panaszzsoltárok frazeológiai alapjából származik (Lásd YOUNG, 261.) Kittel valószínűleg félreérthette Ézsaiást, hiszen a próféta valójában nem arra kérdez rá Istennél, hogy mennyi ideig kell majd prédikálnia, hanem arra, hogy a nép mennyi ideig fogja megkeményíteni a szívét? Mikor kezdődik majd el a kegyelem időszaka? (Vö. YOUNG, 262; KAISER, 132; KARASSON, D., *Ézsaiás könyvének magyarázata in: JUBILEUMI KOMMENTÁR, A SZENTÍRÁS MAGYARÁZATA*, Budapest, Kiadja a Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, 1986, 645.).
- 19 KUSTÁR, Z., *A szívék megkeményítésének parancsa Ézsaiás próféta megbízásában és Protoézsaiás könyvében*, Református Egyház, 1997/10, 223.
- 20 Ugyanaz a héber יָשַׁב ige fordul elő a 6,1-ben, ahol Ézsaiás látta az Urat a trónon „ülni” (יָשַׁב עַל־כִּסֵּא). (Vö. יָשַׁב עַל־כִּסֵּא).
- 21 A Vulgata az עֲשֵׂרִיָּה szót *decimatio* (megtizedelés) értelemben fordítja. Kálvin ezzel szemben *decima pars*-nak, tizedrésznek fordítja, bár úgy véli, hogy ennek az értelemmel inkább az עֲשֵׂרִיָּה felelne meg (TÓTH, 77). Kálvin helyesen döntött, amikor az עֲשֵׂרִיָּה héber kifejezést inkább tizedrésznek fordította, lásd MARTI, K., *Das Buch Jesaja*, Tübingen, Verlag Von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1900, 68; RIDDERBOS, J., *Jesaja Korte Verklaring Der Heilige Schrift*, Kampen, J. H. Kok N. V., 1952, 56.
- 22 BROWN, F., DRIVER, S., BRIGGS, C., *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*, Peabody, Massachusetts, Hendrickson Publishers, Inc., 2003, 129.
- 23 MOBERLY, 130–32.
- 24 A „tisztátalan” (טָמֵא) és a „szent” (קָדֵשׁ) ellentétes szópár, lásd Lev 10,10; 11,44; 20,3; 22,4,6; 2Krn 36,14; Zsolt 79,1; Ézs 35,8; 52,1;

- Ezék 22,26; 43,7–8; 44,23. Lásd KERESZTYÉN BIBLIAI LEXIKON II., *Tisztátalan*, 613–614.
- ²⁵ Ez a mondat hiányzik a LXX-ből. Egyes tudósok úgy gondolják, hogy ez a sor egy későbbi betoldás eredménye. Azok, akik így gondolják ezt, gyakran ki is hagyják az utolsó mondatot a szövegből. Erről a vitáról sommás összefoglalást nyújt CHILDS, B. S., *Isaiah: A Commentary*, Louisville, Westminster, 2001, 58.
- ²⁶ Ehhez lásd KUSTÁR, 223–224.
- ²⁷ Vö. Jer 1,11: Majd így szólt hozzám az Úr igéje: 'Mit látsz Jeremiás?'; Ez 1,1: Amikor én a fogságban élő nép között voltam a Kebár folyó mellett, megnyílt az ég, és isteni látomásokat láttam; Ám 7,1,4,7; 8,1: Ezt mutatta nekem látomásban az én Uram, az Úr.
- ²⁸ SZABÓ, F., *Szentháromság ünnepe utáni 5. vasárnap – Ézs 6,1–8 (9–13)* in: Az Ószövetség a szószéken II., <http://teol.lutheran.hu/tanszek/hebrew/>, 2009.03.18.
- ²⁹ Vö. Gen 19,24–29.
- ³⁰ Ehhez lásd BARTH, H., *Die Jesaja-Worte in der Josiazeit*, WMANT 48, Neukirchen-Vluyn, 1977, 217–220; KUSTÁR, 224; CLEMENTS, R. E., *The New Century Bible Commentary Isaiah 1–39*, Grand Rapids, WM. B. Eerdmans Publ. Co., London, Marshall, Morgan & Scott Publ. Ltd., 30–31.
- ³¹ Vö. 1,21–23
- ³² NIELSEN, K., *There is Hope for a Tree: The Tree as Metaphor in Isaiah*, JSOT Supplement Series 65, Sheffield, JSOT Press, 1989, 147; Vö. KUSTÁR, 223.
- ³³ NIELSEN, 158.

Isten elveszett háza

Jeruzsálem vaskori temploma

Sok rom megragadja az ember fantáziáját. Egy-egy valószínűtlen szírtén épült vár vagy erdő mélyén megbújó kolostor maradványai közt különleges érzés keríti hatalmába a látogatót. De mi a helyzet akkor, ha a romnak sem maradt nyoma? Ha csak olvasunk egy hajdanvolt dicsőséges épületről és annak környezetéről? Salamon templomának, a bibliai kronológia mai állása szerint a tizedik században épült „első” szentélynek (nem számítva esetleges előfutárait) nincsenek meg egykori felszerelési tárgyai, díszei, nem maradtak fenn kövei – még körvonalai sem. Bármennyire is meglepő, vagy esetleg kellemetlen a bibliaolvasó, Biblián tájékozódó keresztyén ember számára, de ilyen összefüggésben a történeti kutatás csak azt állapíthatja meg, hogy az épületnek irodalmi lecsapódása van, építészeti-régészeti nyoma azonban nincs. A ház: elveszett.

We do not have any direct archaeological evidence of Solomon's temple. The possible Bronze Age predecessors of the building are also unattested. In the meantime in the Southern Levant some excavated Iron Age Temple buildings show similar features to the Biblical description of the house of the Lord. In the paper we evaluate the relevant Biblical texts and the cultic buildings of Tell Ta'yinat, 'Ain Dara, Tel Moza and Tel Arad. On the basis of the available data we can state that although the Iron Age Temple of Jerusalem is lost from our sights, but its described architectural features are physically well attested in the region.

A második épület

Áttekintésünket a fellelhetőség, régészeti nyomok diktálta logika miatt célszerűbb a templom utolsó korszakára vetett pillantással kezdeni. Az idősebb Plinius szerint az első századi Jeruzsálem a keleti vidék leghíresebb városa volt,¹ és az ekkor itt magasodó templomot, mely nem élhette túl a véres zsidó háborút, joggal tekintjük az első századi judaizmus spirituális központjának. Ez egy ezeréves történet vége, a kora római korban, elsősorban a Nagy Heródes nevével fémjelzett (bár csak évtizedekkel halála után befejeződő) építkezéseknek köszönhetően alakult ki az épületegyüttes végső formájában.² Erről a periódusról Palesztina vonatkozásában bőven rendelkezünk adatokkal, leírásokkal, régészeti leletekkel.³ Ha innen, a történet vége felől közelítünk a kezdetekhez, a múlt felé haladva egyre inkább sötétben tapogatózunk.

Heródes hosszú uralkodása alatt (Kr. e. 37–4) már-már mániákusan építkezett, erődítményeket, palotákat, városokat alakíttatott át, vagy emelt a semmiből (Heródium, Maszada, Cézarea, a jerikói paloták stb.). Zsidó szem-

mel ezek közül a legfontosabb a templom átépítése volt. A megelőző hellén-makkabeus-hasmóneus időszak, vagyis a Heródeshez kapcsolódó átépítések előtti kor épületegyütteséről lényegesen kevesebbet tudunk, a vonatkozó szövegek gyakran nem az épületről, hanem annak szerepéről szólnak. Az ebben az időszakban kialakult vallási csoportok, szekták megfogalmaztak kritikát a templomban folyó gyakorlatok, illetve a papság viselkedése miatt, de elismerték a hely szentségét.⁴

Ha újabb lépést teszünk visszafelé, a perzsa kor viszonyait illetően már szinte teljes a tanácstalanságunk, Jeruzsálemben az erre az időszakra datálható lelet minimális, ezek az Ófel és a Dávid városa térségéből kerültek elő.⁵ Az nyilvánvalónak látszik az írott forrásanyagból, hogy a Kr. e. 6. század utolsó negyedében megtörtént a babilóni seregek által elpusztított templom újjáépítése, a fogság utáni bibliai irodalom több könyve őriz fontos adatokat erre vonatkozóan. Ezsdrás részletesen tárgyalja az építkezést, és bár Nehémiás a városra koncentrál, ő is említést tesz szakrális eseményekről. A próféták közül a kortárs Zakariást és Haggeust tartjuk számon a templomépítés támogató-

jaként,⁶ a későbbi Malakiás könyve pedig a már kialakult kultuszi rendben felbukkanó visszasságokat kritizálja.

Az első szentély: Salamon temploma

Előzmények

A bibliai beszámoló Izrael államfejlődéséhez, a király-ság Kr. e. 10. században kialakuló intézményrendszeréhez kapcsolja a templom felépítését. A szöveg szerint a sikeres államszervező király, a Jeruzsálemet elfoglaló Dávid szándéka volt az építkezés: „Amikor a király már a palotájában lakott, és az Úr mindenfelől nyugalmat adott neki ellenségeitől, ezt mondta a király ... én cédruspalotában lakom, az Isten ládája pedig sátorlapok között” (2Sám 7,2). A vers Dávid palotájáról szóló része egyértelműen túlzásnak tűnik, a Kr. e. 10. század hajnalán Jeruzsálem meglehetősen szegényes település volt,⁷ a város fellendülése két évszázaddal későbbre tehető;⁸ a kontextus azonban jól érzékelteti, hogy a templomépítés az állam intézményrendszerének megszervezésébe illeszkedő lépésnek tekintendő. Sámuel második könyvének első egysége, az első tíz fejezet minden költőisége és teológiai elfogultsága mellett is leképzi az eseménysort: az ellenfelek és riválisok kiiktatása után Dávidnak sikerült elismertetni hatalmát (1–4. fejezet), majd birtokba vette fővárosát (5. fejezet). Jeruzsálem elfoglalása után az állam Istenének szimbóluma, a szent láda („az Isten ládája, amelyet a rajta lévő kerubokon ülő Seregek Urának a nevére neveztek el”, 2Sám 6,2) is a városba került. A folytatásban (8–10. fejezet) a hatalom megszilárdításának néhány további eleme kerül elő, így a győzelmek, valamint a legyőzött Saul családjára vonatkozó intézkedések felsorolása.

2Sám 1–7 szövege tehát alapvetően sikertörténetként kezeli Dávid lépéseit, viszont aláhúzza, hogy a templomépítés nem Dávid érdeme volt: 2Sám 7 túláradoan, de világosan azt rögzíti, hogy Dávid nem építhette fel az Úr házát, ez a feladat fiára, Salamonra hárult. A bibliai elbeszélések Dávid előkészítő szerepét idővel jelentősen felértékeltek. Sámuel második könyvében (24,16–25) ez a szándék kinyilvánítására, valamint az alkalmas építési terület megvásárlására, és ott egy oltár felállítására korlátozódik. Ezzel szemben a Krónikák első könyve (22–26. fejezet) arról beszél, hogy Dávid építőanyagot szerzett be, követ fejtetett, cédrusfákat szállíttatott a városba, valamint hihetetlen mennyiségű kincset halmozott fel az ügy érdekében („százezer talentum aranyat, egymillió talentum ezüstöt, a rezet és vasat már meg sem lehet mérni, olyan sok van...” 1Krón 22,14). Ezen túl előkészítette a kultusz folytatásában majd egyszer meghatározó szereplők beosztását is, a papoktól az énekeseken át egészen a kapuőrökig. Paradox módon ez a túlzó anyag a lényegyet erősíti: nem Dávid érdeme volt az építkezés.

Néhány utalásunk van csak arra vonatkozóan, hogy Dávid alatt milyennek kell elképzelnünk a kultuszt, Sámuel második könyve is sátorzentélyről szól (6,17), de egy ellentmondásos alkalommal arról beszél, hogy a nehéz helyzetű király az Úr házába ment (12,20). Ez utóbbi megjegyzés kétféleképp értelmezhető. Egyrészt utalhat

a vers arra, hogy Dávid korában már állt Jeruzsálemben egy YHWH szentély, ez egy korábbi jebúsi templom lehetett, mely átalakítás után nyerhetett új funkciót. A deuteronomista redakció gondosan eltávolított minden erre vonatkozó utalást, a templomot új, salamoni épületnek akarta beállítani – ez az egy referencia viszont valamiképp elkerülte a redaktorok figyelmét. A másik variáció talán közelebb áll az igazsághoz, ez a vélemény a versben anakronisztikus megjegyzést lát; valóban nehezen lenne megmagyarázható, hogy a hagyományból miképp, és legfőképp miért tüntették volna el mesterségesen annak emlékét, hogy Dávid templomépítő király (is) volt.⁹

A város gazdag, legalább a középső bronzkorig visszavezető hagyományokkal rendelkezett, és feltételezhető, hogy templom(ok) is álltak itt a bronzkorban,¹⁰ ezeknek azonban régészeti nyoma nincs. Magán a Templom-hegyen a jelenleg ott található muszlim szent helyek miatt egyáltalán nem zajlottak feltárások, a hegy közvetlen térségében azonban igen, ezek viszont a templomépítés megértéséhez nem vittek közelebb. Így kénytelenek vagyunk a szövegekbe kapaszkodni. 2Sám 24 szól a templom helyének kiválasztásáról – helyesebben kijelöléséről. Számos kutató helyezkedik arra az álláspontra, hogy a salamoni építkezés egy korábbi templomépület átépítése volt, azonban 2Sám 24 szövege ezzel a lehetőséggel számolva is fontos: ha itt korábban templom állt, akkor a helynek még inkább szüksége volt legitimációra.¹¹ Mások azt emelik ki, hogy a szövegek nem beszélnek korábbi épületről a salamoni templom helyén,¹² viszont a legfontosabb szempont mégis az, hogy a Templom-hegyen az ásatások lehetetlenek, ezért a területről régészeti alapon semmit nem tudunk bizonyítani. A vallásfenomenológia egyik alaptétele, hogy a tér nem homogén, és a szent helyeket nem ember választja, hanem hierofánia jelöli ki. Az ember csak rátalálhat a szent helyre, felismerheti egy pont szakralitását.¹³ Jeruzsálem esetében sem történhetett ez másként, egy népszámlálást követő csapás megszűnése volt az a teofánia, mely egyértelművé tette, hogy melyik helyen kell felépíteni a templomot (2Sám 24,16–18).

Jeruzsálem kiválasztása a templomépítés helyeként ugyanakkor nemcsak vallási, hanem politikai motivációk által vezérelt lépés is volt. Az ország területén voltak más, ősbibb legitimizációval rendelkező szakrális helyek is (pl. Bétel, egyébként a város közvetlen közelében). A későbbi bibliai irodalomban tetten érhető igyekezet ennek a problémának a feloldása azzal, hogy az izraeliták őseihez kapcsolódó szakrális aktust helyeznek ide. Ábrahám 1Móz 22 szerint engedelmséggben odáig ment, hogy kész volt megkötni a fiát, Izsákot oltárra emelni. A történet vége ismert, az áldozat végül egy szarvánál a bokorban felakadt kos lett. Ez a nagy ívű jelenet Mórijjá földjén ment végbe, 2Krón 3,1 pedig a templomépítés helyét így írja le: „Azután elkezdte építeni Salamon az Úr házát Jeruzsálemben, a Mórijjá-hegyen, ahol az Úr megjelent apjának, Dávidnak.” A helymeghatározás első fele tehát Ábrahám engedelmségét (Izsák megkötnését), a második része pedig a Dávid népszámlálását követő isteni ítéletet (1Krón 21) kapcsolja a helyhez. Az efféle teológiai elaborációkat kevésbé, illetve más szempontok szerint alkalmazó Deuteronomista Történeti Mű hagyományában

a Mórija és a Templom-hegy összekapcsolása egyáltalán nem jelenik meg. Ez viszont a lényegen mit sem változtat: a templomnak köszönhetően a főváros nem egyszerűen Dávid hódítása volt, hanem szakrális központ, YHWH ugyanúgy itt regnált, mint a mindenkori király.¹⁴ A bibliai szövegek felől nézve a dinasztia és a fővárost, azon belül a templom helyét YHWH választotta ki.

Az épület

Salamon templomának a romjai sincsenek meg. Ha csak ezt a tőmondatot látjuk magunk előtt, természetes módon vetődik fel a bevezetőben burkoltan már megfogalmazott kérdés: létezett egyáltalán? Nem a bibliai író fantáziája teremtette, visszavetítve a távoli múltba azt a templomot, amit ő a fogság után élve látott maga előtt? Nyugodtan kijelenthetjük, hogy ennek a valószínűsége rendkívül csekély. Ha a bibliai hagyományt egyáltalán nem vesszük figyelembe, akkor is kijelenthető: az ókori világban templom nélkül elképzelhetetlen egy királyi székhely,¹⁵ márpedig a biblián kívüli források is egyértelművé teszik, hogy Jeruzsálem a Dávid-házi uralkodók városa, Szin-ahhé-eriba, a bibliai Szanhérib (2Kir 18,13) hadjáratát követően (Kr. e. 701) felirátán Jeruzsálemtól Ezékiás királyi városaként beszél.¹⁶ Ez közvetve igazolja, hogy a nyolcadik század végén itt templomnak kellett állni. Más kérdés a templom helye (itt kénytelenek vagyunk elfogadni a hagyományosan templomtérként, Templom-hegyként ismert területet) és elrendezése. Az, hogy milyennek épült a templom, milyen volt díszítettsége, a konkrét régészeti maradványok hiányában csak hipotetikusán határozható meg. Hipotézisünk régészeti párhuzamokon és az irodalmi hagyományon (bibliai szövegeken) alapul: az épület rekonstrukcióját a leírások és a ténylegesen feltárt szíria-palesztinai templomépületek jellegzetességeinek (elrendezés, dekorációs elemek) összevetésével kísérhetjük meg. Érdemes felidézni néhány szemünk előtt lévő rom példáját, nem feledve, hogy a bibliai hagyomány szerint Salamon a tíruszi Hírámmal kötött szerződés keretén belül fogott hozzá az építkezéshez (1Kir 5,15–32). Talán nem meglepő: a bibliai leírásra leginkább emlékeztető épületmaradványokat Észak-Szíriában találjuk.

A Bibliában szereplő részletes leírások közül kettő Salamon épületével foglalkozik (1Kir 6–7, 2Kron 3–4), a harmadik pedig egy próféta látomás a szentély pusztulását követő korból, az újjáépítendő templomról szól (Ez 40–43). Ezek alapján egy egyszerű, téglalap alaprajzú épület képe bontakozik ki előttünk, melynek bejárata az egyik keskeny oldalon helyezkedett el. A belső tér hármass felosztású a leírásokban, egy előcsarnokból a központi térbe, onnan a szentek szentjébe juthatott az a néhány kiváltságos, aki beléphetett ide. A templomtérben zajlottak a kultusz egyes eseményei (füstölögtetés, szent kenyerek kihelyezése, stb.); a szentek szentje a már említett szent láda elhelyezésére szolgált. A templom méreteit könyvekben adja meg a szöveg, 7:2:3 arányban, körülbelül 35 méter hosszú, 10 méter széles, és 15 méter magas lehetett.¹⁷ A templom előtt két oszlop állt, a szö-

vegek oldalkamrákról, gazdag díszítésről és felszerelési tárgyak sokaságáról is beszélnek. Terminológiai tekintetben egyértelmű, hogy a Palesztinából ismert kultikus helyek közül ez az épület teljes joggal nevezhető templomnak. Ez a meghatározás elsősorban a funkciót jelöli, a templom az istenség háza az ókori Keleten.¹⁸ A jeruzsálemi templom esetében is tetten érhető ez a szerep, a Salamonnak tulajdonított templomszentelési imádság egyik fő kérdése Isten földi jelenvalósága (1Kir 8,27), de erre a kérdésre még visszatérünk.

Tell Ta'yinat 1930-as években feltárt palotájának térségében egy, a leíráshoz nagyon hasonló épület került elő. Ez a templom is téglalap alakú, a bejárata a keskeny oldalon helyezkedik el (a *longroom* típusba tartozik ez is), és az előcsarnokon kívül itt is két oszlop állt. A teret a központi csarnok uralja, melyhez leghátul egy harmadik terem kapcsolódik. Ez megfelel a bibliai előcsarnok – szentély – szentek szentje elrendezésnek, a belső arányokban van eltérés: a bibliai szöveg a salomoni templom szélességét húsz könyökben adja meg, az egymásból nyíló helyiségek hosszát tíz, negyven és húsz könyökre teszi, tehát keskeny előcsarnokról, hosszú szentélyről és szabályos négyzet alapú szentek szentjéről szól. Tell Ta'yinat esetében az előcsarnok lényegesen hosszabb, és a belső szoba egy keskeny fülke csupán. Ez az épület a Kr. e. 9–8. századra datálható.¹⁹

'Ain Dara temploma a mai Aleppótól északnyugatra, a török határ mentén helyezkedik el. Az építkezés több fázisban valósult meg a 13–10. század közötti időszakban,²⁰ ezt követően további oldalkamrák építésére került sor.²¹ Az akropoliszon elhelyezkedő épület széles lépcsőkön át volt megközelíthető. Két oszlop között elhaladva lehetett a széles előcsarnokba jutni, ennek mérete 15,5 x 6 méter, arányaiban ez hasonló a 20 x 10 könyök méretű jeruzsálemi párjához. A következő helyiség méreteinél a párhuzam már nem áll fenn, de a tér osztása azonos. Az előcsarnokon áthaladva következik a tulajdonképpeni templomtér, e tér hátsó részének a szintjét megemelték, így jött létre a harmadik helyiség. Megjegyzendő, hogy 'Ain Darához hasonlóan a jeruzsálemi templom esetében a szentek szentjének leválasztása deszkafal és a padlószint megemelésének segítségével történt. 1Kir 6 a következőt írja: (1) „*épített a templom végétől húsz könyöknnyire deszkafalat cédrusfából, a padlótól a mennyezetig, ezen belül építette a legszentebb részt, a szentek szentjét*” (16. v.); (2) a szentek szentje húsz könyök széles és magas kocka volt (20. v.); (3) az épület méretei: húsz könyök széles, harminc könyök magas (2. v.). A húsz könyök széles épületbe beépítettek egy azonos szélességű kockát, ami azonban tíz könyökkel alacsonyabb a rendelkezésre álló belső tér magasságánál – nyilvánvaló, hogy a szerző szemei előtt megemelt padlószintű szentek szentje áll.

Az 'Ain Dara templom igazi különlegessége, hogy a romok bazaltba vésett dekoratív elemek sorát őrizték meg. Ezek közül különösen fontosak a bejáratot őrző kerubok, emberarcú, oroszlántestű lények; de a leginkább egyedülálló a templom küszöbeire vésett méteres (97 x 31 cm)²² lábnyomok sora. A bejáratnál egymás mellett található a jobb és a bal lábnyom, rögtön ezután a bal, majd az előcsarnok és a templomtér közötti küszöbön

egy jobb lábnyom látható. Mintha építészetileg ebben az istenség bevonulása nyerne kifejezést – az Ószövetség valamennyi templomleírása azzal ér véget, hogy YHWH elfoglalja helyét, birtokba veszi az épületet (1Kir 8,10–11; 2Krón 5,13–14; Ez 43,4).²³

Ez a két épület évtizedek óta ismert, ezek mellett azonban említést kell tenni egy izraeli leletmentés során előkerült további telepről, Tel Mozáról is. Itt, Dávid városától mindössze hét kilométerre északnyugatra egy útépités miatt 1993-ban folytattak feltárást, majd 2012–2013-ban rövid időre visszatért a területre a régészeti hatóság. Tel Mozát királyi birtokként határozhatjuk meg, ahol jelentős mennyiségű gabonát raktároztak.²⁴ Az utolsó feltárások során egy korábban is ismert épület (Building 500 jelzetű) térségéből kultuszi tárgyak kerültek elő, majd egy *longroom* templomépület körvonalai bontakoztak ki. Az előcsarnok után elhelyezkedő szentély és a szentek szentjének megfelelő harmadik egység elválasztását a padlószintek változása jelzi. Az épület előtt egy nagyméretű oltár állt, a réteget a Kr. e. 10–9. század fordulójára datálták.²⁵ A feltárást csak részleges lehetett, és annak befejezése után a területet a munkagépek vették birtokba: a templom helyére egy útépitéshez kapcsolódó híd pillére került. Így további ásatásokra lehetőség nincs.²⁶

Végezetül egy lehetséges párhuzam délről. Tel Arad erődje Júda déli határvádelmét szolgálta, az épületegyüttesen belül egy templomépület is helyet kapott. Az erőd több évszázadon keresztül használatban volt, de az egyes rétegek datálása tekintetében máig vannak bizonytalanságok.²⁷ Yohanan Aharoni, a feltárást vezetője az első aradi (XI. réteg) és a salamoni templomot kortárs épületnek tekintette.²⁸ Az elmúlt évtizedekben megjelent az a nézet, mely a Tel Arad-i templom alapítását későbbre, a Kr. e. 9. századra tette, de ez a régészeti vita a jeruzsálemi templom szempontjából mellékesnek tekinthető. A Tel Arad-i templom gyakorlatilag végigkísérte a királyok korát, a vaskor végén először a templomhoz tartozó oltár (VIII. réteg), majd a templomépület használata is megszűnt (VI. réteg). Ezt a kutatók jelentős része a bibliai reformer-királyoknak, Ezékiásnak és Jósiasnak tulajdonította, ezt a nézetet ma azonban többen vitatják.²⁹

A telep tárgyunk szempontjából fontos fázisai az eredetileg javasolt rendszerben:

VIII. réteg = a Kr. e. 8. század vége, tehát az oltár elpusztítása Ezékiáshoz kapcsolható;

VII. réteg = 7. század, Jósias kora, amikor az alternatív vélemények szerint a templom (ismét) használatban volt;

VI. réteg = 6. század eleje, a babilóni seregek okozta pusztulás.

Az aradi templomtér egy széles helyiségből, valamint egy, a bejáratnál szemben elhelyezkedő fülkéből állt. A fülkébe két szent állókő, maccébá került, ezekkel szemben, a helyiség bejáratánál két gondosan faragott oltárt helyeztek el. A helyiség előtti tér funkcióját tekintve sincs egyetértés a kutatásban: van, aki ezt zárt térként, egy kapcsolódó helyiséggént³⁰ értelmezi, míg a korábbi publikációk ezt egyértelműen nyitott térként határozták meg, ahol egy nagyméretű oltár állt.³¹ A vaskori Izrael-

ben Tel Arad temploma az egyetlen olyan feltárt épület, melyet minden meghatározó kutató hajlandó a templom kategóriába sorolni³² (bár ez a megállapítás idővel, a Tel Moza épület feltárása kapcsán a jövőben várható viták után talán már nem lesz tartható). Egyéb szent helyek tekintetében a kép színes: kultuszi kamrák, szabadtéri áldozóhelyek, oltárok, szakrális fülkék, kultikus tárgyak sokaságát őrző barlangok egyaránt előkerültek.³³

Pótolhatatlan?

Mire következtethetünk mindezek alapján? A jelek szerint nyugodtan kijelenthetjük, hogy a bibliai beszámolóban szereplő leírás elemei alapján nem valószínű, hogy az elveszett ház említésekor egy kitalált személy sosemvolt épületére kellene gondolnunk.³⁴ A szöveg egy háromosztatú, hosszú épületről beszél, ez az elrendezés Szíriában és Palesztinában is ismert volt a vaskorban. Arad épülete esetén az előcsarnok megítélése nem egységes, de Tell Ta'yinat és 'Ain Dara esetében az elrendezés világos. Tel Moza minden bizonnyal komoly vitákat fog kiváltani a közeljövőben.

Salamon templomával kapcsolatban rengeteg a kérdés. Vannak kutatók, akik szerint 1Kir 6–7 leírása egy tényleges templomról szól, csakhogy ez nem a tizedik században, hanem közvetlenül a hatodik századi összeomlás előtt állt.³⁵ Napjaink kutatásai segítenek világosabban látni a templom funkcióját, egyre több tanulmány foglalkozik Jeruzsálem térségének gazdaságával és népességével is³⁶ – ezek a templom fenntartásához kapcsolódó kérdéseket is tisztázhatnak. Most nem érintettük a templom történetének nagy reformjait, és nem foglalkoztunk a Sion-teológiával sem.

Az biztos, hogy a Kr. e. 6. század első éveiben babilóni seregek igázták le Júdát. Elkezdődött a nagy fogság ideje, a templom a lángok martaléka lett,³⁷ majd évtizedek teltek el, míg a perzsa korban megkezdődhetett a második szentély története. Lassan, késlekedve és vitáktól övezetten új alapot vetettek. Ezsdrás–Nehémiás könyveiből, de még inkább Haggeus és Zakariás prófétai anyagából ismerjük a közösség életének belső feszültségeit, melyek a város- és templomépítés ügyét kísérték, de a legfontosabb, Izrael megelevenedése és új identitásának megszületése végben ment, és a közösséggel együtt a templom is újjászületett. Ez az épület méretben és vonzerőben egyaránt túlmutatott a salamoni szentélyen, mégis másodikként tekintett rá a kollektív emlékezet. Ugyanakkor teológiai kérdések is megválaszolásra szorultak: vajon elmúlt-e már Isten haragja?³⁸ Szabad-e, egyáltalán lehetséges-e templomot építeni a királyság helyreállítása nélkül?³⁹ Idővel pozitív válasz született ezekre a dilemmákra, azonban a fogság utáni első egy-két évtizedben még nem létezett megfelelő, az egyéni boldogulás keretein túlmutató jövőképet közvetíteni képes írnokokból, tisztviselőkkel álló réteg Jeruzsálemben, de idővel rendeződtek a viszonyok.⁴⁰ Néhány papra és prófétára tekintünk olyan személyiségként, akik el tudták fogadni, hogy a templom a királyi palota nélkül is hordoz értelmet Izrael számára. Ez alapozta meg Izrael új önmeghatározását: a templomon kívül nem lé-

tezett hasonlóan erőteljes egységesítő tényező Izrael számára,⁴¹ aminek köszönhetően a második templom Izrael vallásában kozmikus középponttá (axis mundi) lett.⁴² A visszatérők életképes közösséggé szervezése mellett szükség volt a templomi kultusz viszonyainak rendezésére, új szerepekkel történő felruházására is a gazdasági élet és a közigazgatás területén.⁴³ Ezek a kérdések azonban túlmutatnak jelen írásunk keretein.

Hodossy-Takács Előd

BIBLIOGRÁFIA

- AHARONI, Y. 1982. *The Archaeology of the Land of Israel*. Westminster Press. Philadelphia.
- AHLSTRÖM, G.W. 1993. *The History of Ancient Palestine from the Palaeolithic Period to Alexander's Conquest*. Fortress Press. Minneapolis.
- ASSAF, A. A. 1997. „'Ain Dara”: Meyers, E. M. (szerk.): *The Oxford Encyclopedia of Archaeology in the Ancient Near East*. Oxford – New York. Vol. 1. 33–35.
- BAHAT, D. 1997. „Jerusalem”: Meyers, E. M. (szerk.): *The Oxford Encyclopedia of Archaeology in the Ancient Near East*. Oxford – New York. Vol. 3. 224–238.
- BEN ZVI, Ehud – EDELMAN, Diana V. (szerk.) 2014. *Imagining the Other and Constructing Israelite Identity in the Early Second Temple Period*. London/New York, Bloomsbury/T&T Clark.
- BLOCH-Smith, E. 1994. “Who is the King of Glory?” Solomon's Temple and its Symbolism”: Coogan, M. D. – Exum, J. C. – Stager, L. E. (szerk.): *Scripture and Other Artifacts: Essays on the Bible and Archaeology in Honor of Philip J. King*. Westminster John Knox Press. Louisville.
- BOTTERO, J. 2001. *Religion In Ancient Mesopotamia*. University of Chicago Press. Chicago.
- CHANCEY, M. A. – Porter, A. 2001 “The Archaeology of Roman Palestine”: *Near Eastern Archaeology* 64/4, 164–203.
- COLLINS, John J. 2013. *The Dead Sea Scrolls. A Biography*. Princeton University Press. Princeton.
- DEARMAN, J. Andrew 1992. *Religion and Culture in Ancient Israel*. Hendrickson. Peabody, MA.
- DEVER, W. 2006. „Were There Temples in Ancient Israel? The Archaeological Evidence”: G. M. Beckman – T. J. Lewis (szerk.): *Text, Artifact, and Image. Revealing Ancient Israelite Religion*. Brown Judaic Studies 346. Providence, RI. 300–316.
- ELIADE, M. 1996. *A szent és a profán*. Európa könyvkiadó, Budapest.
- EVANS, Craig A. 1992. “Opposition to the Temple: Jesus and the Dead Sea Scrolls”: Charlesworth, J. H. (szerk.): *Jesus and the Dead Sea Scrolls*. Doubleday. New York. 235–253.
- McEVENUE, S. 1981. “The political structure in Judah from Cyrus to Nehemiah.” *The Catholic Biblical Quarterly* 43/3, 353–364.
- FRITZ, V. 2003. *1–2 Kings. A Continental Commentary*. Minneapolis.
- GEVA, H. 2014. “Jerusalem's Population in Antiquity: A Minimalist View”: *Tel Aviv* 41, 131–160.
- HERZOG, Z. – Aharoni, M. – Rainey, A. – Moshkovitz, S. 1984. „The Israelite Fortress at Arad”: *Bulletin of the American Society of Oriental Research* 254, 1–34.
- JANZEN, D. 2000. “The 'mission' of Ezra and the Persian-period temple community”: *Journal of Biblical Literature* 119/4. 619–643.
- KARASSZON, I. 2009. *Izrael története*. Kréné 10. Budapest.
- KESSLER, J. 2002. „Building the Second Temple. Questions of Time, Text, and History in Haggai 1.1–15”: *Journal for the Study of the Old Testament* 27/2, 243–256.
- KESSLER, R. 2011. *Az ókori Izrael társadalma. Történeti bevezetés*. Kálvin Kiadó, Budapest.
- KISILEVITZ, S. 2015. „The Iron IIA Judahite Temple at Tel Moza”: *Tel Aviv* 42, 147–164.
- KŐSZEGHY M. 2001. *Dávid*. Kréné 1. Új Mandátum. Budapest.
- LAATO, A. 1994. “Zachariah 4,6b–10a and the Akkadian royal building inscriptions”: *Zeitschrift Für Die Altestamentliche Wissenschaft* [serial online]. 106/1, 53–69.
- LEVINE, L. I. 2010. „Temple, Jerusalem”: Collins, J. J. – Harlow, D. C. (szerk.): *The Eerdmans Dictionary of Early Judaism*. Eerdmans. Grand Rapids. 1281–1291.

- MCCARTER, P. K. 1984. *II. Samuel. A New Translation with Introduction and Commentary*. Doubleday. New York.
- MONSON, J. 2006. „The 'Ain Dara Temple and the Jerusalem Temple”: Beckman, G. M. – Lewis, T. J. (szerk.): *Text, Artifact, and Image. Revealing Ancient Israelite Religion*. Brown Judaic Studies 346. Providence, RI. 273–299.
- MOYAL, Y. – Faust, A. 2015. „Jerusalem's Hinterland in the Eight–Seventh Centuries BCE. Towns, Villages, Farmsteads, and Royal Estates”: *Palestine Exploration Quarterly* 147/4, 283–298.
- NA'AMAN, N. 2007. “When and How Did Jerusalem Become a Great City? The Rise of Jerusalem as Judah's Premier City in the Eight–Seventh Centuries B.C.E.”: *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 347, 21–56.
- NAKHAI, B. A. 2001. *Archaeology and the Religions of Canaan and Israel*. Boston.
- NEVINS, A. 2006. “When was Solomon's Temple burned down?: reassessing the evidence.”: *Journal for the Study Of the Old Testament* 31/1, 3–25.
- REDDITT, P. L. 2014. „Prophecy and the Monarchy in Haggai and Zechariah”: *The Catholic Biblical Quarterly*, 76/3, 436–449.
- REGEV, E. 2003. “Abominated temple and a holy community: the formation of the notions of purity and impurity in Qumran”: *Dead Sea Discoveries* [serial online] 10/2, 243–278.
- RO, J. 2011. “The Theological Concept of YHWH's Punitive Justice in the Hebrew Bible: Historical Development in the Context of the Judean Community in the Persian Period”: *Vetus Testamentum* 61/3, 406–425.
- SCHAM, S. 2004. „High Place. Symbolism and Monumentality on Mount Moriah, Jerusalem”: *Antiquity*, 78/301, 647–660.
- UZIEL, J. – Shai, I. 2007. „Iron Age Jerusalem: Temple-Palace, Capital City”: *Journal of the American Oriental Society*. 127/2, 161–170
- VAN SETERS, J. 1997. “Solomon's Temple: Fact and Ideology in Biblical and Near Eastern Historiography”: *The Catholic Biblical Quarterly* 59/1, 45–57.
- ZANGENBERG, J. K. 2013. „Jerusalem, Hellenistic and Roman”: D. M. Master (szerk.): *The Oxford Encyclopedia of the Bible and Archaeology*. Oxford – New York. Vol. 2. 23–37.
- ZEVI, Z. 2001. *The Religions of Ancient Israel. A Synthesis of Parallactic Approaches*. Bloomsbury Academic. London.

JEGYZETEK

- 1 A természet története 5. 14.
- 2 Chancey – Porter 2001, 169–170.
- 3 Levine 2010, 1281.
- 4 Levine 2010, 1282. Collins szerint a qumráni szövegek szerzőinek az esszéusokkal való azonosítása mellett az egyik legfőbb érv: az előbbieket és az utóbbiak egyaránt „problemátikus” kapcsolatban álltak a templommal. Collins 2013, 53. Részletesen a problémáról lásd Evans 1992, Regev 2003.
- 5 Zangenberg 2013, 23.
- 6 Kessler, J. 2002.
- 7 Uziel – Shai 2007.
- 8 Na'aman 2007.
- 9 McCarter 1984, 302.
- 10 Dearman 1992, 62. Jeruzsálem a középső bronzkorban vált fallal védett településsé. Bahat 1997, 225.
- 11 Karasszon 2009, 92, 99.
- 12 Scham 2004, 652–653
- 13 Eliade 1996, 16.
- 14 Kőszeghy 2001, 111.
- 15 Dearman 1992, 59–60. Salamon építkezését a bibliai szöveg minden templom-centrikussága mellett is palotaépítésként mutatja be, aminek része a templom felépítése – egyszerűbben fogalmazva: 1Kir beszámolójában nem palota épült a templom árnyékában, hanem fordítva! Bloch-Smith 1994, 26.
- 16 COS II, 303.
- 17 Fritz 2003, 70.
- 18 Dever 2006, 301; Bottero 2001, 115.
- 19 Aharoni 1982, 227.; Dever 2006, 309.
- 20 Az épületről (II. és III. réteg) röviden lásd Bloch-Smith 1994, 23.
- 21 Monson 2006, 280.
- 22 Assaf 1997, 34.
- 23 Asszír és babiloni templomépítési feliratokat vizsgálva (Zak 4 hát-

- terét tárgyalva) Laato tíz, ismétlődő jellegzetességre mutatott rá. Rendszerében a tizedik, gyakran vissztérő elem az, hogy a király biztosítja a kultusz körülményeit. Laato 1994, 62. Van Seters a salamoni épület 1Kir-ban található leírása kapcsán a mezopotámiai szövegek eltérő voltát hangsúlyozza. Van Seters 1997, 47.
- 24 Moyal–Faust 2015, 290.
- 25 Indoklással: Kisilevitz 2015, 149 (8. jegyzet).
- 26 Kisilevitz 2015; rövid, illusztrált áttekintés: http://www.hadashot-esi.org.il/Report_Detail_Eng.aspx?id=10582 (utolsó elérés: 2017.05.19. 10:09).
- 27 Mazar 1990, 439; a sztratigráfiai problémák áttekintése: Dever 2006, 313–316.
- 28 Aharoni 1982, 229; Herzog et al. 1984, 7.
- 29 Herzog et al. 1984; vö. Dever 2006, 315.
- 30 Dever 2006, 310.
- 31 Aharoni 1982, 230; Herzog et al. 1984, 7.
- 32 Herzog et al. 1984; a feltárás vezetőjének archeológiai kézikönyve (Aharoni 1982) szintén sok adatot tartalmaz, lásd elsősorban: 229–233, 246–249.; valamint Dever 2006, 310 (23. jegyzet).
- 33 Ezek (majdnem teljes) kritikai bemutatása: Zevit 2001, 153–266.
- 34 Nakhai 2001, 176.
- 35 Van Seters 1997, 56.
- 36 Legújabbban: Geva 2014.
- 37 Ennek datálásához lásd Nevins 2006.
- 38 Kessler, J. 2002, 252–253.; a probléma teológiai és történeti összetevőit konkrét szövegeken vizsgálja és mutatja be Ro 2011.
- 39 Ahlström 1993, 841. A kérdés mérlegeléséhez Zerubbabel alakját kell értékelni, McEvenue 1981, 357. Az új, remélt király a fogság után egy ideig még földi, evilági alak volt, Redditt 2014, 439–444.
- 40 A Bibliában szereplő meghatározó személyiségek közül talán Ezsdrás a legellentmondásosabb, alakjának és történeti szerepének mérlegeléséhez lásd Janzen 2000.
- 41 Dearman 1992, 114.
- 42 Levine 2010, 1289. Az új identitás kialakulásának problémaköre rendkívül szerteágazó (Izrael fogalmának ártértelemezése, a Tóra szerepe, stb. Dearman 1992, 104–108), legújabbban lásd Ben Zvi – Edelman 2014 tanulmányait.
- 43 Kessler, R. 2011, 165–166.

A történelem hazatérése?

Kritikai észrevételek N. T. Wright Jesus and the Victory of God című könyvéhez

A tanulmány N. T. Wright *Jesus and the Victory of God* című Jézus-monográfiáját teszi kritikai vizsgálódás tárgyává. Az anglikán történész-teológus a történeti Jézus-kutatások harmadik hullámával azonosulva kísérli meg, hogy a keresztény ortodoxia és a kritikai történet szemlélet között helyreállítsa a kapcsolatot. Ez a tanulmány pedig azt vizsgálja meg, hogy Wright kísérlete sikerrel járt-e. A cikk első fele a Wright által használt „tékozló fiú” metafora segítségével mutatja be a könyv tézisé. A történelem a „tékozló fiú”, mely visszatér a teológia „atyai házába”. A cikk második felében a szerző arra a kérdésre keresi a választ, hogy Wright kreatív tézisével a történelem valóban hazatért-e, vagyis hogy Wright sikeresen közelítette-e a kritikai történelmet a keresztény ortodoxiához.

This study is a critical examination of N. T. Wright's *Jesus and the Victory of God*. Identifying with the Third Quest for the Historical Jesus, the Anglican historian-theologian makes an attempt to restore the broken relationship between critical history and Christian theology. The purpose of this study is to examine whether Wright's attempt has been successful. The first part of the article uses the metaphor of the prodigal son (that Wright himself applies) to present the thesis of the book. History is the „prodigal son” who returns to the father's house, i.e. orthodoxy. The second part of the article seeks to answer the question if Wright's creative thesis managed to successfully bring about the return of the prodigal, i.e. the rapprochement between critical history and Christian orthodoxy.

N. T. Wright anglikán teológus ambiciózus vállalkozásba kezdett *Christian Origins and the Question of God* (Keresztény kezdetek és Isten kérdése) című könyvsorozatával. A hatkötetesre tervezett történettudományos projektből eddig négy monumentális kötet¹ jelent meg, a történeti Jézusról szóló *Jesus and the Victory of God* (mostantól: *JVG*) ebből a második. Wright izgalmasan újszerű megközelítése nagy visszhangot² váltott ki mind kritikai, mind konzervatív teológiai körökben, mert Wright egyszerre azonosul a kritikai történettudomány módszertanával és a konzervatív teológiai hagyomány több fontos *konklúziójával*, miközben világossá teszi,

hogy mindkettővel szemben erős fenntartásai is vannak. Bár a *JVG* körül pezsgő vita a mai napig nem ült el,³ ebben a cikkben kizárólag Wright tézisével foglalkozom, nem annak a tudományos közösségen belüli recepciójával (az utóbbi még áttekintés szintjén is szétfeszítené e rövid elemzés kereteit).

A *JVG* céljának – valamint esetleges sikerének vagy kudarcának – bemutatásához és értékeléséhez magától Wrighttól kölcsönzök egy metaforát. Wright projektje – Wright szerint (*JVG*, 197) – olyan, mint a tékozló fiú hazatérése. A „tékozló fiú” a felvilágosodás szkeptikus országában csellengő történelem, az „atyai ház” a hagyományos

mányos keresztény teológia, az otthon maradt „idősebb testvér” pedig a felvilágosodás módszertanát gyanakvóan elutasító ortodoxia (JVG, 9).⁴ Wright arra tesz kísérletet, hogy a „tékozlót” visszavezesse az „atyai házba”, vagyis a történelem és a teológia egymástól elvált útjait újra összekösse. Vajon miért lett „tékozló fiúvá” a történeti Jézus-kutatás, és mi a brit teológus-történész receptje a hazatérésre? Ezt a két kérdést szeretném röviden megválaszolni, majd egy harmadik kérdéssel is kiegészíteni: vajon a Wright által megrajzolt úton valóban hazatérhet-e a „tékozló”, és ha igen, milyen állapotban és milyen attitűddel? Ha a továbbiakban kissé szétfeszíteném ennek a metaforának a kereteit, mentségemre az szolgáljon, hogy könyvében Wright is merészen és kreatívan bánik⁵ a képekkel (a tékozló fiú példázatáról legalább két börtön húz le).

1. A „tékozló” történelem

A JVG alapvető gondolata az, hogy „a szigorú történelemtudomány (az első századi Palesztinában történtek nyitott kutatása) és a szigorú teológia (annak nyitott kutatása, hogy az isten⁷ és isteni szavak mire utalhatnak) összetartoznak, a Jézusról szóló diskurzusban különösen is” (JVG, 8). Wright szerint a Jézus személyével kapcsolatos egyházi gondolkodásban elvált egymástól a teológia és a történelem. A felvilágosodás előtti évszázadokban⁸ a teológiai értelmezés dominálta a Jézus Krisztusról való gondolkodást, a történeti kutatás súlytalanná és jelentéktelenné vált. Philip Melancthon szerint például nincs értelme Jézus életét történeti szempontból kutatni, ha nincs személyes tapasztalatunk arról, hogy mit tett értünk (*pro me*).⁹ Később Martin Kähler és Rudolf Bultmann alapállásában is a melancthoni szemlélet jelentkezik, mert a „történeti Jézust” mindketten tudatosan (bár más-más okokból) elválasztották a „hit Krisztusától”. Ez Wright szerint az idősebb testvér attitűdje (JVG, 15).

A fiatalabb testvér távoli vidékre költözése H. S. Reimarusszal kezdődött. Reimarus (akinek fragmentumait G. E. Lessing jelentette meg 1778-ban) azt a célt tűzte maga elé, hogy bebizonyítsa: a kereszténység történeti alapjai hamisak (JVG, 16). Wright szerint a reformáció utáni egyház önmagát tette sebezhetővé azzal, hogy a történelmet a teológia mögé utasította (JVG, 17). Reimarus ezt a rést találta meg és használta ki a kereszténység lerombolására (a „lerombolás” szó Wright kifejezése). Reimarus után mások is benyomultak a résen, és beköszöntött a Jézus életéről szóló kritikus tanulmányok¹⁰ virágkora. Wright hangsúlyozza, hogy ezeknek az írásoknak nem az volt a céljuk, hogy az egyházat *visszafordítsák* a történelemhez, hanem az, hogy megmutassák az embereknek a történelmi valóságot, és ennek szabadságában *elfordítsák* őket az ortodox teológiától (JVG, 17). Az atyai ház elhagyása nyilvánvaló.

Wright mégis üdvözlí Reimarus lázadását. Reimarus elrántotta a függőnyt, hogy rámutasson a kereszténység mezítelenségére. A függőnyt nem tudjuk már visszahúzni, úgyhogy rákényszerülünk arra, hogy mélyen és alaposan a kulisszák mögé nézzünk. Ott azonban Wright szerint kincset is találhatunk. Lehet, hogy el kell adnunk eh-

hez mindenünket – Lessing metafizikáját is a történelmet és az időtlen igazságot elválasztó „csúnya árokkal” –, de a kulisszák mögött megtalálhatjuk a valódi történelmi Jézust. Reimarus történeti megközelítése kezdetleges, tele van hibákkal, ezekből a hibákból azonban valami jó is kisülhet (JVG, 18). Talán éppen a történeti Jézus-kutatás egyesítheti újra a történelmet és a teológiát oly módon, hogy a hazatérő tékozlót akár ünneplés is fogadja, nem csak az idősebb testvér gyanakvása (JVG, 124)!

Wright a történeti Jézus-kutatásokban több szakaszt és megközelítést különböztet meg egymástól. Az első szakasz a Reimarus-tól Schweitzer-ig tartó „régí kutatás” (Old Quest) időszaka, mely kijelölte a fő alternatívákat: vagy a William Wrede¹¹ által képviselt következetes szkepticizmus, vagy az Albert Schweitzer¹² által képviselt következetes eszkatológia (JVG, 20). Wrede következetes szkepticizmusa alapján Jézusról nem sokkal tudhatunk többet annál, hogy egy galileai tanító és próféta volt, aki meglehetősen dolgot tett és mondott, aztán kivégezték (JVG, 20). Schweitzer lényegesen nagyobb bizalommal fordult az evangéliumok beszámolóihoz, de Jézust a zsidó apokaliptika felől értelmezve kudarcot vallott prófétának látta, aki az eszkaton eljövetelel még tudatosan vállalt halálával sem tudta kikényszeríteni (JVG, 19). A Schweitzer által képviselt következetes eszkatológiát Wright *Schweitzerstrassenak* nevezi, a Wrede által képviselt következetes szkepticizmust pedig *Wredébahn*nak, mert mindkét úton sok kutató jár (JVG, 21). A Wredébahn a *megismerhetetlen*, a Schweitzerstrasse a *követhetetlen* Jézusról szól.

A Jézus-kutatások első – Schweitzerrel véget érő – hullámát a pangás időszaka követte. A Bultmann nevéhez fűződő formakritika alapvetően nem Jézus-kutatás volt, hanem a kériumatikus egyház kutatása (JVG, 22). Erre az időszakra ugyanúgy a történelemnek való háttat fordítás jellemző, mint a Reimarus előtti teológiára, mely a hit Krisztusát állította a középpontba, a történelem Jézusának kutatása nélkül. Ennek az időszaknak Ernst Käsemann 1953-as előadása¹³ vetett véget. Käsemannal kezdődött a Jézus-kutatások második hulláma (New Quest), mely kritériumok felállításával mégis kísérletet tett a kériumatikus egyház hite mögötti történeti Jézus felfedezésére. E kutatási hullám kudarcát Wright szerint Edward Schillebeeckx kínosan aprólékos hagyománykritikai műve¹⁴ jelezte. Schillebeeckx hallgatólagos konklúziója lényegében azonos Bultmannéval: a történelem és a teológia világa két külön szféra (JVG, 24). A New Quest életét meghosszabbította ugyan a Burton L. Mack és a J. Dominic Crossan által fémjelzett Jesus Seminar golyós szavazással végzett Jézus-rekonstrukciója, de Wright szerint az így készült portré is belekényszerült a következetes szkepticizmus és a következetes eszkatológia közötti választásba, és mivel az előbbi mellett döntött, végül az első kutatási hullámhoz hasonlóan ez a kísérlet is a Wredébahnhoz kötött ki.¹⁵

Vajon hazatérhet-e a „tékozló” történelem a szkepticizmus és a schweitzeri apokaliptikus értelmezés távoli vidékeiről? Születhet-e Jézusról tisztán történeti vizsgálódás eredményeképpen olyan portré, amely legitim módon támasztja alá azt az imádatot, amit a kereszténység

hagyományosan neki adott? Wright szerint a Jézus-kutatások harmadik hulláma (a Third Quest)¹⁶ fényében komoly esély van erre. A visszatérés a Schweitzerstrasse következetes eszkatológiáján át vezet, de a keresés nem zárul le az apokaliptikus vízió schweizeri értelmezésénél (vagyis hogy Jézus a tér-idő univerzum közeli végének vizionálásával kudarcot vallott), hanem megérkezhet az atyai házba. Wright könyve az ehhez vezető irányt próbálja megmutatni.

2. A „tékozló” hazatérése

a) Módszertan

Wright módszertanával¹⁷ kapcsolatban három dolgot fontos kiemelni. Először is Wright a történeti munkát *nyilvános* tevékenységnek tartja (*JVG*, 117). Az objektivitás elérhetetlen cél, ez azonban nem jelentheti azt, hogy a történettudomány szükségszerűen belesüllyed a szubjektivitás posztmodern mocsarába, a privát szférába, ahol nincs többé valódi párbeszéd. Wright *kritikai realizmus*-nak nevezi¹⁸ azt a közéletet, ami a modernista történettudomány (ál)objektivitása és a posztmodern szubjektivizmusa között található. A kritikai realizmus kritikai, mert kételyt fogalmaz meg önmaga objektivitásával szemben, ugyanakkor realista, mert hiszi, hogy van rajtunk kívül álló történelem, amely publikusan kutatható. A hívő történész (amilyenek Wright önmagát tekinti – *JVG*, 15) is ebbe a nyilvános térbe lép be. Nem menekül a privát szférába, publikusan végzi tevékenységét. Ez viszont azal is jár, hogy a teológia nem határozhatja meg eleve a konklúzióit, vagyis – visszatérve a metaforánkra – az „idősebb fiú” (az ortodoxia), nem szabhatja meg a „fiatalabb” fiú (a történelem) hazatéréseinek a feltételeit (*JVG*, 197). A kritikai realizmus nyitott az új konklúziókra.

Wright módszertanának második fő vonása az, hogy – a Third Quest törekvéssel megegyezően¹⁹ – Jézust *zsidó kontextusában* próbálja megérteni. Wright osztja Schweitzer meggyőződését, hogy Jézus személyének megismeréséhez nem a radikális szkepticizmus, hanem a radikális eszkatológia vezet. Amikor a Wredebahnon haladó kutatók Jézust elsősorban tanítóként (általános erkölcsi igazságok hirdetőjeként, mint az első Quest hívei, vagy cinikus vándorprófétaként, mint F. Gerald Downing, J. Dominic Crossan, Burton L. Mack és a Jesus Seminar) látják (*JVG*, 66), Wright szerint éppen azt a zsidó eszkatológiai látásmódot hagyják figyelmen kívül, amely a valódi Jézus megértéséhez elengedhetetlen.²⁰ A Wredebahnon Jézus zsidó világképe esetleges, a Third Quest (és Wright) számára azonban elsődleges (*JVG*, 71). A Third Quest (és Wright) szerint Jézus kizárólag zsidó világnézeti keretben értelmezhető, benne az eszkatológia központi jelentőségével. Wright és Schweitzer között nem az eszkatológia következetes alkalmazása, hanem az eszkatológiai látásmód mibenléte a különbség (mind a zsidóság, mind Jézus gondolkodásában).

A *JVG* harmadik módszertani alapvetése az, amit Wright a *kettős hasonlóság* (double similarity) és *kettős különbözőség* (double dissimilarity) kritériumának nevez (*JVG*, 131–133). A történeti Jézust Wright szerint egyrészt a zsidóság és a korai kereszténység kontextu-

sában tudjuk megragadni, másrészt abban, ahogy mind a judaizmustól, mind a korai kereszténységtől különbözött. Jézus nem különbözhetett annyira sem a zsidóságtól, sem a korai kereszténységtől, hogy fellépése értelmezhetetlen legyen e két környezet számára (similarity). Történeti szempontból hiteles megnyilvánulásait viszont akkor tudjuk biztonsággal kiemelni, ha azok érezhetően különböznek is e két kontextustól (dissimilarity). Amikor Jézus könnyen értelmezhető mind a zsidó, mind a korai keresztény nézőpontból, viszont nem egy az egyben tükrözi egyiket vagy a másikat, szinte biztosan a valódi Jézus képével nézünk farkasszemet.

b) Kérdések

Wright szerint minden első századot kutató történésznek azt az alapvető kérdést kell megválaszolnia, hogy hogyan lett a görög-római világban Kr. e. 10 körül látható sokszínű judaizmusból az a sokszínű judaizmus és kereszténység, melyet Kr. u. 110 körül látunk (*JVG*, 90). Máshogy fogalmazva: hogy jutottunk el Nagy Heródestől Antiókhiai Ignatioszig? Mert az tény, hogy Kr. u. 110 körül kiterjedt, virágzó, változatos nemzetközi mozgalmat látunk, melynek alapvető „mítosza” (Wright a szót a lehető legsemlegesebb értelemben használja) egy názáreti Jézus nevű emberről szól, aki a közelmúltban élt Palesztinában. Mi magyarázza ezt a hatalmas változást? Ez az a kérdés, melyre minden a korrall foglalkozó történésznek választ kell adnia. A Third Quest ezt a kérdést öt alkérdésre lebontva igyekszik megválaszolni (*JVG*, 90–124). Az öt alkérdés Wright szerint a következő:

1. *Hogyan illeszkedik Jézus a korabeli judaizmusba?* A Third Quest számára ez az első és legalapvetőbb kérdés. A válaszokat illetően már különbségek²¹ jelentkeznek, de a judaizmus az a keret, melyben Wright szerint a kutatóknak el kell tudniuk helyezni a történeti Jézust. Jézus nem választható el zsidó kontextusától, de nem is válhat azzal annyira eggyé, hogy eltűnjön éles kritikája, melyet kortársaival szemben megfogalmazott.

2. *Mik voltak Jézus céljai?* Az Old Quest és a New Quest Jézust mindenekelőtt *tanítónak* látta, aki időtlen erkölcsi útmutatást adott az embereknek (már amennyiben az egyház által ráöntött mitikus máz alatt egyáltalán hozzáférhetünk tanításaihoz). A Third Quest zsidó kontextusba helyezi Jézus szándékait. Wright egyetért azzal, hogy a valódi cél a zsidó kontextusból érthető meg, és könyvében saját választát fejt ki, melynek középpontjában Isten népének száműzetésből való váratlan hazatérése, feltámadása, bűnbocsánata és újraalkotása áll.

3. *Miért halt meg Jézus?* A történész természetesen más típusú válaszokat keres, mint a teológus. A teológus Jézus halálának a *jelentőségét* kutatja (engesztelés, helyettesítés, Sátán legyőzése stb.), a történészt azonban konkrét okok érdeklik, melyek ott és akkor hozzájárultak Jézus megöléséhez. A Third Quest kutatóit elsősorban az érdekli, hogy milyen konfliktus – vallási vagy politikai – járult hozzá Jézus halálához. Wright osztja a Third Quest kutatói között elfogadott álláspontot, miszerint Jézus a Második Templom zsidóságának legfontosabb szimbólumához – a Templomhoz – viszonyult ellentmondásos módon, ez lehetett a konfliktus mélyén.

4. *Miért és hogyan kezdődött a korai egyház?* A Jézus körüli mozgalom sajátos és egyedülálló jellegzetessége, hogy a vezető halála után sem nem oszlott szét, sem nem lett új vezetője, hanem magáról a keresztre feszített Jézusról állította, hogy él. Vajon mi történt, ami Jézus követőit ilyen állítás megfogalmazására, valamint következményei megélésére indította? Mi magyarázza azt, hogy Jézus kereszthalála után a szétszóródott tanítványok újra összeálltak, vállalták az üldöztetést és mártírhalt, és azt hirdették, hogy Jézusban Izráel reménysége teljesedett be? Miért kezdték már a legkorábbi időkől Jézust imádni, miközben monoteista vallás híveiként ilyen tiszteletet csak Istennek adhattak? És mivel mindezekre a kérdésekre a korai keresztények válasza az volt, hogy a meghalt Jézus *feltámadt* a halálból, történészeknek arról is számot kell adniuk, hogy miért utasítják vissza (ha visszautasítják) ezt a választ.²²

5. *Miért olyanok az evangéliumok, amilyenek?* Az evangéliumoknak nevezett dokumentumok sem nem életrajzok (a hagyományos biográfia-műfaj értelmében), sem nem vallásos propagandairatok. Az evangéliumok Jézussal állnak kapcsolatban, létüket sajátos értelemben valamiképpen meghatározza az, aki Jézus volt, amit Jézus tanított és tett, illetve ami vele történt. Az evangéliumok az első századi judaizmusba ágyazottak, mégis kritikus és ellentmondásos kapcsolatban állnak ezzel a kontextussal. Ez a jelenség is magyarázatra szorul. Wright szerint minden Jézusról szóló történeti hipotézis erejét és valószínűségét nagyban erősíti, ha az evangéliumok létre és milyenségére is választ tud adni.

Wright hangsúlyozza, hogy ezeket a kérdéseket *együtt* kell megválaszolni (JVG, 113). Minden történeti Jézuskutatás akkor és csak akkor sikeres, ha az öt kérdés mindegyikére tud válaszolni. Nem elfogadható az a hipotézis, amely el tudja ugyan helyezni Jézust az első századi judaizmus világában, de nem tud magyarázatot adni az egyház születésére és gyors elterjedésére. Sikertelen az a magyarázat, mely Jézus céljait nem képes összhangba hozni a ténnyel, hogy olyan konfliktushelyzet alakult ki körülötte, mely a halálához vezetett. És így tovább. A Third Quest kérdései nem csak új irányt jelölnek ki a Jézus-kutatások számára, de egyben olyan kereteket is adnak neki, melyhez igazodnia kell. Ebben a tekintetben ez a Quest úgy tűnik, valóban előrébb jár, mint az előző kettő.

Mindezekből azonban egy hatodik kérdés is következik, mondja Wright, melyet bár valamelyest zárójelbe kell tenni, nem maradhat végleg megválaszolatlan. A hatodik kérdés az, hogy *hogyan viszonyul a kortárs világhoz és egyházhoz mindaz, amit történeti módszerekkel Jézussal kapcsolatban feltárunk?* (JVG, 117–124) Ez pedig nem más, mint a történelem hazaérkezésének pillanata a teológia atyai házába.

c) Válaszok

A módszertani bevezetés és a zsidó kontextus kérdéseinek bemutatása után Wright nekilát, hogy a dupla hasonlóság és különbözőség kritériumának hipotézisével megrajzolja a történeti Jézus arcélét. Wright számára Jézus mindenekelőtt *próféta*.²³ A názáreti Jézus „próféta volt,

szóban és tettben hatalmas Isten és az egész nép előtt” – idézi Wright vezérmotívumként Lukács evangéliumát.²⁴ Jézus hatalmas *tettei* – melyekről Wright nem akarja eldönteni, hogy természetfeletti csodák vagy egyszerű mutatóványok voltak-e, a varázslat (magic) kategóriája Wright szerint elégséges a történeti kutatás számára – és hatalmas *szavai* (melyek a dupla hasonlóság és különbözőség kritériumával számunkra is megismerhetők) valódi zsidó próféta alakját rajzolják elénk. A tettekből és a szavakból Jézus világnézeti keretei a nélkül is láthatóvá válnak, hogy a történész a lélektani elemzés igencsak ingoványos talajára lépne (JVG, 143).

A próféta világnézetét Wright a *The New Testament and the People of God* c. kötetből már ismert²⁵ sémában próbálja megragadni (JVG, 142). A cselekedetek és szavak jelentik a kiindulópontot. Ezek szokásszerű ismétlődéséből áll össze a próféta *praxisa*. A szavak és cselekedetek sokszor *történetekben* is visszaköszönnek, sőt, *szimbólumokba* sűrűsödnek, majd mély világnézeti *kérdéseket* generálnak. A próféta világnézetének megfestése érthetővé teszi azt is (itt újra felbukkan a dupla különbözőség szerepe), hogy milyen *alapvető hitek és szándékok* vezették, és milyen *egyéb hitek és célok* következtek ezekből. A praxis, sztori, szimbólum és kérdések együtt teszik láthatóvá Jézus világnézetét.

Jézus szavai, tettei és történetei mindenekelőtt az *Isten országáról* szóltak. Wright értelmezésében az Isten országa a száműzetésből való hazatérés, a gonosz legyőzése és JHVH Sionra való visszatérésének összefoglaló metaforája (JVG, 205). E három motívum kulcsfontosságú Wright tézise számára. A történetek az ország meghirdetéséről (6. fejezet), a meghívásról, a befogadásról, a kihívásról és a szolgálatba való beállásról (7. fejezet), valamint az ítéletről és az igazolásról (8. fejezet) szólnak. Az Isten országának pozitív üzenete az, hogy eljött a száműzetésből való valódi visszatérés ideje. Ezzel együtt azonban közeledik az Izráel feletti ítélet is. Wright érvelésének fontos része (és Schweitzerrel szemben legerősebb fegyvere), hogy szerinte a Márk 13-ban szereplő apokaliptikus próféta üzenet nem a „tér-idő univerzum” végére vonatkozik, ahogy szerinte hagyományosan értelmezték, hanem Jeruzsálem pusztulására (JVG, 339–365). Wright értelmezésében a prófécia Kr. u. 70-ben teljesedett be, maradéktalanul.²⁶

A történeti Jézus világnézeti feltérképezéséhez szükséges kérdések még közelebb visznek nem csak Jézus gondolkodásának megértéséhez, de ahhoz is, hogy mik lehetnek a próféta céljai, szándékai és legfontosabb hitei, melyek szavait és szimbolikus cselekedeteit meghatározták. Wright öt világnézeti kérdést jár körül: kik vagyunk? hol vagyunk? mi a baj? mi a megoldás? és végül: mennyi az idő? (JVG, 443–474) A válaszok röviden: mi vagyunk Izráel; száműzetésben vagyunk; nem Róma, hanem „a sátán” az ellenségünk; várjuk a száműzetésből való hazatérést, a gonosz legyőzését és JHVH visszatérését a Sionra; és az idő eljött. Jézussal. Wright könyvének utolsó nagy egysége²⁷ ez utóbbi fényében járja körül Jézus alapvető céljait, vagyis azt, ami a zsidó világnézeti kereten belül mégiscsak sajátosan különbözővé tette őt más prófétáktól.

Jézus prófétai szolgálatának legfontosabb célja – Wright értelmezésében – összefoglalható abban, hogy az Isten országáról szóló prófétai üzenetének három fő elemét (a száműzetésből való visszatérést, a gonosz legyőzését és JHVH Sionra való visszatérését) saját személyére alkalmazta (*JVG*, 477). Benne jött el az Isten országa, benne történt meg a fogságból való tényleges visszatérés, benne látogatta meg JHVH Izráelt. Wright Jézus szimbolikus cselekedetein és kissé rejtélyes példázatain keresztül mutatja be, hogy Jézus – a kritikai hagyomány két évszázados kételyeire rációzva – igenis rendelkezett messiási öntudattal, vagyis önmagát Messiásnak tartotta, összhangban azzal a titulussal, amit a korai egyház aggatott rá (*JVG*, 539). Jézus tényleg azt gondolta, hogy benne jött el az Isten országa, benne győzetik le a Sátán, és benne öltött testet JHVH a Sionon. Ez összhangban van a zsidó eszkatológia várakozásaival, ugyanakkor radikálisan át is értelmezi azokat.

Wright könyvének talán legizgalmasabb része az, amikor a brit teológus Jézus halálának az okait igyekszik megfejteni (*JVG*, 540–611). Wrightot nem csak az érdekli, hogy mi volt Jézus halálának a kiváltó oka (noha ezt is részletesen körüljárja mind a rómaiak, mind a zsidók szemszögéből), hanem az is, hogy Jézus maga mit gondolt annak céljáról. Wright szerint Jézus tudatába az utolsó vacsora szimbolikus cselekedete által tudunk betekinteni (*JVG*, 554). Wright értelmezésében az utolsó vacsora páskavacsora volt, amit Jézus a tanítványaival külön időpontban ünnepelt, talán éppen azért, hogy felhívja a figyelmet: benne a régi szimbólum új értelmet nyert! A páska a zsidók számára az Egyiptomból való kivonulás ünnepe. Jézus ezzel a szimbólummal jelezte: azonosul Izrael sorsával és benne valósul meg az új kivonulás, Isten népének szabadulása az ellenség hatalmából (*JVG*, 557). Ez a szabadulás a száműzetésből való valódi visszatérés, a tékozló fiú megérkezése az atyai házba.²⁸ Már csak egy mozzanat maradt hátra: az Izrael feletti ítélet, mely Wright szerint Kr. u. 70-ben be is következett. Az Emberfia eljött, hogy megkezdődjön az új kor.

3. Valóban hazatért?

Vajon mennyire tekinthető sikeresnek Wright vállalkozása, hogy a történelmet, a felvilágosodás „tékozló” gyermekét visszavezesse a teológia atyai közelébe, abba a házba, ahonnan az idősebb testvér legfeljebb csak lélekben távozott el néha? A reakciók vegyesek,²⁹ Wrightnak azonban néhány dolgot kétségkívül sikerült elérni a történeti Jézusról szóló szakmai vitában. A *JVG* után nehéz lesz például bárkinek magyarázatot adni arra, ha Jézust zsidó kontextusa nélkül próbálja értelmezni. Azt is nehéz lesz igazolni, ha valaki a zsidó kontextust az eszkatológiai szemlélet figyelmen kívül hagyásával alkalmazza Jézusra. A *JVG* érvrendszere fényében kifejezetten zavarba ejtő lesz, ha egy kutató Jézus messiási öntudatának feltételezését történelmietlennek nevezi, és az is, ha Jézus prófétai szolgálatát nem kapcsolja össze valahogyan az Isten országára és Izrael helyreállítására (a száműzetésből való hazatérésre) vonatkozó reményekkel.

Vannak azonban megválaszolatlan kérdések is Wright tézisével kapcsolatban. Vajon tényleg hazatért-e a „tékozló” történelem, és ha igen, milyen állapotban és attitűddel? A következőkben a saját kétségeimet fogalmazom meg, a tékozló fiú példázatában rejlő heurisztikus lehetőségeket kihasználva (és kockáztatva, hogy nem csak még egy bőrt húzok le a metaforáról, de csontig lerágom róla a húst is). A kétségeimet olyan olvasóként fogalmazom meg, aki egyrészt üdvözlöm Wright történeti projektjét, másrészt hívó emberként hétről hétre részt veszek Jézus imáadásában. Mivel Wright könyve felvállaltan a hagyományos teológiához akarja visszavezetni a történelmet, jelen esetben azt gondolom, a véleményalkotásban mindkét nézőpontnak van legitimitása. A kérdésem tehát az, hogy Wright könyvével hazatért-e a „tékozló”, a válaszat (melynél Wright könyve sokkal alaposabb elemzést is érdemel) pedig hat rövid pontban tudom összefoglalni.

1. *A fiú hazatért, de mintha továbbra is tékozlóná apai örökségét.* A „kisebbik fiú” (a történelem) a felvilágosodás anti-szupernaturalista módszertana³⁰ miatt ment el otthonról, Wright mégis arra tesz kísérletet, hogy a felvilágosodás lázadó gyermekét az „idősebb testvér” ellenérzései közepette vezesse haza (*JVG*, 9). Bár Wright nem képvisel következetes módszertani naturalizmust (nem zárja ki például Jézus feltámadásának lehetőségét), gondosan ügyel arra, hogy következtetései a troeltschi módszerrel dolgozó kollégái számára is emészthetőek legyenek. Ez azonban a hazatérés szándékának őszinteségét is kétségessé teszi. Amikor például Wright Jézus „hatalmas tetteiről” ír, szinte az az érzése az olvasónak, hogy Wright minél hamarabb túl akar lépni ezen a kínos témán (a 662 oldalas törzsszövegből mindössze 11 foglalkozik a csodákkal, ami az evangéliumok arányaihoz képest minimum meglepő). Ráadásul Wright a „varázslat” (magic) kategóriát elégségesnek tartja Jézus tetteinek besorolásához. Ez nem csak azért problémás, mert inkább Jézus ellenfeleinek szóhasználatát idézi, mintsem az evangéliumokét, hanem azért is, mert Wright hangsúlyozza: Jézus cselekedetei beilleszthetők *sok más* korabeli ember mágikus tevékenységének sorába (*JVG*, 188). Ez azonban Jézustól egyediségét és szolgálatának természetfeletti jellegét veszi el, mely éppen a visszatérés legfontosabb jele volna. Wright hasonló nézőpontot foglal el Jézus prófétai megnyilvánulásai (pusztán csak bölcs előrelátás? – *JVG*, 344) és küldetésstudata (Jézus maga is számolt azzal, hogy esetleg téved – *JVG*, 609) kapcsán is.³¹

2. *A fiú hazatért, de mintha korábbi kritikus attitűdjét is magával hozta volna.* Furcsállom, hogy ha Wright a hagyományos teológia atyai házába akarja visszavezetni a történelmet, miért bírálja folyamatosan a családi hagyományokat. Wright szerint a kritikai módszer teszi lehetővé, hogy Jézusról végre megfelelő képet alakítsunk ki, szemben a „naiv tradicionalizmus” (*JVG*, 81) és „pre-kritikai” (*JVG*, 104) szemlélet Jézus-képével. Wright tisztában van azzal, hogy újszerű tézise több ponton eltér az egyház kétezre éves hagyományos szemléletétől (*JVG*, 594).³² Elképzelhető, hogy Wright elsősorban apologetikai céllal állítja be a hagyománnyal való kapcsolatát hidegnek és távolságtartónak (amit az is alátá-

maszthat, hogy több fontos kérdésben viszont az egyház hagyományos hitével azonos konklúziókra jut),³³ a nyilvánvaló kritikai attitűd azonban mégiscsak megterheli a családdal való kapcsolat rendezését.³⁴ Mintha Wright hazatérését nem az atyai ház iránti szeretete, inkább a barátokkal megromlott viszonya indokolná. A lelkiület ugyanaz, csak a lázadás most már kétirányú.

3. *A fiú hazatért, de mintha a bűnbánó szavak nem halatszanának.* Valószínűleg alaptalan volna a vád, hogy Wright számára a bűn kérdése jelentéktelen, azonban minden olyan ponton, amikor a bűn jelentőségét hangsúlyozhatná, Wright szinte elveszíti a hangját és suttogni kezd. Jézus küldetésében a személyes bűn problémájának megoldása marginálissá válik. A gonosz, melynek legyőzésére jött, nem Róma, hanem... „a sátán” (JVG, 451). Még csak nem is „a sátán” és a bűn, hanem egyedül „a sátán”. Amikor Wright arról ír, hogy kik Jézus szerint a „bűnösök”, a hagyományos morális interpretáció helyett szociológiai értelmezésre hajlik, melyben a „bűnösök” azok, akik a nép szemében nem számítottak „valódi zsidóknak” (JVG, 265). Wright a Jézus által hirdetett bűnbocsánatot is kollektíven érti: a bűnök bocsánata a száműzetésből való visszatérés, melynek az asztalközösség a legfontosabb szimbóluma (JVG, 268). Wright hangsúlyozza, hogy a kollektív értelmezés nem áll szemben az individuális alkalmazással (JVG, 246), de a hangsúlyt egyértelműen a szociológiai dimenzióra helyezi.

4. *A fiú hazatért, de mintha egy szűk kis szobába zárkózna be.* Wright Jézus-rekonstrukciója a schweizeri következetes zsidó eszkatológiára épül, de nem vagyok meggyőződve arról, hogy ez csak előnyére vált ennek a Jézus-képnek. Wright rendkívüli alapossággal tárja fel a Második Templom zsidóságának világképét, és Jézust ebben a képben helyezi el. Az így megrajzolt kép összességében azonban nem mindig meggyőző. Az olvasónak néha inkább az a benyomása, mintha a mindent magyarázó narratíva (középpontjában a száműzetésből való visszatérés motívumával) maga alá temetne konkrét szövegeket (l. 5. pont),³⁵ sőt, időnként Jézust magát is bezárná abba a keretbe, melyből ő inkább kitörni szeretne (például a Messiás titulus kerülésével). Vajon nem esett-e Wright is abba a hibába, mellyel Vermest és Brandont vádolja, hogy a Jézus-képe túlságosan beleolvad abba a zsidó kontextusba, melyben értelmezni akarja?

5. *A fiú hazatért, de mintha már nem értenék teljesen egymást.* Az egész könyvben – a tézis újszerűsége mellett – talán Wright exegézisei a leginkább meglepőek. Schweitzer következetes apokaliptikus látásmódját Wright azzal igyekszik cáfolni, hogy Jézus nagy apokaliptikus beszédét (Mk 13) egy az egyben Jeruzsálem pusztulására alkalmazza, szemben a hagyományos értelmezéssel, mely a világ végét és Jézus második eljövételét is a prófécia témájának tekintette. Wright sajátos „regisztere” azonban a példázatok értelmezésekor különösen szemet szűrő. Wright gyakorlatilag az összes Jézus által használt példázatot Izráelre alkalmazza (JVG, 179). A szőlőmunkások vagy a két fiú példázatában ez még indokolt, de a földben talált kincs, a magvető, a gazdag és a Lázár vagy éppen a bolond gazdag esetében ez már messze nem egyértelmű. Azt pedig Wrighton kívül valószínűleg nagyon kevesen

gondolják, hogy a tékozló fiú példázatának az lenne a nyilvánvaló jelentése, hogy Izráel népe hazatér a fogságból (JVG, 126), vagy hogy a tálentumok és minák példázata Jeruzsálem pusztulására utalna (JVG, 635).³⁶

6. *A fiú hazatért, de mintha útközben levágta volna a hizlalt tulkot.* Wright következetesen azt az álláspontot képviseli, hogy Jézus második eljövetele a hűsvét utáni egyház innovációja (JVG, 635). Jézus megígért eljövetelét Wright a Jeruzsálem feletti ítélettel azonosítja, mely Kr. u. 70-ben következett be.³⁷ Wright szerint Izráel száműzetésének a vége Jézussal eljött, a gonosz legyőzött, JHVH visszatért a Sionra, és a hitetlen Izráel feletti ítélet is végrehajtott. A Schweitzerstrassén van kijárat, hiszen még abban a nemzedékben bekövetkeztek ezek, ahogy Jézus mondta. Jézus nem volt hamis próféta, benne megvalósult az Izráel megváltásáról szóló apokaliptikus vízió. Az olvasó azonban a mesében szereplő kishűhöz hasonlóan zavartan áll és kénytelen kiböki a megkerülhetetlen tényállást: „De hát a császár meztelen!” A világban körülnézve azt látjuk, hogy Jézus eljövetelel és Jeruzsálem lerombolásával sem Isten népének száműzetése nem ért véget,³⁸ sem a gonosz végleges legyőzése nem történt meg, sem JHVH nincs a Sionon! Paul R. Eddy konklúziója megkerülhetetlen: „a teológiai probléma velünk marad: a gonosz nincs legyőzve”.³⁹ A hízott tulok levágása várat még magára.

Befejezés

Wright a történelem hazatérését tehát nem úgy képzei el, mint mikor a tékozló fiú mindent megbánva és hátrahagyva a küszöb alatt csúszik az apai házba, hogy megtérésével az idősebbik fiú otthonmaradását igazolja. A történelem az apa *egyik fia*, akinek saját jogán van helye az asztalnál. Melanchthon valamilyen értelemben tévedett, és Reimarusnak valamilyen értelemben igaza volt (JVG, 661). Reimarus azonban éppen lázadásával kezdte maga alatt fűrészelni a fát. Azt gondolta, hogy a történelem le fogja rombolni a kereszténységet, de kétszáz évvel később éppen az derült ki, hogy a történelem kutatása a kereszténységet újra kapcsolatba hozta gyökereivel és éltető forrásaival (JVG, 662). „Melanchthon szándéka (teológiai exegézis) elérhető Reimarus útvonala (Jézus történeti kutatása) is” (JVG, 662).

Hogy ez valóban így van-e, az szerintem nyitottabb kérdés, mint ahogy Wright láttatni szeretné. Annak a lehetőségét persze ő is felveti, hogy sem a történészek, sem a teológusok nem fognak feltétlenül egyetérteni a következtetéseivel (JVG, 662), de hogy a tézisével kapcsolatos kételyek mennyire mélyek, azt talán pont a tudományos körökben született reakciók mutatják.⁴⁰ Wright Jézus-portréja éppen annyira újszerű, hogy a tékozló fiút sem a barátai nem kedvelik már, sem az apai házba való visszatérése nem okoz igazi katarzist. A katarzis elmaradásáért Wright talán az idősebb testvért (az ortodoxiát) tenné felelőssé, de én megkockáztatom, hogy az idősebb testvérnek ezúttal nem az apai nagylelkűség jogosságával van gondja, inkább az öcs visszatérésének őszinteségével.

Azonban egyértelmű pozitív hozadéka is van Wright könyvének. A *JVG* után sem Jézus messiási öntudatát és szolgálatának eszkatológiai beágyazottságát nem lehet többé történetietlennek nevezni (vö. Wrede), sem Jézus apokaliptikus vízióját a tér-idő világegyetem közeli végének megjövendölésére redukálni (vö. Schweitzer). A Wright által kitaposott ösvényen érdemes volt elindulni, és ahogy a *The Resurrection of the Son of God* mutatja, Wright maga sem állt meg ott, ahol a *JVG* véget ér. A *JVG* akkor is megkerülhetetlen könyv, ha Wright tézisért mind a Jézust történettudományos módszerekkel kutatók, mind a Jézushoz a hit szemével közelítő teológusok némi idegenkedéssel fogadják.

Szabados Ádám

JEGYZETEK

- ¹ *The New Testament and the People of God* (Augsburg: Fortress Press, 1992), *Jesus and the Victory of God* (Augsburg: Fortress Press, 1996), *The Resurrection and the Son of God* (Augsburg: Fortress Press, 2003) és *Paul and the Faithfulness of God* (Augsburg: Fortress Press, 2013).
- ² *A Jesus and the Restoration of Israel: A Critical Assessment of N. T. Wright's Jesus and the Victory of God* (Downers Grove, IL: IVP és Carlisle, UK: Paternoster Press, 1999) című Carey C. Newman által szerkesztett antológiában tizenkét szerző fejt ki kritikai észrevételeit Wright könyvéről. Néhány további példa a *JVG*-re adott tengernyi reakcióból: J. Dominic Crossan: 'What Victory? What God? A Review Debate with N. T. Wright on *Jesus and the Victory of God*' in *Scottish Journal of Theology* 50 (1997), 345–358; Hans Boersma: 'Jesus and the Victory of God' in *Calvin Theological Journal* 32 (1997), 494–496; James D. G. Dunn: 'Jesus and the Victory of God' in *Journal of Theological Studies* 49 (1998), 727–734; Joseph A. Fitzmyer: 'Jesus and the Victory of God' in *Theology Today* 55 (1998), 104–106; Paul J. Achtemeier: 'Jesus and the Victory of God' in *Interpretation* 52 (1998), 299–301; Maurice Casey: 'Where Wright is Wrong: A Critical Review of N. T. Wright's *Jesus and the Victory of God*' in *Journal for the Study of the New Testament* 69 (1998), 95–103; Clive Marsh: 'Theological History? N. T. Wright's *Jesus and the Victory of God*' in *Journal for the Study of the New Testament* 69 (1998), 77–94; Mark I. Wegener: 'A Book Worth Discussing: *Jesus and the Victory of God* by N. Thomas Wright' in *Currents in Theology and Mission* 26 (1999), 462–467; Samuel Lamerson: 'Jesus and the Victory of God' in *Journal of the Evangelical Theological Society* 42 (1999), 143–144; Gosnell L. O. R. Yorke: 'Jesus and the Victory of God' in *Neotestamentica* 33 (1999), 264–266; Robert H. Stein: 'N. T. Wright's *Jesus and the Victory of God*: a Review Article' in *Journal of the Evangelical Theological Society* 44 (2001), 207–218; Stephen E. Fowl: 'Jesus and the Victory of God: Rediscovering Who Jesus Was and Is' in *Pro Ecclesia* 11 (2002), 109–111.
- ³ L. pl. Marianne Meye Thompson és N. T. Wright vitáját a *Jesus, Paul and the People of God* (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2011) c. kötetben. Thompson esszéje: 'Jesus and the Victory of God Meets the Gospel of John' (21–38), Wright válasza: 'Response to Marianne Meye Thompson' (38–40).
- ⁴ Wright ebbe a Karl Barth által képviselt neo-ortodox (vagy dialektikus) teológiát is beleérti: „The prodigal (Enlightenment historiography) is not welcome within the ancestral home.” (*JVG*, 117).
- ⁵ Ez Klyne R. Snodgrass egyik kritikája is: cf. 'Reading and Overreading the Parables in *Jesus and the Victory of God* in *Jesus and the Restoration of Israel*, 61–76.
- ⁶ Wright a tékozló fiú példázatát nem csak a történelem és a teológia összehibézésének illusztrálására használja, szerinte a példázat egyértelműen Izráel száműzetéséből való hazatéréséről szól (*JVG*, 126).
- ⁷ Wright a *Christian Origin and the Question of God* sorozatban következetesen kis betűvel írja Isten nevét (god).
- ⁸ Wright a könyvben igencsak lesújtó képet fest minden pre-kritikai exegetikai munkáról, így a reformátorokról is (*JVG*, 13), noha maga is bírálja a felvilágosodás módszertanát (*JVG*, 187).
- ⁹ Forrásként Wright Philip Melancthon *Loci Communes* c. 1521-es írásának angol kiadását jelöli meg: Melancthon's Works 2.7 (ed. Hill, 1944), 68.
- ¹⁰ Wright példaként D. F. Strauss *Life of Jesus Critically Examined* (1835) és Ernest Renan *Vie de Jésus* (1863) c. emblematikus műveit említi.
- ¹¹ William Wrede: *The Messianic Secret* (London and Cambridge: James Clarke, 1971 [1901]).
- ¹² Albert Schweitzer: *The Quest for the Historical Jesus: A Critical Study of its Progress from Reimarus to Wrede* (London: A.&C. Black, 1954 [1906]).
- ¹³ Wright forrásnak az angol *Essays on New Testament Themes* (London: SCM, 1964) 15–47. oldalait jelöli meg.
- ¹⁴ Edward Schillebeeckx: *Jesus: An Experiment in Christology* (New York: Seabury Press, 1979).
- ¹⁵ Wright részletesen foglalkozik Mack és Crossan saját – a Jesus Seminar-tól független – munkáival is, de ezeket szintén a New Quest meghosszabbításának látja (*JVG*, 35–65).
- ¹⁶ Bár Wright számára sem teljesen egyértelmű, hogy a különböző szerzők mely kutatási hullámhoz sorolhatók, Wright húsz kutatót nevez meg a Jézus-kutatás harmadik hullámával összefüggésben: G. B. Caird, F. G. S. Brandon, O. Betz, M. Hengel, G. Vermes, B. F. Meyer, B. D. Chilton, J. K. Riches, A. E. Harvey, G. Lohfink, M. Borg, E. P. Sanders, D. E. Oakman, G. Theissen, R. A. Horsley, S. Freyne, J. H. Charlesworth, B. Witherington, J. P. Meier, M. de Jonge (*JVG*, 84). Saját megközelítését is a Third Quest részének tekinti (*JVG*, 87).
- ¹⁷ A *JVG* módszertana a *Christian Origins and the Question of God* sorozat első kötetében (*The New Testament and the People of God*) részletesen kifejtett metodológiára épül (*JVG*, 138).
- ¹⁸ *The New Testament and the People of God*, 31–46.
- ¹⁹ „The Third Quest... is the starting point of this book” (*JVG*, 123).
- ²⁰ Wright Vermes Géza „zsidó Jézusát” is inkább Wrede Jézusához hasonlítja, az eszkatológia hiánya miatt (*JVG*, 28).
- ²¹ Wright egyik oldalra állítja azokat a kutatókat, akik Jézust annyira a judaizmus kontextusában értelmezik, hogy a Názáreti szinte beleolvad a környezetébe. Ilyen például Vermes „haszid” vagy Brandon „forradalmár” Jézusa (*JVG*, 91). Másik oldalon azok állnak, akik Jézust oly mértékben függetlenítik zsidó kontextusától, hogy szinte ki is lépnek a harmadik hullám keretei közül, vissza a második Jézus-kutatás keretei közé. Ebbe a kategóriába tartozik a Downing, Mack és a Jesus Seminar többsége által felrajzolt kép, melyben Jézus egyfajta cinikus vándortanító lesz, aki bölcs és provokatív mondásokkal hívja fel magára a figyelmet (*JVG*, 91–92). Wright a két szélsőség között keres utat – a dupla hasonlóság és különbözőség kritériuma segítségével.
- ²² Wright szerint a Third Quest nagyrészt adós maradt a megoldással (*JVG*, 109). Wright a maga részéről törleszteni igyekezett ezt az adósságot, amikor a *JVG* folytatásaként megírta még monumentálisabb történeti elemzését a Jézus feltámadásáról szóló sztoriról *The Resurrection of the Son of God* címmel.
- ²³ A *JVG* szövegtörzsének több mint felét kitevő második rész (145–474. oldalak) a Profile of a Prophet (Egy próféta profilja) címet kapta. Wright szerint Jézus egyszerre volt „orakuláris” és „mozgalomvezető” próféta (*JVG*, 162–168). Isten szószólójaként lépett fel (orakuláris), és tudatosan épített mozgalmat maga köré (mozgalomvezető).
- ²⁴ Lukács 24,19
- ²⁵ *The New Testament and the People of God*, 109–112 és 122–126.
- ²⁶ Nem világos, hogy Wright szerint valódi jövődőlésről van-e szó, vagy inkább csak bölcs előrelátásról.
- ²⁷ The Aims and Beliefs of Jesus (*JVG*, 475–654).
- ²⁸ A *JVG* második fejezetében Wright a tékozló fiú példázatát az egész könyv paradigmatisztikus példázatává teszi.
- ²⁹ L. 2. lábjegyzet.
- ³⁰ Elsősorban a módszertani naturalizmusra, és különösen annak Ernst Troeltsch által továbbgondolt történeti módszerére, a kritika, az analógia és a korreláció elveire gondolok.
- ³¹ C. Stephen Evans részletes kritikát fogalmaz meg Wright naturalista módszertanával kapcsolatban 'Methodological Naturalism in Historical Biblical Scholarship' (in *Jesus and the Restoration of Israel*, 180–205) c. tanulmányában.
- ³² Ilyen például Wright radikális preterizmusa, mely Jézus összes apokaliptikus beszédét lényegében Jeruzsálem Kr. u. 70-ben történt lerombolására vonatkoztatja.
- ³³ Pl. Jézusnak volt Messiás-tudata, sőt, önmagát valamilyen értelemben a Sionra visszatérő JHVH megtestesülésének gondolta (*JVG*, 651).

- ³⁴ Evans szerint Wright hagyományos megközelítéssel szembeni lenéző retorikája akkor is problematikus, ha kizárólag a kritikai tudomány képviselői (pl. Jesus Seminar) felé mutatott apologetikai gesztusról van szó (Evans, 203).
- ³⁵ Craig Blomberg szintén szövé teszi, hogy Wright túl sokat próbál belesűríteni a száműzetésből való visszatérés narratívájába: 'The Wright Stuff: A Critical Overview of Jesus and the Victory of God' in *Jesus and the Restoration of Israel*, 28.
- ³⁶ Snodgrass fenti tanulmányának címe is a Wright exegetikai módszereivel kapcsolatos kételyt fejezi ki: 'Reading and Overreading the Parables in Jesus and the Victory of God.' Darrell L. Block jogosan mutat rá arra a tendenciára, hogy Wright a nagy kép felől közeledik az egyes mozaikdarabokhoz, nem aprólékos munkával építi fel

a koherens nagy narratívát ('The Trial and Death of Jesus in N. T. Wright's *Jesus and the Victory of God*' in *Jesus and the Restoration of Israel*, 110).

- ³⁷ A könyvből nem derül ki, hogy Wright szerint helyes-e a keresztyén teológiának Jézus második eljövételéről beszélnie, az azonban igen, hogy Jézus tanításaiban nem érdemes keresni a Jeruzsálem pusztulásán túlmutató ítélet-motívumokat.
- ³⁸ Péter első levele kifejezetten a szétszórátás képével írja le Isten Izraelének jelen időszakát (1.1.17).
- ³⁹ Paul R. Eddy: 'The (W)Right Jesus: Eschatological Prophet, Israel's Messiah, Yahweh Embodied' in *Jesus and the Restoration of Israel*, 40–60.
- ⁴⁰ L. 2. lábjegyzet.

Tillich ontológiai szabadságfogalma

A szabadság fogalmáról adott ontológiai elemzésében Paul Tillich öt, markáns megállapítást tesz. Először is, az emberi szabadságot a szabadság és sors személyes kategóriában (ontológiai polaritásában) kell értelmezni, s nem a dologi létszínhez tartozó esetlegesség-szükségyszerűség fogalompárjának segítségével. Másodszor, a keresztyén teológia hagyományosan az emberi akarat problémájaként tárgyalja a szabadságot, e helyett azonban a teljes ember szabadságát kell figyelembe venni. Harmadszor, a szabadság és a sors nem egymást kizáró, hanem interdependens kapcsolatban állnak egymással, ami egyúttal az emberi felelősség forrása is. Negyedszer, Tillich kiemeli az emberi szabadság végességét Isten végtelen szabadságához képest. Végül, az emberi szabadság alapját és lényegét az absztrakció és a nyelv képessége adja. A tanulmány az utolsó fejezetben a tillichi szabadságfogalom erős és gyenge láncszemeit próbálja meg beazonosítani.

Paul Tillich makes five, strong statements in his ontological analysis of the concept of freedom. First of all, human freedom needs to be interpreted in personal categories, such as the ontological polarity of freedom and destiny, and not in the categories of contingency and necessity, which belong to the ontological level of things. Secondly, the Christian theology generally focuses on the will, instead of the whole man in the discussion of human freedom. Thirdly, freedom and destiny are not mutually exclusive ideas but go hand in hand, and their interdependent connexions are the foundation and source of human responsibility. Fourthly, Tillich emphasises the finiteness of human freedom compared to the infinite freedom of God. Finally, the kernel of human freedom consists in the abilities of abstraction and language. In the last chapter, the study meekly tries to identify the strong and weak links of the Tillichian concept of freedom.

A szabadság ontológiai elemzése

Heidegger a *Lét és időben* (1927) a filozófia egy új, ontológiai megalapozására tett kísérletet, amivel Kant kopernikuszi fordulata korszakalkotó jelentőségéhez hasonlítható, alapvető szemléletváltozást akart útjára indítani a szellemtörténetben. Le kell számolni a szubjektum-objektum szerkezetre alapuló megközelítéssel, az ún. „objektív ismereteink” forrásának kutatásával, a pszichologizálással illetve mindenféle metafizikával, és mindezek helyett az egzisztenciális tapasztalatunkban közvetlenül adott létszerkezet fenomenológiájára, értelmezésére, a lét értelmére vonatkozó kérdés kidolgozására van szükség. Hadat üzenve a filozófia évszázados terminológiájának és episztemológiai meghatározottságú, újkori kérdésfeltevésének Heidegger a lét kérdését, az egzisztencia hermeneutikáját állította vizsgálódásának középpontjába.¹ Paul Tillich – korrelációs módszerhez

hűen – teológiája kérdésoldalának kiindulópontjául szintén a lét kérdését választotta, s ennek egy meglehetősen sajátos és eklektikus ontológiai rendszer felállítása lett a gyümölcse.² A két ontológia között számtalan különbség van, hiszen Tillich megtartja analízisében pl. az okság és a szubsztancia fogalmait, amelyek Heideggertől rendkívül távol álltak, mégis a lételméleti origót illetően a német filozófus tekinthető Tillich filozófiai műzsájának.³ Ez az új filozófiai kezdőpont azért nagy jelentőségű, mert így – ahogy e dolgozatban látni fogjuk – Tillich számos, a keresztyén teológiában bevett, az emberi szabadsággal kapcsolatos kulcsfogalmat és elképzelést modifikál, új szintre helyez, vagy épp „logikájukon” változtat.

Ontológiájának része – az én-világ alapszerkezetre ráépülve – az ún. „ontológiai elemek” koncepciója is. A három ontológiai elempár közül az egyik, elválaszthatatlanul összefonódó páros a szabadság és a sors polarítása. Tillich tehát *Rendszeres Teológiájának* első könyvében

(1951) egyenesen a szabadság ontológiájának megalkotására vállalkozott. Jelen tanulmány keretei között pusztán a vállalkozás tömör felvázolására, ill. néhány erős és gyenge láncszemének kitapogatására van lehetőségünk – a teljesség igénye nélkül. Fontos még itt, a tanulmány elején tisztázni: a tillichi elemzésnek ezen a szintjén még pusztán a szabadság és sors viszonyának tisztázása és legalapvetőbb jellegzetességei kerülnek terítékre, úgy is mondhatnánk, a szabadság „ideális” esete, s nem az elidegenedés rabjaként tengődő emberi „szabadság” analízise. Ez utóbbit Tillich a *Rendszeres Teológia* második könyvében (1957) kezdi el tárgyalni: először pusztán a bűnbeesés lehetőségét,⁴ majd a bűnbeesés hatását a szabadság és sors ontológiai polaritására,⁵ végül az egzisztenciális létében vergődő ember önüdvözítésének lehetetlenségét.⁶ A szabadság ontológiai elemzése azonban még nem veszi figyelembe az imént felsorolt problémákat, hanem kizárólag az eredeti, nem torzult ontológiai helyzet bemutatását tűzi ki célul.

Személy – nem dolog

A felvilágosodás filozófiája és a vele szorosan összefonódó újkori (még Einstein előtti) tudományos paradigma egy teljesen mechanisztikusan felépített világegyetemben gondolkodott. Egy olyan világképben, amelyben minden entitás csak egy – a mozgás törvényei szerint pontosan determinált – „biliárdgolyó”. Azonban ez az egész univerzumot lefedő elképzelés szükségképpen hat az emberről kialakított képre is, hiszen ő is része a világnak. Következésképp az ember maga is pusztán mechanizmusok összessége lesz, dologgá degradálódik, szabad akaratának léte és mibenléte pedig újra és újra égető problémaként és végső soron délibábként jelenik meg – gondoljunk csak pl. Spinoza, Leibniz, Hume determinizmusára, vagy pedig arra, hogy Kant szerint *kell* ugyan lennie szabad akaratnak, de a *Ding-an-sich* teljes megismerhetetlenségébe száműzi azt. A természet törvényei által uralt oksági lánc szükségszerű volta kizárja, hogy az ember akaratja szabad legyen, mivel az szintén csak egy „dolog” a világ többi determinált jelensége között. Tillich a *Rendszeres Teológiájának* első könyvében mutat rá arra, hogy noha az indeterminizmus álláspontja időről időre kardot ránt a determinizmus ellen, az előbbi – ilyen mechanisztikus előfeltevésekkel a háttérben – sohasem győzhet.⁷ Érdekes e kritikát egybevetni Tillich egyik nagy kedvencének, Schellingnek a *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* című írása (1809) egyik bevezető szakaszával, amelyben a német filozófus szintén arra panaszkodik, hogy az őt megelőző korszak áldozatul esett a gondolkodás mechanisztikus trendjének, és erről a természet mechanisztikus szemlélete, ill. az akarat dologként való kezelése tehet.⁸ Schelling maga is azért küzd e művében, amelyet Tillich az idealista filozófus késői, az egzisztencializmust megelőlegező filozófiájához vezető út első állomásának tekintett,⁹ hogy az emberi szabadság végre méltó helyére kerüljön a filozófiában.

Ráadásul a világegyetem mechanisztikus felfogásából következő determinista antropológián a német idealizmus hegeli betetőzése sem segít, sőt inkább csak egy még magasabb szinten rögzíti ezt a determinizmust. Hegel ugyan hangsúlyozza a szubjektumot és annak szabadságát,¹⁰ mégis a „tökéletesen dialektikus” rendszerében a fizikai szükségszerűség egyenesen logikaivá emelkedik, ami végső soron teljesen eliminálja az emberi szabadságot. Ez viszont tarthatatlan álláspont – érvel Tillich a *The Interpretation of History*-ban (1936) –, mivel kizárólag a szabadság alkothat történelmet, és csak azon keresztül valósulhat meg valaminek az értelme.¹¹ A történelmet nem lehet logikai szükségszerűség alá vetni.

Ugyanakkor az indeterminizmus álláspontját képviselőknél hiába helyes az a szándékuk, hogy küzdve az emberi szabadság létéért megmentsék az enyészettől az emberi felelősséget, az eszköz, amivel ezt el akarják érni, nem megfelelő, hiszen amikor szabadságot tulajdonítanak egy objektumnak (vagy az ember egy funkciójának, az „akaratnak”), akkor maguk is csak fogalmi ellentmondásba keverednek: egy *dolognak* nem lehet szabadsága – folytatja Tillich a kritikát *Rendszeres Teológiájában*.¹² A szabadságot nem lenne szabad szembeállítani a szükségszerűséggel, mert ahol ezt megteszik, „ott a szükségszerűséget mindig egyfajta mechanisztikus meghatározottság értelmében fogják fel, a szabadságról pedig a meghatározatlan esetlegesség fogalmi szerint gondolkodnak.”¹³ Csakhogy ezek a fogalmak teljesen alkalmatlanok az emberi lét megragadására. Az ember nem egy *dolog*, hanem *személy*. A szabadság pedig a sorssal áll polarításban és nincs a dologi szükségszerűséggel egy fogalmi dimenzióban, így nincs értelme azzal szembeállítani. Akik az esetlegesség-szükségszerűség terminusaiban tárgyalják az emberi szabadságot, azok valójában egy dologgá, pusztá objektummá alacsonyítják le az embert.

A mechanisztikus interpretáció nem tesz igazságot annak az egzisztenciális tapasztalatunknak sem, amelyben szabad személyként és nem pusztán tárgyként tételezzük magunkat. Tillich az *Existential Philosophy: Its Historical Meaning* című tanulmányában (1944) idézi Jaspers *Philosophie* című munkáját (1932): „Az „egzisztencia” valami olyan, ami sohasem válhat pusztá *objektummá*; ez az a „Forrás”, amelyből gondolkodásom és cselekvésem származik.”¹⁴ Az ember egzisztenciálisan ellenáll és ellen is kell, hogy álljon minden olyan kísérletnek, amikor el akarják dologiasítani, pusztá objektumként akarják kezelni akár egy konkrét élethelyzetben, akár filozófiai értelemben. Tillich egy másik cikkében (1948) Martin Buber egzisztencialista vallásértelmezését tárgyalja, amelynek alapvető, konstitutív eleme az, hogy szembeállítja az Én-dolog viszonyát az Én-Te kapcsolattal, s „ez a megkülönböztetés tartalmazza az egzisztencializmus központi problémáját, nevezetesen, hogyan legyen és váljon az ember „Én”-né és ne „Az”-zá, szemlélyé és ne dologgá, szabaddá és ne determinálttá.”¹⁵ A schellingi, jaspersi és buberi gondolatok mind egy irányba mutatnak Tillich számára: egy személy szabadságát nem lehet egy dolog esetlegességeinek és szükségszerű törvényszerűségeinek kontextusában megérteni. Ez pedig teljes összhangban van a bibliai *imago Dei* gondolatával

is, hiszen az ember épp attól Isten képmása, hogy *szabadsággal* bír; ez semmilyen más létezőre, dologra nem érvényes, mivel bennük csak „a szabadság előformáit” ismerhetjük fel.¹⁶

Az ember személy voltának döntő jelentősége van az Isten-ember kapcsolatot tekintve is. Tillich a *Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality* című kötetében ezt írja: „Minden, személyek közötti kapcsolat szabad kölcsönösségen alapszik. Ha egy ilyen kapcsolatban az egyik a kettő közül nem cselekedhet személyként, akkor én-az kapcsolat váltja fel az én-te viszonyt. Habár a bibliai vallásban Isten az, aki ad, és az ember az, aki elfogad, ennek ellenére a kölcsönösség mindig jelen van az Isten-ember kapcsolatban...”¹⁷ Az ember válasza az Istennel való közösségében csak akkor lehet *személyes*, ha az „a személy szabad, felelős, döntéshozó központjából származik.”¹⁸ A szabad kölcsönösség nélkül nem képzelhető el ez a közösség, és egy élő kapcsolatban mindig jelen van egyfajta „indeterminizmus.” Még az isteni kijelentés is tiszteletben tartja ezt a szabadságot: az ember mint személy szabad arra, hogy azt elutasítsa.¹⁹ Ha a kijelentés „leigázná” az embert, akkor dologként kezelné, ez viszont teljesen idegen az Isten-ember kapcsolat reciprocitásától. Az ember viszont nagyon is hajlamos arra, hogy Istent pusztá objektumként kezelje, s ezzel kapcsolatukat teljesen elszemélytelenítse. „Bármilyen esetben, amikor az „örök Te” manipulálható, akár racionális vagy irracionális módszerekkel, akár erkölcsiséggel, dogmákkal vagy kultuszokkal, az isteni „Te” „Az”-zá válik és elveszíti istenségét.”²⁰

Ugyanakkor a személy fogalmának nemcsak ebben a vertikális viszonyban van központi szerepe, hanem az ember-ember kapcsolat horizontális szintjén is. Tillich a *Love, Power, and Justice* című írásában (1954) egyenesen úgy fogalmaz: az igazságosság alapelve helyett jobb lenne inkább a „személyiség alapelvééről” beszélni, amely azt a követelményt hordozza magában, hogy „minden emberi személlyel személyként is bánjunk. Az igazságosság mindig sérül, ha az embereket úgy kezelik, mintha dolgok lennének.”²¹ Az emberi szabadság személyes és nem dologi kategóriákban való interpretációja így messzemenő etikai relevanciával is bír.²²

Tillich szabadságfogalmának első karakterisztikuma tehát, hogy az emberi szabadságot kiemeli az esetlegességszükségyszerűség dologi dimenziójából – ahol azt tévesen tárgyalni szokták –, és felemeli a valódiba: a szabadság és sors *személyes* kategóriáinak kontextusába. Ez elengedhetetlen mind az Isten-ember, mind az ember-ember kapcsolat helyes értelmezése és megélése szempontjából, ill. az ember egzisztenciális tapasztalatának is ez felel meg.

A teljes ember – nem pusztán az akarat

A teológia- és filozófiatörténetben az emberi szabadság metafizikai kérdése hagyományosan az *akarat* szabadságának problémájaként jelenik meg. Az akarat fogalma Augustinus fiatalkori művével, a *De libero arbitrio*-val (~387–395) vált megkerülhetetlen kategóriává, még ha az előző évszázadok már ott is hordozták méhükben (Arisz-

totelész *Nikomakhoszi Etikája*, sztoicizmus, Plótinosz *etc.*). Ez a fogalom, amely egy elkülönült emberi képességet határol be a racionalitás és az irracionalitás belső világa között mintegy döntéshozó, lelki funkcióként, azóta is egy „sikertörténet”. Olyan szervesen beépült mind a hétköznapi szóhasználatunkba, mind az absztrakt diskurzusokba, hogy észre sem vesszük, milyen magától értetődően használjuk azt. Az emberi szabadságról szóló, két legemlékezetesebb összecsapásnak, az Augustinus–Pelagius és a Luther–Erasmus vitának is e pszichológiai képzet adta az egyik kulcsfogalmát.

Tillich azonban úgy gondolja, az akarat fogalmának alkalmazása csak félrevitte a szabadságról szóló diskurzust.²³ A szabadság ugyanis nem pusztán az ember egy részének szabadsága, hanem a *teljes* emberé, s abban az egész személyes én részesedik a legmagasabb szellemi funkcióitól egészen a testének minden sejtjéig. Ezt a gondolatot Tillich már az 1940-es szabadságról szóló tanulmányában leszögezi,²⁴ a *Rendszeres Teológia* lapjain csak megismétli azt. A szabadság kérdését illetően azért nincs értelme elkülöníteni az emberben az akarat funkcióját a többitől, mert egy adott döntésben a teljes emberi egzisztencia vesz részt az összes adottságával, intellektuális képességeivel, érzelmeivel, tudatos és tudatalatti szférájával, múltjával és jelenével együtt. A szabadságot nem lehet pusztán egyetlen emberi funkcióra szűkíteni a sok közül. „Az ember és nem az ember egy része szabad.”²⁵ Ez a teljes emberre vonatkoztatott szabadság a tillichi szabadságfogalom második jellegzetesége, amivel szintén eltér a tradicionális, akaratközpontú szemlélettől.

A szabadság és sors interdependenciája és az emberi felelősség

Tillich már 1929-ben a Frankfurti Egyetem filozófiai székfoglaló beszédének tárgyául a sors és a filozófia összefüggését választotta. A sors fogalmát akkor így határozta meg: „transzcendens szükségszerűség, amelybe a szabadság belekapaszkodik.”²⁶ Ez a képszerű megfogalmazás – e korai előadás alapján – három dolgot jelent. Először is, a sors elválaszthatatlanul összekapcsolódik a szabadsággal. „Ahol nincs szabadság, ott nincs sors sem; csak pusztá szükségszerűség.”²⁷ Másodszor, a sors azt juttatja kifejezésre, hogy a szabadság alá van vetve a szükségszerűségnek, s az egy mindent felölelő vonatkoztatási rendszerbe van helyezve. Csak annak nincs sorsa, akinek szabadsága abszolút. Harmadszor, a sors jelentése azt is magában foglalja, hogy szabadság és szükségszerűség nemcsak összekapcsolódnak, hanem kölcsönösen áthatják egymást. Nem függetlenek egymástól, hanem „az ember azt érzi, (...) hogy a „jellem” nagyban felelős azért, ami történik vele, még a külső és véletlenszerű dolgokat illetően is. Ugyanakkor azt is tapasztalja: jellemét olyan események határozzák meg, melyek eredete messze visszanyúlik a múlt nemzedékeire, az emberiség szakadatlan, élő szövetének sokkal korábbi manifesztációira.”²⁸ Csírájában már e három pontban megtalálhatjuk a *Rendszeres Teológiában* már sokkal in-

kább kidolgozott sorsfelfogás egy további jellegzetességét – bár hangsúlyeltolódásokat is megfigyelhetünk. Azon elképzelése nem változott, miszerint a sors és a szabadság nem egymással szemben álló, nem egymást kizáró fogalmak, hanem értelmük és valóságuk interdependens viszonyban állnak. Könnyű őket egymással kijátszani, s csak az egyiket képviselni a másik ellenében, s így fatalistává vagy indeterministává válni. Tillich azonban az emberi szabadság és sors tekintetében kompatibilista jellegű álláspontot képvisel: a kettő egymást feltételezi mind fogalmi értelemben, mind létüket tekintve. A két hangsúlyeltolódás pedig a következő: (1) a *Rendszerezés Teológiájában* a szabadságot és sorsot sokkal inkább „mellérendelő” viszonyba igyekszik állítani, hogy egyik se domináljon a másik kárára (az 1929-es előadásban még az „alá van vetve” kifejezés szerepel, lásd feljebb a második pontot); (2) a „szükségyszerűség” fogalma a dologi és a személyi létszint megkülönböztetése miatt teljesen kikerül az 1951-es ontológiai elemzésből.

A sors mint a szabadság ontológiai polaritás-párja magában foglal mindent, ami egy személy döntésében meghatározó szerepet játszik. Arra utal, egyrészt, hogy az ember hozzátartozik egy világhoz, amelyben döntést hoz, másrészt arra, a sors nem valami idegen, külső hatalom, hanem „én vagyok, ahogy adva vagyok, ahogy a természet és a történelem formált, és önmagam formáltam magamat.”²⁹ A sors tehát minden olyan tág értelemben vett adottság összessége, amelyek alapján és keretein belül megszületik a döntés, legyenek azok tudatosak vagy tudat alattiak, egyéniek vagy társadalmiak, természetiek vagy történelmieket, lelkieket vagy fizikaiakat *etc.* Nem tekinthető megfelelő interpretációnak az, amikor valaki a sorsot „értelmetlen végzetnek” tartja. Épp ellenkezőleg, a sorsvesztés az, amelyik az emberi lét értelmetlenségéért felelős.³⁰

Az ember szabad választása nem *ex nihilo* születik, hanem beágyazódva a lét egészébe, saját énjébe és világába. Ez biztosítja, hogy a szabad döntés nem valamiféle ok nélküli „véletlen”, hanem valódi önmeghatározás. Ráadásul, ha nem lennének azok a tényezők, amelyek a döntésének alapot és irányt adnak, akkor az embert nem is lehetne felelősségre vonni, mivel döntése nem okokon alapuló öndetermináció volna, hanem valami olyasmiről, mint a kockavetés: ez esetben azonban a „szerencsét” kellene számon kérnünk, s nem a döntését meghozó személyt. „A szabadság nem a meghatározatlanság szabadsága. Ez az összes erkölcsi döntést esetlegessé tenné, és függetlenítené attól a személytől, aki cselekszik.”³¹ Márpedig ha a döntés független a személytől, aki meghozza, akkor a felelősségéről sem beszélhetünk.

Ugyanakkor Tillich a sors determinatív elemének fenntartása mellett újra és újra hangsúlyozza azt is, hogy amíg valaki az okok közötti mérlegelés fázisában van, addig minden októl szabad, személyes központja egyikkel sem azonos.³² A sors tehát nem a szabadság ellentéte, s nem szünteti meg azt, hanem pusztán megadja annak feltételeit és korlátait. A sors nem mechanisztikus szükségyszerűség. Vagyis az ontológiai polaritás két tagja kölcsönösen alakítják egymást: az ember sorsának a szabadsága az alapja, a szabadsága pedig részesedik

sorsának alakításában. A *Morality and Beyond* (1963) még általánosabb, ontológiai megfogalmazásában: „A lét megelőzi a cselekvést mindenben, ami van, bár az emberben – mint a szabadság hordozójában – a korábbi cselekvése is meghatározza jelenlegi létét.”³³

A szabadság és a sors tehát egymást feltételező és nem kizáró viszonyban állnak egymással, e kettő lehetővé teszi és formálja egymást: interdependenciájuk a tillichi szabadságfogalom harmadik karakterisztikuma. Sorsunk a szabadságunkon keresztül teljesebbé válik, a szabadságunk pedig a sorsunkban bontakozik ki. Egyfelől tehát Tillich számára fontos, hogy ne tegye magáévá az ókori görög tragédiairodalom ill. a manicheizmus tragikus sorsértelmezését. A sors nem egy áthághatatlan külső kényszer, nem egy, a fejünk fölött bárdként lebegő, idegen hatalom, amely önkényesen és elkerülhetetlenül lecsap ránk, amiképp a nagy, görög tragédiaírók ábrázolják, hanem a szabadságunkkal összefonódva teljesebbé válik. Másfelől elutasítja a kora egzisztencializmusára jellemző abszolút szabadságfelfogást is. Maga Tillich is utal pl. Sartre-ra,³⁴ aki filozófiájában nincs tekintettel sorsra, korlátokra, a szabadság végességére és meghatározottságára.

Az ember mint véges szabadság

Az ember az a teremtmény, amelyik nyitott ugyan a végtelenre (az Istennel való tudatos kapcsolatra), de mégis ő maga véges, s mivel véges, ezért szabadsága is szükségképpen az – ez a tillichi szabadságfogalom negyedik jellegzetessége. Az emberi szabadság „két oldalról” mindenképpen behatárolt.

Az egyik és egyben legalapvetőbb határ az, hogy egyedül Isten tekinthető mindenféle korlátozástól mentesen szabadnak: „amit a Biblia Istentől mond, az gyakorlatilag minden esetben közvetve vagy közvetlenül az ő szabadságára utal. Isten szabadon teremt, szabadon cselekszik a világgal és az emberrel, szabadon ad megváltást és teljességet. Isten szabadsága azt jelenti, hogy nem előzi meg semmi, és nem áll mellette semmi.”³⁵ Ő feltétlen Isten, „végtelen szabadság”,³⁶ se a káosz, se a nemlét, se a létszerkezetnek, se az embernek nincs hatalma arra, hogy korlátozza őt. A legutóbbira Tillich két fontos példát hoz fel: az ember bűnei nem akadályozhatják meg Istent a tervei végrehajtásában, ill. jó cselekedetei nem kényszeríthetnek ki jutalmat. Az embertől független önmaga-létben (Istenben) a szabadság és a sors egybeesik, mivel nincs rajta kívül semmilyen alap, amely meghatározná létét vagy szabadságát. A „sors” szimbóluma Isten esetében pedig azt jelenti, hogy (1) Isten részesedik a történelemben, ill. (2) a lét végtelen titkára utal, miszerint ő az, aki felette áll minden szerkezetnek és törvénynek. Az ember a maga jól behatárolt szabadságával csak egy ilyen, végtelenül szabad Isten véges teremtményeként értelmezhető.

Az ember az Istentől való végső függését a lázadásával, véges szabadságának ténylegesítésével sem tudja lerázni magáról, hiszen „a ténylegesült szabadság megszakíthatlanul függésben marad a maga teremtőjével.”³⁷ Ezt a gondolatot azonban az Isten világot fenntartó, megőrző és

célhoz vezető ellenállhatatlan teremthőisége (a gondviselés) kontextusában kell érteni, s nem úgy, mintha az ember az egzisztenciális létében – amelynek épp a teljes elidegenedés a lényege – „önként és dalolva” csüngne Teremtőjén. Ezen a ponton eszünkbe juthat Luther *Deus absconditus* és *Deus revelatus* megkülönböztetése, amelyet Tillich nem épít be markánsan rendszerébe, az emberi szabadság tárgyalása során sem. Pedig ha megtenné, még világosabban látnánk, hogy az ember véges szabadsága mihez képest van meghatározva. Luther-értelmezésem szerint³⁸ a *Deus absconditus* mindenben ellenállhatatlanul ott munkáló akarathoz képest az ember egyáltalán nem szabad, s erről beszél Tillich a fenti idézetben, a *Deus revelatus*hoz képest viszont igen, olyannyira, hogy – tillichi kifejezéssel élve – „a szabadságunk végső minősége” éppen az, hogy ellenállunk az isteni kijelentésnek.

Az emberi szabadság másik határa, amely végessé teszi azt: a sors. Szabadságunk nem abszolút, mert sorsunk az alapja, s attól elválaszthatatlan.³⁹ Az ember létének számos külső és belső meghatározottsága van: a természeti és fizikai körülményei, a testi felépítése, a lelki jellege, a tudatalattija, a saját korábbi döntései, a különféle közösségei, amelyekhez hozzátartozik, a tágabb történelem *etc.* Mindezek hatással vannak az ember döntésére, aki mindezek alapján és e keretek között választ. Az ember szabadsága tehát azért is véges, mert világa, sorsa van: saját létében számos tekintetben meghatározott. Ugyanakkor e határok nem jelentik azt, hogy az emberi szabadságnak ne lenne semmiféle mozgástere és különféle lehetőségei. Ráadásul sorsunk pusztán befolyásolja, s nem szükségszerűen determinálja döntéseinket úgy, mintha az valamilyen fizikai mechanizmus lenne.

Az emberi szabadság mibenléte

A szabadsággal kapcsolatban eddig négy, inkább formális jellegű ontológiai meghatározást vettünk szemügyre. (1) Az ember szabadsága egy személynek a szabadsága, nem pedig egy dologé, amely egyúttal azt indokolja, hogy a szükségszerűség-esetlegesség fogalompárja helyett a sors és szabadság ontológiai polaritását alkalmazzuk a tárgyalás során, ezzel is megkülönböztetve e két, lényegesen eltérő létszintet. (2) A teljes ember szabadságáról kell beszélnünk, s nem csak az ember egy funkciójának, az akarathoz a szabadságáról. (3) A szabadság és sors nem egymást fogalmilag kizáró és elimináló tényezők, hanem interdependens kapcsolatban állnak egymással. (4) Az ember, noha nyitott a végtelenre, mégis pusztán véges szabadsággal bír, mivel az Isten szabadságával nem rendelkezvén, feltételek és határok szabnak korlátot neki. Most pedig vizsgáljuk meg azt, Tillich milyen *tartalmi* definíciót ad az emberi szabadság mibenlétéről. Mit jelent szabadnak lenni? Alapvetően az ember kapcsolatiságának három nézőpontjából fogalmazza meg Tillich a választ.

Az első aspektus az ember önmagához való viszonya. A *Freedom in the Period of Transformation* című tanulmányának (1940) első részében Tillich az emberi szabadságot önmeghatározásként definiálja. A szabadságnak teljesen egyedi természete van: azt leszámítva

ugyanis mindent meghatároz a saját természete. „De a szabadság természete az, hogy önmagát determinálja.”⁴⁰ Ez egyszerre veszélyes és lenyűgöző, azonban épp ez teszi az embert emberré. Ebből viszont azt is következik – folytatja –, hogy „lehetetlen az emberi természet meghatározását adni a „definíció” szokásos értelmében. Mivel az embernek lehetősége van arra, hogy megváltoztassa természetét, amely egy ilyen definícióban kifejezésre jutna. Keresztül tud törni a róla szóló összes meghatározás korlátain, kivéve épp azt az egyet, amely arra vonatkozik, hogy képes változtatni saját természetén. Következésképp, az emberi természetről egyáltalán nem lehetséges olyan definíciót adni, amely a szabadság természetét vagy az emberi természetet a történelem felett igyekszik meghatározni. (...) Az ember az a létező, amely a szabadságán keresztül képes determinálni saját létét a történelem folyamán.”⁴¹ A történelem és szabadság kölcsönös függésének koncepciója már a *The Interpretation of History*-ban is megjelenik, csak ott nem az emberi természet önmeghatározása a domináns gondolat, hanem az, hogy a pusztán létet meghaladó értelem és valami esszenciálisan új kizárólag az emberi szabadságon keresztül realizálódhat.⁴²

A *Rendszeres Teológiában* azonban több minden változik az 1940-es tanulmányhoz (és a *The Interpretation of History*-hoz) képest. Egyrészt, a történelemközpontú antropológiát felváltja a lét fogalma és ehhez híven a szabadságról immár ontológiai elemzést kapunk. Ez természetesen nem azt jelenti, hogy a történelem kikerülne Tillich látóköréből, de azt igen: a *Rendszeres Teológia* első és második könyvében a szabadság és sors ontológiai polaritásának illetve az ember bukásának értelmezésében a történelem fogalma már nem játszik szerepet, az pusztán a harmadik kötetben az élet, Lélek, eszkhatológia gondolatkörébe ágyazódik be. Vagyis nagyon úgy tűnik: Tillich most már látja értelmét, hogy a szabadságról „történelem feletti” elemzést nyújtson ontológiai analízise részeként. Másrészt, alapvető változás mind az antropológiát, mind a krisztológiát tekintve, hogy Tillich az ógyházi teológiában oly’ gyakran és előszeretettel alkalmazott „természet” fogalmát a *Rendszeres Teológiában* már nem alkalmazza. Az emberi „természet” kifejezés mondhatni „indexre került” eredendő statikussága és Tillichnek az ógyházi terminológiával szembeni, egyre növekvő „averziója” miatt. Harmadrészt, megítélésem szerint Tillich maga is érezhette, hogy az 1940-es, szabadságról szóló tanulmány általános, felvezető megfogalmazásaiiban túl messzire ment: az ember ilyen, határok nélküli öndeterminációját tételezni – „keresztül tud törni a róla szóló összes meghatározás korlátain” – bizonyosan nem tartható álláspont. Az új ontológiai elemzésben a sors eleme és az egész teológiáját tekintve még más tényezők határozottan korlátot szabnak az emberi szabadságnak. Negyedrész, azt az elképzelést, amit Tillich a tanulmányban az „önmeghatározás” fogalmával és annak korlátok nélküli dinamikájával igyekezett kifejezni, most az „önmeghaladásról” szóló koncepció váltja fel. A dinamika és a forma ontológiai polaritásánál beszél arról, miszerint a létnek van egy olyan alapjellemezője, hogy meg akarja haladni önmagát; ugyanakkor ez sem kor-

látlan: ellensúlyozza a polaritás másik tagja, az eredeti forma megőrzésére való törekvés. Csak megjegyezném: mindezekről függetlenül kérdés marad, vajon Tillich pontosan hol húzza meg a határt az emberi „természet” illetően. A saját benyomásom: mintha jóval dinamikusabban képzelné el az embert és annak önmeghaladó lehetőségeit, mint amennyire valójában azok, s ennek nyomát még a szabadságtanulmány rendkívül radikális gondolatainak korrekciója után is felfedezhetjük. (Pl. amikor az ember jövőjének különböző lehetőségei kapcsán elképzelhetőnek tartja, hogy az ember elveszítse elégedetlenségét és ezzel az újra való törekvését is.⁴³) Végül, a *Rendszeres Teológiában* az „önmeghatározás” szóhasználatát visszaszorul a szabadság elemzésében, s annak helyét a lehetőségek közötti választás, a döntés és felelősség kérdése veszi át. Az ember véges szabadsága, egyfelől, lehetővé teszi, hogy meghaladja a saját biológiai létének inger-válasz mechanizmusait, és így önálló, felelős döntéseket hozzon, másfelől, magában foglalja az önellentmondás szabadságát is. Tillichnél ez utóbbi jelenti a szabadság „végső minőségét”:⁴⁴ az ember képes feladni saját lényegét, végső soron önmaga ellen fordulni, s feladni emberségét. Az önellentmondásra való szabadság adja a bűnbeesés lehetőségét, amelyet Tillich a „lényegből a létezésbe való átmenetként” határoz meg a klasszikus, historikus értelmezést helyettesítő ontológiai interpretációjában.

Tillich a *Rendszeres Teológia* második könyvében adja az emberi szabadság legkimerítőbb, tartalmi meghatározását, amikor a bűnbeesés lehetőségét tárgyalja.⁴⁵ E hosszú definíciót olvasva a legelső kérdés, ami felvetődött bennem: pontosan hány pontból áll ez a meghatározás, hatból vagy hétből? Tillich az 1965-ben bekövetkező halála előtt a legutolsó gondolatait tartalmazó, a *My Search for Absolutes* című szellemi önéletrajzában tömören így foglalta össze az emberi szabadság mibenlétét: „Az absztrakció adja nekünk a nyelv hatalmát, a nyelv a választás szabadságát, a választás szabadsága pedig a végtelen technikai termelés lehetőségét.”⁴⁶ Ennek alapján úgy gondolom, a *Rendszeres Teológiában* az első pontnak tűnő meghatározás valójában egy összefoglaló, a többi pontot megalapozó kijelentés: az ember a nyelv általános fogalmi révén képes meghaladni a szituációk konkrétságát, s így kiszabadulni azok „fogságából”. Az absztrakció és a nyelv adja az emberi szabadság alapját és lényegét.

A definíció hat alpontjából – amennyire szét lehet ezt választani – kettő (3. és 6.) az ember önmagával való kapcsolatára vonatkozik, négy pedig (1., 2., 4. és 5.) a világgal való viszonyára. Lássuk most pontról pontra, miként bontja ki Tillich az absztrakció és a nyelv képességéből kiinduló szabadságfogalmát: (1) Az ember kérdéseket tud feltenni a világgal kapcsolatban, illetve a valóság mélyebb szintjeit értelmezni válaszaiban. (2) Képes felfogni kategorikus morális parancsokat és logikai törvényszerűségeket. (3) Hatalmában áll önálló döntéseket hozni, mert lényegét tekintve nincs alávetve az állati lét inger-válasz mechanizmusainak. (4) A képzelet adottsága révén képes a valóság meglévő szerkezeitein túl saját, képzelt szerkezeteket kitalálni és hozzájuk kötődni, azaz játszani. (5) Új világokat tud létrehozni a

természetre ráépülve, úgymint a technika, a művészet, a teorémák és a gyakorlati organizációk világát. (6) Szabadságának végső minősége az, hogy még saját lényegi természetének is képes ellentmondani.

A 3. és a 6. pontot már fentebb tárgyaltuk, mivel azok az ember önmagához való viszonyában tételezett szabadság fogalmához tartoznak. A másik négy pontban kifejtett képességek fejezik ki az ember világtól való szabadságának különböző aspektusait. Tillich szabadságfogalma e tekintetben tehát meglehetősen intellektualista: az elvonatkoztatás, az értelmezés, a moralitás, a logika, a képzelet és a sokszínű kreativitás jelenti az ember szabadságát. Ezek egytől egyig végső soron az emberi értelem kvalitásai közé tartoznak. Tillich szerint az ember szabad, mert *értelmes*.

Az a tény, hogy az ember képes fellázadni Isten ellen (az ember kapcsoltságának harmadik aspektusa az Istenhez való viszony) épp abból fakad, hogy ő – a teremtmények közül egyedülként – Isten képmása. Ez az aspektus szervesen összefügg az elsővel, az ember önellentmondásra való szabadságával. A bűnbeesés „félleg-meddig mítoszتانított”,⁴⁷ tillichi leírásának állomásait most nem áll módomban végigvenni, pusztán a koncepció egyetlen pontját emelném ki, mely egyúttal az ember bukásának legalapvetőbb ontológiai megállapítása: „Az ember alapja az isteni életben van, de nem maradt meg az alapon belül. Az ember elhagyta az alapot, hogy önmagára „támaszkodjon”, hogy megvalósítsa azt, ami lényegénél fogva ő maga, hogy *véges szabadság* legyen. [...] Az isteni életen kívül lenni azt jelenti, hogy a ténylegesített szabadságban állni, egy olyan egzisztenciában, amely többé már nem egy a lényeggel.”⁴⁸ Vagyis amikor az ember aktualizálja szabadságát, az egyúttal az Istentől való elszakadását is jelenti. Az isteni élet elhagyása a létezés állapota, ami azonos az elidegenedés állapotával. Az ember elidegenedetett saját lényegétől; ezt egzisztenciális tapasztalataink is igazolják: az ember, ahogy létezik, nem olyan, mint amilyennek lennie kellene.⁴⁹ Az ember bukása nem ontológiai szükségszerűség, hanem „ugrásszerű”, vagyis a szabadság és a sors elemét a bűnbeesés megértése során sem szabad szembeállítani egymással, mert úgy torz képet kapnánk eliminálva az egyiket.⁵⁰

Tillich ontológiai szabadságfogalmának erős és gyenge láncszemei

Véleményem szerint a szabadság tillichi ontológiájának legerősebb láncszemét a szabadság és a sors kompatibilista jellegű felfogása és a dologi létszintből a személybe való felemelése jelenti. A különféle belső és külső meghatározottságaink (a sorsunk) keretei között és annak alapján megszülető, mégis valamilyen értelemben „spon-tán” önmeghatározásunk az emberi szabadság legértelmesebb filozófiai koncepciója, amivel eddig találkoztam. (Még egyszer hangsúlyoznám, hogy itt még pusztán a szabadság ontológiájáról van szó: az elemzésnek ezen a szintjén egyelőre el kell tekinteni a bűnbeesés emberre gyakorolt hatásától, az egzisztenciális lét rabságának pontos mibenlététől.)

Az esetlegesség és szükségszerűség fogalompárja, illetve a szabadság és a sors szembeállítása nem járható út az ember, egy *személy* szabadságának tárgyalása során a szellemi, történelmi és természeti meghatározottságainak, ill. véges önmeghatározásának komplexitása és szerves egysége miatt. Sokan ott esnek tévedésbe, hogy mivel a racionális megértés végett kivétel nélkül mindent valamiféle szükségszerű törvényszerűség alá próbálnak rendelni, így a szabadság problematikájának fejtegetésében sem engednek teret a világ egyik jelentős aspektusának, a szabadságnak (sem fogalmilag, sem a valóságban); mintha a teremtettségben kizárólag csak törvények, keretek és korlátok léteznének – s azokon belül sokszínűen burjánzó élet, spontaneitás és szabadság nem. Pedig ez az aspektus olyannyira a valóság része, hogy még a dologi szinten is – a természeti törvények keretein belül – tapasztalhatunk egyfajta „szabadságot”, meghatározatlanságot. Csak egy természeti példa: ha mikroszkóp alatt megvizsgálunk hópehelyeket, akkor láthatjuk, nyilvánvalóan van egyfajta törvénye, természete annak, hogy valami hópehely, ennek ellenére még sincs két, teljesen egyforma belőle. Egy törvényszerűségben belül kimeríthetetlen változatosság lehetséges. Isten a szabadságnak, a spontaneitásnak, a sokszínűségnek is az istene, nem csak a törvénynek, a szükségszerű oksági vagy logikai kapcsolatoknak és az egyöntetűségnek.

Nyilvánvalóan van itt egy titokzatos pont, a szabadság örök rejtélye: az ember ugyan sorsának és teljes személyiségének alapján (és nem véletlenül, mindenféle alap nélkül) hozza meg döntéseit, mégis e kereteken belül valamiféle meghatározatlan spontaneitással bír, pontosabban szabad önmeghatározással, amely ráadásul az Isten szabadságából való részesedés gyümölcse. E „spontaneitás” megértése teljesen meghaladja racionális felfogókéességünket, amely mindent egy szikár törvényszerűségbe igyekszik begyömöszölni. Azt gondolom, ki kell jelentenünk: az emberi szabadság nemcsak etikai és ontológiai, hanem esztétikai kategória is, azaz magát a szabadságot nem lehet *megérteni és definiálni*, csak *megélni, érezni és élvezni*, mert az a szépséggel, az élettel vagy épp a kegyelemmel van egy fogalmi dimenzióban (természetesen az élethez szükségszerűen hozzátartozó határokkal és törvényekkel elválaszthatatlanul körülölelve). Ezen esztétikai minősége miatt a szabadság végső soron kibújik minden szikár meghatározás alól, legyen az filozófiai vagy épp teológiai.

Ebből viszont az is következik, hogy amikor Tillich az emberi szabadságot felemeli a személyi létszintre, és a szabadság és a sors ontológiai polaritásának interdependenciáját alkalmazva rá kiszabadítja a dologi szükségszerűség és esetlegesség félrevezető kategóriáiból, teljesen helyesen jár el ugyan, azonban a szabadság emberi jelensége mégsem válik ettől *érthetőbbé*. Ugyanis újra és újra felvetődhet bennünk a kérdés: akkor most végső soron sorsunk szükségszerűen határozza-e meg döntéseinket, vagy azok végeredményben szabadok a meghatározottságainktól és „spontán” módon születnek? Ha a szabadság a döntő, akkor mégiscsak létezik egyfajta „esetlegesség”, ha a sors, akkor a „szükségszerűség” diadalmaskodott. Az emberi ráció – természetéből kifolyólag – notóriusan igényli, hogy választ kapjon arra a kérdésre: a szabadság vagy a sors eleme a *meghatározó*?

Ez a kérdés pedig azért vetődik fel bennünk minduntalan, mert ha *megérteni* akarunk valamit, akkor azt mindenképpen valamiféle törvényszerűség alá kell besorolnunk. Ez a „rögeszmés” kérdésfelvetés viszont csak azt leplezi le, hogy az emberi ráció hajlamos – a szabadsága definiálása tekintetében – mindig visszatérni a dologi létszint kategóriáihoz. Tillich arra figyelmeztet minket, hogy ezt ne tegyük.

* * *

Megítélésem szerint a tillichi szabadságkoncepció leggyengébb láncszemét az emberi szabadság ténylegesítésének fogalmi ellentmondásossága adja. Az egyik kontradikciót abban látom, hogy Tillich egyfelől azt állítja: „az ember elhagyta az [isten]i alapot, hogy önmagára „támaszkodjon”, hogy megvalósítsa azt, ami *lényegénél fogva ő maga*, hogy véges szabadság legyen”,⁵¹ másfelől azt is mondja: az ember, amikor ezt „megteszi”, az elidegenedés állapotába kerül, ami egyet jelent azzal, hogy *lényegileg nem az, aminek lennie kellene*. Akkor most *megvalósította* lényegét, vagy *elidegenedett* önnön esszenciájától? Az ember az első szerint épp azért ténylegesíti szabadságát, hogy végre az lehessen, ami: véges szabadság, hiszen az alap elhagyása nélkül nem ténylegesíthetné önmagát és saját lényegét, nem valósulhatna meg véges szabadsága, nem is *létezhetne*. A második gondolat viszont a leghatározottabban állítja, hogy az ember – épp ezáltal – elidegenedett önnön lényegétől. Hogyan lehet a lényeg *ténylegesítése* egyúttal annak *elvesztése* is? Ez a két állítás egyszerre – ellentmondásosságuk miatt – nem fenntartható.

Ráadásul erre a dilemmára biztosan nem válasz az, hogy a teológia számos paradox kijelentésnek ad helyet. Hiszen ha sorra vesszük Tillich saját, kimerítő definícióit a paradoxonról, az abszurdról, az értelmetlenről *etc.*,⁵² akkor azt láthatjuk: a fenti probléma az „értelmetlenség” kategóriáját meríti ki, amelyet a tillichi kijelentésen teljesen kizár a teológiai rendszerből – tegyük hozzá teljes joggal. Ilyen fogalmi ellentmondások szemantikailag értelmetlenné tesznek egy gondolatsort, s ezért azokat nem lehet megtérni sem a teológia, sem a filozófia világában, de semmilyen más értelmes diskurzusban sem.

Egy másik kibúvó esetleg az lehetne, hogy másmilyen értelemben használja Tillich a „lényeg” szót az egyik helyen, mint a másikon. Ez egy nagyon csábító interpretációs lehetőség, magam is hajlanék e felé, csakhogy ennek a feltételezett distinkciónak nyoma sincs a kontextusban, ráadásul az ontológiai elemzés e legalapvetőbb szintjén nem is lenne célszerű „az ember lényegének” többféle jelentést adni. A megoldást csak az jelentheti, ha az egyik állítást feladjuk. Véleményem szerint az elsőnek kellene erre a sorsra jutnia: az ember, amikor fellázad Isten ellen, nem a lényegét, a véges szabadságát valósítja meg, hanem épp ellenkezőleg, a legbensőbb lényege, az Istennel való közössége ellen lép fel, amivel teljesen elveszíti szabadságát. Az Isten ellenében ténylegesített szabadság ugyanis csak szabadságnak *tűnik*, valójában a legszörnyűbb rabság. A véges szabadság, mint az Istentől való elfordulás és annak ténylegesítése nem tartozik az ember *lényegéhez* – bár a teremtettségéből fakadó szabadságának kétségkívül egy határeset, de semmiképpen

sem az emberlét esszenciája. Az ember lényege az Istennel való töretlen kapcsolatban áll, s abban, hogy hűen képviselje és tükrözze vissza Teremtőjét. A szabadság (s főleg az Istentől való szabadság lehetősége) nem az emberlét esszenciája, csak annak egyik velejárója és súlyos következményekkel bíró kockázata. Az embernek az isteni létalapjából való kiszakadását nem lenne szabad a szabadság *ténylegesítésének* nevezni, mert az éppen annak elvesztése. Amikor az ember az Istennel szemben valósítja meg szabadságát, akkor a legdrasztikusabban önnön lényege ellen lép fel, és nem azt *ténylegesíti*.

Ugyanakkor hangsúlyoznom kell, ez a kritika nem egyszerűen pár pontatlan szóhasználatról szól, hanem a tillichi rendszer mélyrétegeit érinti. A „*ténylegesítés*” kifejezés ugyanis szervesen beágyazódik Tillich ontológiájába: a pusztá lényegből a létezésbe való aktualizálódásra utal. Nem gondolom, hogy érdemes lenne egy olyan ontológiai rendszert fenntartani a keresztyén teológiában, amelyik azt állítja: az embernek a szabadságát az Istennel szemben *ténylegesítenie kell* ahhoz, hogy *létezzen*. Ennek az utóbbi megállapításnak a részletes kifejtése és konzekvenciáinak levonása meghaladja e tanulmány kereteit, hiszen az már Tillich egész ontológiájának reformációját jelentené, amely rendszerének egyik legfőbb korrekcióra szoruló pontja. (E pontok egyike: a létezés és az elidegenedés azonosítása.)

Másodszor, ellentmondás figyelhető meg abban is, hogy amennyiben az ember véges szabadságát *ténylegesíti* a bukása során, akkor miért jelenti ki Tillich: „az ember arra használta szabadságát, hogy *elvesztegesse* a szabadságát.”⁵³ Az ember *ténylegesíti* vagy *elvesztegeti* a szabadságát az Istentől való elfordulása révén? A szabadság elvesztéséről szóló kijelentéssel csak egyetérteni lehet; az viszont különös, hogy Tillichben nem tudatosul, ez milyen élesen ellentmond az emberi szabadság a létezésben való *ténylegesítéséről* alkotott elképzelésével. Hadd hangsúlyozzam, nem az az állítás problematikus, hogy az embernek a teremtettségénél fogva szabadsága van fellázadni. Ez önmagában a keresztyén teológia triviális igazságaihoz tartozik. A kritikával illetett gondolat az, hogy az ember bukását nem lehet, nem lenne szabad a szabadság *ténylegesítésének* nevezni, illetve ettől nem függhet az ember létezése. Lázadással az ember nem aktualizálhatja lényegét és véges szabadságát a létezésben, csak megtagadhatja azt. Luther Erasmushoz intézett sommás válaszát is idézhetném: „az én grammatikám az elvesztett szabadságot nem nevezné szabadságnak”⁵⁴ – a szabadság *ténylegesítésének* sem. Ez a helyesbítés pedig Tillich egész ontológiájára hatással van, nem pusztán egy elszigetelt korrekció. Továbbá ezt a kritikát nem lehet azzal félresöpörni, hogy különbséget teszünk az ember kapcsolatiságának különböző dimenziói között a szabadságának *ténylegesítését* és *elvesztését* illetően, valahogy így: az ember nyilvánvalóan az Istentől való szabadságát *ténylegesíti*, s ezzel *elveszti* a világtól és az önmagától való szabadságát. Ugyanis Tillich gondolatmenetében a „gócpon” ott található: az embernek *ahhoz*, hogy *ne pusztá esszencia* legyen, hanem *egyáltalán létezzen*, továbbá véges szabadságának *lényege* megvalósulhasson, sőt „*teljesen kialakult teremtmény*”⁵⁵ legyen, Istentől el kell fordulnia. A tillichi rendszer szerint mind-

ez másként nem lehetséges. Az ember nem *ténylegesítheti* szabadságát az Istennel való közösségében megmaradva – ez Tillich szabadságontológiájának és a bűnbeesésről alkotott lételméleti előfeltevéseinek leggyengébb pontja. Nem beszélve arról (aminek az alapos tárgyalása szintén nagyon messzire vezetne): a teremtés keresztyén koncepciója szerint a létezést Isten *ténylegesíti*, s nem az ember, s főleg nem az ember esszenciája, mivel az nem *ténylegesíthet* semmit, hiszen pusztán esszencia.

* * *

Megítélésem szerint egy másik problematikus pont az, hogy Tillich az ember világtól való szabadságát az értelem képességeiben látja. Amint fentebb már utaltam rá, Tillich szabadságfogalma az ember intellektuális adottságaiból, az absztrakció isteni adományából indul ki. Szabadok vagyunk az állatvilágra jellemző környezeti meghatározottságtól, mivel meghaladjuk a „konkrét szituációk fogságát” a nyelv meg a képzelet képességével, továbbá a morális, logikai, esztétikai, technikai érzékünkkel és kreativitásunkkal. (Ahogy Tillich Heidegger nyomán fogalmaz: az embernek *világa* van.)

Ennek a szabadságdefiníciónak az inadekvátságát abban látom, hogy Tillich összekeveri a szabadság mindenlétének és annak szükséges eszközeinek, területeinek kérdését. Ez a hatpontos definíció ugyanis nem magát a szabadságot határozza meg, bár szándéka szerint ezt célozza, hanem a szabadság megélésének feltételeit, eszközeit, területeit. Az értelem képességei nélkül az ember kétségkívül nem tudná érvényesíteni szabadságát, viszont azok megléte sem garantálja azt. Az ember jelenlegi helyzete, „egzisztenciája” éppen azt bizonyítja, hogy hiába van birtokában mindezeknek az intellektuális képességeknek, mégsem tud valójában szabad lenni. Az igaz ugyan, hogy az értelem ajándéka az egyik olyan adottságunk, ami megkülönböztet minket az állatvilágtól, az viszont nem, hogy ettől a képességünktől lennénk szabadok. A kritikám fő pontja tehát az: amennyiben Tillich definícióját pontról pontra sorra vesszük, azzal kell szembesülnünk, egyáltalán nem biztos, hogy az ember *ténylegesen* szabad, „amennyiben tud beszélni, amennyiben képes kérdéseket feltenni, amennyiben képes felfogni a feltétlen erkölcsi és logikai parancsokat” *etc.* Az emberi szabadság lényege nem az értelem képességeiben rejlik, hiszen azokkal együtt is lehet az ember teljes szellemi-lelki rabságban – amit az Istentől elidegenedett állapotunk is igazol. Tehát amit Tillich az értelem képességeiről ír, az teljesen igaz ugyan, csak az emberi szabadság lényegének meghatározásakor nem releváns.

Az ember világtól való szabadságának esszenciája: a világ feletti uralkodás kiváltsága és szabad gyakorlása, amit Istentől kapott.⁵⁶ Az értelem csupán ennek a hatalomgyakorlásnak az egyik kiemelt eszköze (az emberi test mellett). Vagyis az emberi szabadság lényege nem a *ráció* isteni adományában rejlik, amiképp Tillich állítja, hanem abban a *jogban*, *hatalomban* és *autoritásban*, ami a föld feletti uralkodásra szól. Amennyiben megvizsgáljuk a klasszikus bibliai helyet az ember istenképűségéről (1Móz 1,26–28), ott is úgy találjuk: az Isten szabad kép-

viseletének esszenciája a föld meghódításában és az állatvilágon való uralkodásban van megjelölve, s nem az emberi értelem képességeiben.

Egy másik irányból is megközelítve ezt a kérdést: a Tillich által felsorolt intellektuális adottságokat az ember az Isten elleni lázadásával nem veszíti el, nem süllyed állati sorba, mintha többé nem lenne képes elvonatkoztatni és általános fogalmakat alkotni, vagy megszűnne számára a moralitás, a logika, az esztétika *etc.* kategóriája. Amennyiben az ember szabadságát ezekben látjuk, akkor az ember Isten nélkül is szabad, s nem képviselhetjük Tillichkel együtt azt, hogy „az ember arra használta szabadságát, hogy elvesztesse azt.”

A Tillich által felsorolt, intellektuális képességek az Istentől elfordult ember számára is adóttak, ami viszont ténylegesen jelentős változás a lázadó ember számára, az a „tövis és a bogáncs” megjelenése (1Móz 3,18). A nyilvánvaló literális igazsága mellett ezen gyomnövények szimbolikus értelme az, hogy az ember nem tud tovább uralkodni a földön, elveszítette ezt a hatalmát és kiváltságát, a világ feletti akadálytalan, *szabad* hatalomgyakorlását, mivel a föld többé nem „engedelmeskedik” neki, sőt ellentámadásba megy át. A világ uralkodik a lázadó emberen. Ahogy az ember fellázadt Isten ellen, úgy a világ is „fellázadt” az ember ellen – ezt jelképezi a „tövis és a bogáncs”, amelyek a föld „engedetlenségére” utalnak. Az ember e tekintetben (is) teljesen elveszítette szabadságát, s a világi elemek szolgájává lett. Összefoglalva, amikor az ember *világtól való szabadságát* definiáljuk, akkor az *uralom Istentől való kiváltságának* és annak elvesztésének gondolata kell, hogy a középpontban álljon, s nem az emberi értelem különféle képességei, mivel nem ezek adják az emberi szabadság tulajdonképeni lényegét.

Kozák Péter

IRODALOMJEGYZÉK

- HEIDEGGER, Martin: Lét és idő (*Osiris; Budapest; 2001*)
- KOZÁK Péter: A keresztyén ember szabadsága Luthernél (*KRE-HTK, Szakdolgozat; 2014; nem jelent meg; megtalálható a Török Pál Szemináriumi Könyvtárban*)
- LUTHER Márton: A szolgálai akarát (*Magyarországi Luther Szövetség; hn.; 2006*)
- SCHELLING, F. W. J.: Of Human Freedom (*The Open Court Publishing Company; Chicago; 1936*)
- SCHELLING, F. W. J.: Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről és az ezzel összefüggő tárgyakról (*T-Twins Kiadó; Budapest; 1992*)
- TILlich, Paul: The Interpretation of History (*Charles Scribner's Sons; London/New York; 1936*)
- TILlich, Paul: Systematic Theology – Volume One (*The University of Chicago Press; Chicago; 1951; Paperback edition: 1973*)
- TILlich, Paul: Systematic Theology – Volume Two (*The University of Chicago Press; Chicago; 1957; Paperback edition: 1975*)
- TILlich, Paul: Systematic Theology – Volume Three (*The University of Chicago Press; Chicago; 1963; Paperback edition: 1976*)
- TILlich, Paul: Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality (*The University of Chicago Press; Chicago; 1955*)
- TILlich, Paul: Love, Power, and Justice (*Oxford University Press; London; 1960*)
- TILlich, Paul: Existential Philosophy: Its Historical Meaning (*IN: Theology of Culture; Oxford University Press; London; 1964a; 76–111.*)
- TILlich, Paul: An Evaluation of Martin Buber: Protestant and Jewish

- Thought (*IN: Theology of Culture; Oxford University Press; London; 1964b; 188–199.*)
- TILlich, Paul: Perspectives on 19th and 20th Century Protestant Theology (*SCM Press Ltd; London; 1967a*)
- TILlich, Paul: My Search for Absolutes (*Simon and Schuster; New York; 1967b*)
- TILlich, Paul: Philosophy and Fate (*IN: The Protestant Era; The University of Chicago Press; Chicago; 1973*)
- TILlich, Paul: Morality and Beyond (*Westminster John Knox Press; Louisville, Kentucky; 1995*)
- TILlich, Paul: Rendszeres Teológia (*Osiris Kiadó; Budapest; 1996*)
- TILlich, Paul: Freedom in the Period of Transformation (*IN: The Ground of Being – Neglected Essays of Paul Tillich, edited by Price, Robert M.; Mindvondor Publications; USA; 2015; 92–116.*)
- WOLFF, Hans W.: Az Öszövétség antropológiája (*Harmat; Budapest; 2003*)

JEGYZETEK

- ¹ Heidegger, 2001, 15–31.
- ² Tillich, 1951, 163–204. (1996, 141–171.)
- ³ Uo. 168. (1996, 145.)
- ⁴ Tillich, 1957, 31–33. (1996, 262–264.)
- ⁵ Uo. 62–64. (1996, 285–286.)
- ⁶ Uo. 78–86. (1996, 296–302.)
- ⁷ Tillich, 1951, 182. (1996, 155.)
- ⁸ Schelling, 1936, 21–22. (1992, 45–47.)
- ⁹ Tillich, 1967a, 141–152.
- ¹⁰ Tillich, 1964a, 92.
- ¹¹ Tillich, 1936, 254–255.
- ¹² Tillich, 1951, 183. (1996, 155–156.)
- ¹³ Uo. 182. (1996, 155.)
- ¹⁴ Tillich, 1964a, 92. [Kiemelés tőlem]
- ¹⁵ Tillich, 1964b, 189.
- ¹⁶ Tillich, 1951, 258. (1996, 211.)
- ¹⁷ Tillich, 1955, 29. [Saját fordítás]
- ¹⁸ Uo.
- ¹⁹ Uo. 32.
- ²⁰ Tillich, 1964b, 192.
- ²¹ Tillich, 1960, 60.
- ²² Vö. Tillich, 1951, 176–177. (1996, 151.)
- ²³ Tillich, 1951, 183–184. (1996, 156.)
- ²⁴ Tillich, 2015, 93.
- ²⁵ Uo.
- ²⁶ Tillich, 1973, 3. [Saját fordítás]
- ²⁷ Uo. 3–4. [Saját fordítás]
- ²⁸ Uo. 4. [Saját fordítás]
- ²⁹ Tillich, 1951, 185. (1996, 157.)
- ³⁰ Uo. 201. (1996, 168.)
- ³¹ Tillich, 1957, 42. (1996, 270.)
- ³² Tillich, 1951, 184. (1996, 156)
- ³³ Tillich, 1995, 14–15. [Saját fordítás]
- ³⁴ Tillich, 1951, 201. (1996, 169.)
- ³⁵ Tillich, 1951, 248. (1996, 204.)
- ³⁶ Tillich, 1957, 31. (1996, 263.)
- ³⁷ Tillich, 1951, 261. (1996, 214.)
- ³⁸ Kozák, 2014, 20–27.
- ³⁹ Tillich, 1951, 185. (1996, 157.)
- ⁴⁰ Tillich, 2015, 93.
- ⁴¹ Tillich, 2015, 93–94.
- ⁴² Tillich, 1936, 208., 252–253.
- ⁴³ Tillich, 1963, 308. (1996, 589.)
- ⁴⁴ Tillich, 1957, 32. (1996, 263.)
- ⁴⁵ Uo. 31–32. (1996, 263.)
- ⁴⁶ Tillich, 1967b, 74.
- ⁴⁷ Tillich, 1957, 29. (1996, 261.)
- ⁴⁸ Tillich, 1951, 255. (1996, 209.)
- ⁴⁹ Tillich, 1957, 44–45. (1996, 272.)
- ⁵⁰ Uo. 44. (1996, 271.)
- ⁵¹ Tillich, 1951, 255. (1996, 209.) [Beszűrés tőlem]
- ⁵² Tillich, 1996, 305–307.
- ⁵³ Tillich, 1957, 63. (1996, 285.) [Kiemelés tőlem]
- ⁵⁴ Luther, 2006, 191.
- ⁵⁵ Tillich, 1951, 255. (1996, 209.)
- ⁵⁶ Vö. Wolff, 2003, 197–204.

A természettudomány-teológia párbeszéd néhány szemléletének szinopszisa

Jelen tanulmány a természettudomány és teológia kapcsolatának többféle felfogását veti össze a szerző által korábban publikált modellek fényében: egyrészt a természettudomány ill. a teológia „*izomorf modelljei*”, másrészt a transzcendens „*monitor-modellje*” fényében. A vizsgálat tárgya, hogy mennyiben, mely pontokon egyeztethető össze a különféle szerzők felfogása e három modellel, miként tudják kezelni a két diszciplína hasonlóságait és különbségeit.

A vizsgálat másik eredménye pedig az, hogy utat nyit a modellek módosítása előtt a tekintetben, hogy azok a lehető legtöbb szempontot kielégítővé váljanak. A két tudományterület kapcsolatára vonatkozó szemléletek emellett abba az irányba is mutatnak, hogy az ellenérveket is alaposan megfontolva a későbbiekben megvizsgáljuk, termékenyítően hathat-e a természettudomány és teológia párbeszédére az ellentétkontraszt és korrespondencia mellett egy komplementaritás kategória bevezetése ill. a lutheri teológia (főleg a *theologia crucis*) paradoxonjainak vizsgálata.

This study compares perceptions in the relationship between science and theology in the light of the models previously published by the author. On the one hand in view of the ‘*isomorphic models*’ of science and theology respectively, on the other hand, in view of the ‘*monitor model*’ of the transcendent. The subject of the study is the compatibility of the three models in the concept of several authors, how can they handle the similarities and differences of the two disciplines.

An unexpected result of the study is that it opens the possibility to change these models satisfying most of the aspects. Another question is risen by these approaches. Would it be productive to the science-theology dialogue, considering carefully the counterarguments as well, to introduce complementarity as a category along with contrast and correspondence, and to examine the paradoxes of the Lutheran theology (especially Luther’s theology of the cross)? These questions are to be examined later on.

Bevezetés

„A legtöbb tudományos eredmény akkor születik,
amikor a kutató több diszciplínában dolgozik és
egyik diszciplínában szerzett tudását, eredményeit
átviszi egy másik – talán távoli – diszciplínába.”
(Harsányi János)¹

Igen nehéz helyzetben van, aki természettudomány és teológia viszonyában a sokféle felfogást egységes szemléletben kívánja elemezni. A modern fizika komoly és kikerülhetetlen változást hozott az alapvető fizikai világképben, ezért most csupán olyan felfogásokra tekintünk, amelyek már figyelembe veszik ezeket is. Mivel a két diszciplína közötti diskurzus legutóbbi hullámain fél évszázaddal ezelőtt BARBOUR indította el, ennél korábban nem kívánok tekinteni. Ám bizonyára még ezen kritériumok mellett is sokszor lehet a jártas olvasónak az az érzése, hogy valaki méltatlanul maradt ki – mégis határt kell szabni a terjedelemnek. Jelenleg elsősorban olyan szerzők kerülnek elő, akik a természettudomány oldaláról érkeztek meg a teológiához. Sajnos POLKINGHORNE joggal hiányolja a teológusokat.²

Korábban e lap hasábjain kísérletet tettem arra, hogy egy-egy modellt vázoljak fel a természettudomány, a teológia, valamint a transzcendens számára.³ (A későbbiekben ezekre „*izomorf modellek*” és „*monitor-modell*” néven hivatkozom.) Igyekszem hát természet-

tudomány és teológia különféle felfogásait összevetni az *izomorf modellekkel* és a *monitor-modellel*. Jelen szinopszis célja kettős. Egyrészt az áttekintett szemléletekben azt kerestem, hogy az ‘*izomorf modelleknek*’ ill. a *monitor-modellnek* mennyiben felelnek meg. Egyúttal arra is figyelek, hogy a magam modelljei mennyiben felelnek meg a kutatott szemléleteknek – ami egyúttal azok továbbfejlesztésére, útkeresésre is indít, hogy a lehető legtöbb felfogással összeegyeztethető modellhez jussunk...

IAN GRAEME BARBOUR négyes felosztása

Bizonyára egy mára már klasszikussá vált nézet kell elsőként álljon felsorolásunkban – mintegy alapként. Ezt a fizikus-teológus BARBOUR építette fel – akit valóban joggal tekinthetünk úgy, mint aki „*a tudomány és a vallás viszonyának egyik legfontosabb és legérdekesebb szakértője*”.⁴ Emellett, ahogyan POLKINGHORNE megjegyzi, 1966-ban megjelent kötetével⁵ ő adott lökést az utóbbi évtizedekben megélénkült párbeszédnek.⁶ Az alább ismertetendő osztályozást BARBOUR 1990-ben jelentette meg,⁷ majd némi módosítással a későbbi, 1997-es kiadásban is megtartotta. Ennek lényege, hogy igyekszik rendszert teremteni a két diszciplína kapcsolatának sokféleségében a konfliktus, függetlenség, párbeszéd és integráció kategóriáival. E tipizált felosztást a természettudomány és teológia kapcsolatának elemzéséhez aztán rendezőelvként használta 2000-ben megjelent könyvében is.⁸

Az első helyet a konfliktus kapta. Kisarkítva a kérdést azt jelenti ez az álláspont, hogy nem lehet egyszerre elfogadni a tudomány eredményeit is és hinni Istenben is – mert a kettő egymás halálos és kibékíthetetlen ellensége. A második kategória a függetlenség. Eszerint a tudomány egészen másról szól, mint a hit, és azért nincs a kettő között ellentmondás, mert nem is érintkeznek egymással. A harmadik felfogás amellet érvel, hogy természettudomány és vallás folytasson párbeszédet egymással, és így igyekezzenek megtalálni a hasonlóságokat. A negyedik kategória az integrációt jelenti. Azt, hogy akár a tudomány a teológiára, akár a teológia a tudományra hat úgy, hogy a másik a saját eredményeit felülvizsgálva megváltozik. E beosztásnak mindenekelőtt az az előnye, hogy a legkülönbözőbb felfogásokat képes beilleszteni a rendszerébe.⁹

Természetesen hiányosságokat is lehet találni e rendszerben. Maga BARBOUR is említi példát: „Azt állítják, hogy a kölcsönhatások a történelmi korok során és a különböző tudományterületek között túl sokat változnak, ezért nem lehet általánosítható rendszereket felállítani.”¹⁰ BARBOUR válaszol azt mondja, hogy „azt hiszem, hogy az általam felállított, négy alapvető típus a modern természettudomány kialakulása óta minden évszázadban és minden tudományágban fellelhető”.¹¹

Az időbeli változásnál komolyabb kérdést vet fel azonban egy-egy álláspont besorolásának kérdése. STENMARK megkérdezi: miért sorolja BARBOUR a literalista JOHNSONT a konfliktushoz?¹² Ő ugyanis a párbeszédhez sorolja. BARBOUR maga is sokszor hezitál ill. ugyanazt több helyre is beilleszti. Azt is szem előtt kell tartanunk, hogy tématerületenként szükséges a felfogásokat kategorizálnunk. Talán éppen ez az oka annak is, hogy BARBOURNál az evolúciót taglaló fejezetben GOULD (a szakaszos egyensúly hipotézise révén) megjelenik a konfliktus felfogásánál is, aztán (1999-es könyve¹³ kapcsán) a függetlenségnél is, végül (a panda evolúciós vizsgálatánál tett megállapításai révén) még az integrációnál is.¹⁴

Az izomorf modellekkel való összevetésben azt vehetjük észre, hogy a barbouri rendszer kategóriái leginkább vagy csak a különbségeket, vagy csak a hasonlóságokat kezelik, de nem egyszerre a kettőt, ellentétben az 'izomorf modellekkel', amelyek szerkezetük és tartalmuk révén együtt kezelik az egyezést és ellentétet. Ez onnan is látszik, hogy a komplementaritást BARBOUR is említi, de megtaláljuk mind a függetlenség, mind az integráció keretében! Utóbbi helyen olvashatjuk: „William Pollard felvetette, hogy egy efféle isteni közbeavatkozás egyetlen természeti törvényt sem sértene, és természettudományos módszerekkel kimutathatatlan lenne.”¹⁵ Kritikája megfogalmazása után BARBOUR folytatja egy számára elfogadhatóbb módosítással: „A fizikus és teológus Robert Russell azok közé tartozik, akik szerint Isten csak bizonyos kvantum eseményeket befolyásol, ezenkívül a magasabb szinteken felülről lefelé ható okként működik közre az alacsonyabb szinteken lejátszódó események irányításában.”¹⁶

Érdekes, hogy e helyütt a komplementaritásról így ír: „a komplementaritás nem zárja ki az egység keresését, ugyanakkor azt a kijelentést sem támasztja alá, mely sze-

rint a természettudományos és a vallásra vonatkozó állításoknak semmi közük egymáshoz, és teljesen függetlenek egymástól.”¹⁷ Csakhogy a komplementaritást megtaláljuk a függetlenség soraiban is!¹⁸ Itt COULSON-ra utal,¹⁹ aki „a részecske/hullám kettősség magyarázata és Bohrtól származó kiterjesztése után a természettudományt és a vallást „egyazon valóság egymást kiegészítő leírásainak” nevezi.”²⁰ E felfogásról viszont így vélekedik: „Ez lehetővé tenné a két tudományterület viszonylagos függetlenségét (bár ha azok ugyanazon valóság leírásai, akkor nem lehetnek teljesen függetlenek egymástól).”²¹

Mintegy végső ítéletként fogalmazza meg: „Először is, a modelleket csak akkor nevezhetjük komplementereknek, ha ugyanazon entitásra vonatkoznak, és ugyanolyan logikai típusúak. ... Ezek a feltételek azonban nem teljesülnek a természettudomány és a vallás esetében...”

Másodszorban, világossá kell tennünk, hogy a komplementaritás fogalmának a fizikán kívül történő használata analóg és nem deduktív.

Harmadrészt, a komplementaritás nem jelenti a dichotómiák kritikátlan elfogadásának az igazolását.”²² Ezen korlátokat-tiltásokat már 1974-ben megfogalmazta,²³ abban az évben, amikor MACKAY cikke megjelent.²⁴ Úgy tűnik, emiatt történhetett, hogy a későbbiekben a komplementaritás használata, mint szóba jövő modell a természettudomány és teológia kapcsolatára, lényegében elhalt. Mindemellett időnként mégis fel-felvetődött a gondolat²⁵ – bár úgy látszik, BARBOUR korlátainak elemzése nélkül –, ám a figyelmeztetések is újra elhangzottak.²⁶

Milyen összefüggéseket találhatunk BARBOUR rendszerében a „monitor-modell” (a transzcendens) tekintetében? Úgy tűnik, mélyebb elemzés helyett inkább egy áttekintést kapunk az isteni cselekvés lehetőségeiről – a négyes felosztásba sorolt módon.²⁷ Néhány megjegyzése arra utal, hogy Isten cselekvését a világban leginkább úgy tartja elképzelhetőnek, hogy Isten az ún. felülről lefelé ható okságot használja fel²⁸ – ezáltal pl. a csodák nem sértik a természet törvényeit, immanens magyarázatot nyernek. (Mindemellett a vallásos élményekkel is foglalkozik külön pontban.²⁹)

Változatok

Többféle olyan változat is napvilágot látott, amely BARBOURÉtól némileg különböző módon állítja fel a típusokat. Megállapíthatjuk azonban, hogy az ilyen változatok lényeges különbséget nem jelentenek a természettudomány és teológia viszonyában.

JOHN HAUGHT alliteráló elnevezései (és MICHAEL RUSE összevonása)

Szellemes csoportosítást állított fel 1995-ös könyvében³⁰ JOHN HAUGHT, amikor négy, azonos betűvel kezdődő csoportot nevezett meg: konfliktus, kontraszt, kontaktus, konfirmáció. Nem csupán a kategóriák átnevezéséről van szó. Valójában történt egy összevonás is, egy bővítés is, ahogyan BARBOUR maga magyarázóan megállapítja.³¹ Az új kategória elgondolkodtató, mégis belefér a párbeszédbe, esetleg némely esetben inkább az integrációba. (BARBOUR maga is így érzi.)

Itt említhető meg, hogy MICHAEL RUSE is kicsit átnevezve és összevonva tekinti a négyes felosztást: háború, függetlenség és kölcsönhatás (= párbeszéd és integráció).³²

MIKAEL STENMARK alcsoportjai

Kicsit átnevezi, majd a párbeszéd kategóriáit továbbiakra bontja STENMARK.³³ A konfliktus kategóriát inkább összeegyeztethetlenségnek nevezi, amely a természet-tudományt és vallást inkompatibilisnek tartja. A kompatibilis nézetek átmeneti változatát a függetlenség jelenti, majd pedig az egymást átfedő, interdiszciplináris felfogások közül a párbeszédet összeegyeztetés modellnek nevezi, az integrációt helyettesítés modellnek. STENMARK az összeegyeztetést alcsoportokra bontva taglalja. Így áll elő 2+4 újabb kategória: a reformatív és a támogató összeegyeztetés ill. a konzervatív, a tradicionális, a liberális és a konstruktivista összeegyeztethetőség.

WILLEM BERNARD DREES mátrix-beosztása

Megfontolandó ugyan, hogy önálló rendszernek tekintjük inkább a fizikus-filozófus-teológus DREES 3×3-as mátrix-rendszerét, ám e cikk kereteibe nem fér alaposabb feldolgozás. Mindemellett érdemes e szemléletet is legalább megemlíteni, most tekintsük csupán BARBOUR tömör értékelését:³⁴ „Will(e)m Drees kilenc kategóriát használ, amelyeket három sorba és három oszlopba rendez, így hangsúlyozza a vallás kísérleti és kulturális, valamint kognitív értelmezéseit. (...) Az egyes kategóriák szűkebbre definiálása nagyobb pontosságot enged meg, nagyobb a valószínűsége azonban annak, hogy olyan nézettel találkozunk, amelyik nem illeszthető be egyik kategóriába sem.”³⁵

ARTHUR ROBERT PEACOCKE felfogása

A teológus-biokémikus PEACOCKE munkásságát az integrációhoz sorolhatjuk.³⁶ Erőfeszítéseivel arra törekszik, hogy a teológiai tanításokat úgy fogalmazza meg (vagy át), hogy azok ne mondjanak ellent, hanem összhangban legyenek a természettudomány jelen ismereteivel. (Eközben elismeri, hogy a pillanatnyi – sokszor változó – tudományos ismeretekhez kötni veszélyes a teológia örök igazságait – KIERKEGAARD szavait is idézi: holnapra könnyen özvegy lesz –, ám az egyház hiteléhez szükséges a kortárs ismeretekkel való egyezés is.³⁷ Mindenesetre érdemes odafigyelni MAXWELL szavaira a tudomány változásairól: „A tudományos hipotézisek változásának a sebessége sokkal gyorsabb – természetesen –, mint a bibliai értelmezéseké.”³⁸)

A jelen – tudományos – kor teológiájának felvázolása előtt bevezetésében³⁹ tömören összefoglalja egy más helyütt⁴⁰ adott rendszerezését. PEACOCKE a következő négy irányt tekinti: „A tudomány és a teológia tekinthető például úgy, mint a valóság egymást nem befolyásoló megközelítései; úgy, mint két különböző nyelvrendszer; olyan tudományoknak, melyeket két teljesen eltérő megközelítés hoz létre; a kutatás különböző „tárgyaival” foglalkozónak és csak annak viszonylatában meghatározhatónak (a tudomány esetében a „természet”, a teológia esetében „Isten”).”⁴¹ Ezen irányok pozitív

előjellel, állító, de legalábbis megengedő formában is vehetők és negatív előjellel, tagadóan is. Így adnak ki másik 4 kategóriát. Utal RUSSELL felvetésére is, miszerint mindegyik irányultság esetén nemcsak előjelet, hanem a lehetőségek folytonosságát is tekinthetnénk, és ez esetben temérdek változat kínálkozik egy négydimenziós térben.⁴²

Az „izomorf modellek” kapcsán nem jelennek meg új szempontok a BARBOURNál már említettekhez képest. A „monitor-modell” (transzcendens) vonatkozásában azt látjuk, hogy PEACOCKE az ún. panenteizmust képviseli, amelynek lényegét így foglalja össze: „*kifejezi azt a nem titkolt szándékot, hogy egyszerre adjon helyt Isten világgal szembeni immanenciájának és transzcendenciájának.*”⁴³ Ez összhangban áll a „monitor-modell” azon tulajdonságával, hogy miközben egy kép szürkeárnyalatosan sok információt adhat egy tárgyról, mégis vannak olyan vonások is, amelyek csak a színes készülék révén válnak érzékelhetővé.

ALISTER EDGAR MCGRATH szövetséges-ellenség beosztása

MCGRATH két alapvető kérdés feltevését látja fontosnak: „1. Ugyanarra a valóságra vonatkozik a tudomány és vallás? 2. A tudomány és vallás meglátásai ellentmondanak egymásnak vagy kiegészítik egymást?”⁴⁴ Ennek megfelelően két csoportot taglal aztán: a konfliktust hirdető⁴⁵ és a konfliktuskerülő⁴⁶ modelleket.

A konfliktust hirdető modellről úgy látja, hogy tudományos szinten csökken a népszerűsége. A konfliktuskerülő modellek egyik felfogása szerint a két diszciplína világában ugyanaz – hiszen minden igazság Isten igazsága –, ezért a keresztyén hitnek be kell fogadnia a tudomány eredményeit is. A másik felfogás szerint tudomány és vallás teljesen különbözőek, ezért nincs közük egymáshoz.

Vizsgálódásunk szempontjából érdekes lehet, hogy MCGRATH egy kis fejezetet⁴⁷ szentel annak a kérdésnek, mi van, ha egy rendszer nemcsak hogy több modell együttes használatát is megköveteli, hanem egyenesen egymásnak ellentmondóakra van szükség. Ezért beszél a komplementaritásról. Elsőnek a bohri komplementaritást taglalja a kvantumelméletben (részecske-hullám kettősség), majd a komplementaritást a teológiában (BARTH dialektikája, Krisztus személye) – ám úgy látszik nem vetődik fel benne, hogy a két terület kapcsolatában is megvizsgálja. Így hát az „izomorf modellekben” rejlő kettős lehetőséget nem ragadja meg MCGRATH sem. Bár több helyen beszél transzcendensről, ennek modellezése nem jelenik meg; a monitor-moddellel való összevetést talán egy apróbb részlet kapcsán tehetjük meg: „*a természeti világ jelenségeinek nagy része alapvetően megindokolható. Bár lehetnek olyanok, akik a csoda fogalmának ellentétéként tekintenek erre, mások jogosan mutatnak rá egy ennél mélyebb kérdésre: miért tudunk egyáltalán megmagyarázni dolgokat?*”⁴⁸ Ez a vonás a monitor-modellben annak feleltethető meg, hogy a színes képek szürkeárnyalatosra alakított változatai esetén is létezik önmagában zárt magyarázat a jelenségekre – ugyanakkor színesben több információt nyerhetünk.

THOMAS FORSYTH TORRANCE

TORRANCE saját felfogást képvisel. Ennek talán a legjobban megragadható vonása, hogy a tudományt is, teológiát is úgy tekinti, mint amelyek különböző módokon, mégis az egy emberi kultúra részei. Ezért tagadja a dualizmus lehetőségeit a tudásra vonatkozóan, amelynek az egyházban történt meghonosítását a görög filozófia (főként PLATÓN és ARISZTOTELÉSZ) tévútra vivő hatásának látja, mint amely AUGUSTINUSnál már egyértelműen megmutatkozik.⁴⁹ Mivel az ismeretelméletben TORRANCE nem fogadja el a dualizmust, ezért hitet és tudományt egységben látta. Mindeközben a hit racionalitását vallva ragaszkodik ahhoz is, hogy a teológia forrása Isten igéje. PÁSZTOR JÁNOS így vall róla: „ő a legmélyebb evangéliumi (evangelical) teológus, akinek életében Jézus Krisztus szerelmének ismerete és az arra adott válasz egész egzisztenciáját felöleli, melyben hit és értelem, a realitások komolyan vétele és a hit merészsége a Szentírásban adott (...) egysége helyreállt és szoros egységet alkot.”⁵⁰

Az egységet képviselő felfogását a teremtés egységében látja. Tudományos oldalról is megalapozottnak látja az egységet, amit leginkább MAXWELL majd EINSTEIN munkásságában, végső fokon az általános relativitáselméletben talál meg, mégpedig a fénysebesség invariáns voltában.⁵¹ A relativitáselmélet alapvető hatással van gondolkodására, amelyet jól jelez néhány könyvének címe is.⁵² Az ismeretelméleti dualizmus megszüntetése és az isteni kinyilatkoztatás tehát számára harmonikus, integrált egységet hoz létre.⁵³

TORRANCE felfogásának vonzó erényei mellett mégis megfogalmazódik némi kétség. Biztos, hogy a gondolkodás-megismerés mindenfajta dualizmusa pusztán görög hatás rontása? Miközben felfogásában üdvözlendő az egységre törekvés (ld. az „izomorf modellek” szerkezeti azonosságát), kérdésesnek tűnik, hogy eltekinthetünk-e a lényeges különbségektől (ld. a modellek tartalmi különbségét – amelyet mellesleg TORRANCE maga is hangsúlyoz azáltal, hogy a teológia forrásának Isten igéjét tekinti). Az egymással ellentétes immanens és transzcendens mégis valami egységet alkot: „a szám-racionalitás és a szó-racionalitás összehangolása révén egy transzcendens elem rakódik rá a tudományos érvelésre”.⁵⁴ Ugyanez érződik akkor is, amikor arról beszél, hogy mi történne, ha a megtestesülést pusztán mitológiai módon fognánk fel (megfordítva pedig látjuk, hogy mit jelent immanens és transzcendens egysége Krisztusban).⁵⁵

Miniexkurzus: POLÁNYI MIHÁLY

Bizonyára méltatlan volna teljesen kihagyni a talán legjelentősebb, vallás talaján álló (ráadásul magyar származású), tudományfilozófust. Jelen cikk kereteiben mégsem tudunk kellő gondot fordítani életművére, ezért önálló pont helyett csupán ezen alponthan említjük meg őt. TORRANCE felfogására MAXWELL és EINSTEIN munkássága mellett POLÁNYI volt a legnagyobb hatással, pl. a tudás személyes voltának hangsúlyozásával.⁵⁶ Ezt a hatást talán leginkább TORRANCE szavaival mutathatjuk be: „Polányi azonban túlmént Maxwellen és Einsteinen, amikor kimutatta, hogy még az anyagi valóságra vonatkozó tudás sem létezhet a tudás birtokosának személyes

tevékenysége nélkül. Egyúttal Polányi megkövetelte, hogy a tudományos vizsgálódásban váljék láthatóvá ez a személyes tényező, és foglalja el az őt megillető helyet a tudományfilozófiában.”⁵⁷

JOHN CHARLTON POLKINGHORNE alulról-felfelé gondolkodása

A részecskefizikusból lett anglikán lelkész a világot olyan egységesnek látja,⁵⁸ amely a természettudomány és a teológia működését, módszertanát is egységbe zárja a kritikai realista szemléletben, pl.: „... úgy tűnik nekem, hogy a természettudomány és a vallás osztozik azon általános vágyon, hogy megtanulja, mi az igazság”.⁵⁹

A másik vonása, hogy önmagát alulról-felfelé gondolkodónak (bottom-up thinker) nevezi.⁶⁰ Ez jelenti azt is, hogy az ‘egyetlen világunk’ felépítését alulról felfelé szerveződőnek látja, amint a fizika elemi részecskéiből egyre bonyolultabb struktúrák szerveződnek az atomi, majd a kémiai, biológiai, mentális, társadalmi, spirituális és transzcendens szinteken. Úgy tűnik, a fontosabb vonás mégis inkább az, hogy elsődlegesnek a tapasztalati alapokat látja, amelyek racionális elrendezése során épülnek fel az elméletek – természettudományban és teológiában egyaránt. Ennek egyik eklatáns példája: az újszövetségi feljegyzéseket a fizika kísérleteinek jegyzetfüzeteihez hasonlítja.⁶¹ E gondolatot később⁶² nemcsak megismétli, hanem tovább is viszi azáltal, hogy párhuzamba állítja a feljegyzések ill. a kozmológia és az evolúció egyedi és egyszeri voltát, megismételhetetlenségét is.

A teológia területén a Szentírást és az egyházi hagyományt részesíti előnyben, nem engedve, hogy a tudomány (mindenkori) ismeretei döntsenek teológiai kérdésekben. Ezzel világos határvonalat is húz a természettudomány és teológia viszonyában. Ezt fogalmi árnyalatokban úgy fejezi ki, hogy integráció ill. szintézis helyett asszimilációt mond (ld. BARBOUR négyesét), magát pedig konszonantistának nevezi⁶³ (míg BARBOUR és PEACOCKE-ot különböző fokú asszimilistának). A konszonanciát úgy érti, hogy mindkét fél megőrzi autonómiáját a maga területén, de állításaiknak egyeztetésre alkalmasnak kell lenniük az átfedő területeken. Az asszimiláció pedig a két terület lehetséges legnagyobb fogalmi összefésülését, összefonódását kívánja elérni, miközben egyik sem nyeli el a másikat teljesen, de igen közel kerülnek egymáshoz.⁶⁴

A fent említett vonások szinte modellszerűvé válnak a Terry Lectures keretében tartott előadássorozatában.⁶⁵ Az egyik legalkalmasabb szemléltetés az igazságkeresés természettudományos és teológiai módjait párhuzamba állító előadása⁶⁶ lehet.

Ebben elsőként a kvantumelmélet kialakulásának főbb lépéseit elevenítette fel, melyet 5 pontba foglalt. Először is az új jelenségek gyökeresen új meglátásokra vezettek: a fény (ill. elektron) kettős természete. Ezt követte egy átmeneti időszak, amikor a régi és új fogalmak egymás mellett állnak, feloldatlan feszültségben: a kvantumelmélet megszületése. Harmadjára viszont megtörtént egy szintézis, amikor az új elmélet kielégítő magyarázatot adott az új jelenségekre, miközben a régi jelenségeket mint az új speciális eseteit kezeli: a modern kvantumel-

mélet. Ezután folytatódott még a birkózás a megoldatlan problémákkal, a végső megállapodás képessége nélkül: méréselméleti problémák a kvantumelméletben. Végül megtörtént annak megértése, hogy az új elméletnek komoly – és meglepően új – következményei vannak: anti-anyag, nem-lokális jelenségek, stb.

Mindennek teológiai párhuzamaként állítja az egyház krisztológiai dogmafejlődését. Először is új jelenséggel szembesült az egyház, amely gyökeresen új meglátásokhoz vezetett: Jézus halála és feltámadása, amely előtérbe helyezi a Messiás ill. a Szenvedő Szolga kategóriáit – amelyek a zsidó felfogásban egymásnak ellentmondóak. Ezt követte egy átmeneti időszak a régi és új fogalmak feloldatlan egymás mellett állásával: Jézus ember voltának és istenségének, Úr voltának együttes elfogadása. Harmadjára viszont megtörtént a szintézis: a niceai és konstantinápolyi zsinatok trinitárius és a kalcedoni zsinat krisztológiai megfogalmazásai. Ezután folytatódott még a birkózás: *Kalcedon* nem oldotta meg teljesen a krisztológiai problémákat. Végül megtörtént annak megértése is, hogy az új elméletnek komoly következményei vannak. (Ennek kapcsán említi a gonosz és a szenvedés problémáját, a szabad akarat kérdését – hangsúlyozza, hogy ez mindenekelőtt nem tudományos, nem racionális probléma, hanem teológiai, és ennek kapcsán POLKINGHORNE a keresztre feszített magányos Krisztusra mutat.⁶⁷)

A kvantummechanika kialakulásában és fejlődésében a részecske-hullám kettősséget a teológiára, Krisztus kettős természetére alkalmazza,⁶⁸ miközben mindkét diszciplínában az alulról-felfelé gondolkodás példáját adja. Sugallja – kérdés formájában – a komplementaritás-viszonyt a természettudomány és teológia kapcsán – ám nem elkülönülésként, hanem (helyesen) összetartozásként értve: „*Választanunk kell közöttük, vagy inkább komplementáris felfogások, amelyek – együtt tekintve – teljesebb képet adnak, mint bármelyik magában szolgáltatna?*”⁶⁹ A maga monizmusát kettős aspektusúnak nevezi,⁷⁰ ami viszont hasonlít a részecske- és hullámtermészet egyetlen jelenséget leíró kettősségére. Hasonlóan látja az anyagi és a mentális jelenségeket,⁷¹ az immanens és transzcendens viszonyát. Összemosás nélkül törekszik egységre: „*Igazságkeresésükben a természettudomány és a teológia a felszín alatt intellektuális unokatestvérek*”.⁷² Mindez úgy tűnik, összhangban áll az „*izomorf modellek*” jellegzettségével, a 'kettős egységgel': „*A vallás az isteni valósággal történő találkozásunk, épp ahogyan a tudomány a fizikai valósággal történő találkozásunk.*”⁷³

A komplementaritást Krisztus kettős természete mellett az olyan paradoxonnal is szoros kapcsolatba hozza, mint a megfeszített Messiás.⁷⁴ LUTHERÉTLÉL eltérő szavakkal, de a *theologia crucis* szólal meg. Anglikán teológusként bizonyára ismeri MCGRATH a kereszt teológiájáról írt könyvét.⁷⁵ Ez az összefüggés világíthat rá, hogy amikor a komplementaritás szóba kerül természettudomány és teológia viszonyításában, akkor érdemes kutatni és feltárni a kapcsolatot a lutheri gondolatokkal, konkrétan is a *theologia crucis* szal. Egyértelműen vallja, hogy a szenvedésre a tudományos ill. logikai próbálkozásokkal szemben egyedül teológiai felelet adható, mégpedig Jézus keresztese.⁷⁶

POLKINGHORNE felfogása a transzcendensről, csodákról összeegyeztethető azzal, amit a „*monitor-modell*” igyekszik kifejezni: az isteni cselekvés számára az immanens hatások mellett léteznek transzcendensek is.⁷⁷ A csodák többségét tudományosan is magyarázhatónak tartja; vagy amelyek nyitottak a természetes magyarázatra, ám az események különös egybeesése folytán válnak csodává. Végül maradnak a népszerű értelemben csodának tűnő történetek, amelyek értelmezése legtöbbször szimbolikus lehet, ugyanakkor nem lehetünk biztosak az ilyen kérdések megválaszolásában.⁷⁸ Azt mindenképp látni kell, hogy az egyedi csodák létét a tudomány nem zárhatja ki megismételhetetlen voltuk miatt.⁷⁹ Legutoljára pedig kikerülhetetlenül is ott marad a csoda, hiszen a keresztyén-ség leglényegibb eseménye épp a feltámadás!⁸⁰ Erre igen érdekes hasonlatot hoz elő a fizikából: a fázisátalakulást, ahol egy ponton a korábbiakhoz képest teljesen új elem jelenik meg, majd elterjed. Hasonlóképpen Jézus feltámadása is egy új korszakot nyitott meg, amely majd a halottak feltámadásával egyetemessé lesz.⁸¹

TED F. PETERS nyolcas felosztása

BARBOURHOZ képest részben más szempontok szerint találunk 8 kategóriát PETERS íásaiban.⁸² A szcientizmus teljes győzelmet keres az egyik oldal számára – természetesen ezen ideológia a tudományt kiáltja ki győztesnek. A tudományos imperializmus nem legyőzni kívánja az ellenséget, hanem elfoglalni területét: kijelenti, hogy a teológiai kérdések is a tudományhoz tartoznak. Az egyházi tekintély elv érvényesítése szerint a tudományos kutatásban is elsőbbsége van a teológiai dogmának. A tudományos kreacionizmus képviselői manapság nem a *Szentírás* tekintélyével érvelnek, hanem a természettudomány módszereivel – általában maguk is az intézményes tudomány művelői. A két-nyelv elmélet tiszteletben tartja mindkét diszciplína szuverenitását. A hipotetikus megegyezés tulajdonképpen egy megteremtendő kategóriát állít elénk feladatul: felkutatni azokat a területeket, ahol megfeleltethetők egymásnak a természettudomány és a teológia állításai. Az etikai átfedések révén BARBOUR rendszeréhez képest új kategóriát taglal PETERS.⁸³ A New Age szerint mindennek az alapja a természettudomány, a spirituális jelenségekre is tudományos magyarázatot igyekszik adni, sőt, az alapvetően vallásos kinyilatkoztatás számára is háttér kíván lenni.

Úgy tűnik, PETERS ezen felosztásának rendszerét nehéz viszonyítani az „*izomorf modellekhez*”, mert a kategóriák általában vagy a két diszciplína hasonlóságait emelik ki, vagy a különbségeiket, de nem jellemző, hogy a kettőt együtt hangsúlyoznák. A nyolc kategória felállításában a transzcendenssel kapcsolatos elemeket sem látunk, így a „*monitor-modellel*” történő összevetés sem végezhető el.

SJOERD LIEUWE BONTING káosz teológiája

Igen érdekes megközelítést alkotott BONTING a természettudomány és teológia párbeszédje tekintetében, amikor előállt káosz teológiájának magjával,⁸⁴ majd alkalmazásaival együtt részletesebben is ismertette könyv alakban.⁸⁵ Bár mind teológiai, mind tudományos oldalról igencsak problematikus az elképzelése,⁸⁶ mégis érdemes

lehet röviden foglalkozni vele. Később a kapott kritikákra is reagált, valamint némileg továbbfejlesztette modelljét a 'dupla káosz' elképzelésével.⁸⁷

Leszögezi, hogy a tudomány és teológia párbeszédjének legfontosabb területe a teremtés kérdése. Tagadja a *creatio ex nihilo* (semmitől teremtés) tanítását. BONTING javaslata, hogy a semmi helyett figyeljünk inkább arra, hogy a teremtés elején „A föld még kietlen és pusztá volt” (1Móz 1,2.), majd a תוהו ובוהו (*tóhú vábóhú*) kifejezést a pogány teremtésmítoszok káoszával azonosítja.

Lássuk azonban a *káosz teológia* állításait: 1. A kezdeti teremtés egy őskáoszból történt. 2. Folyamatos teremtés zajlik a káosz megmaradó elemeiből. 3. A megmaradó káosz az utolsó napon töröltetik el és a ekkor lesz teljessé a teremtés. 4. A gonosz a megmaradó káoszból emelkedik fel.

A szerző szerint a káosz már a teremtés kezdete előtt létezett, hivatkozik is PFEIFFER, VRIEZEN és WESTERMANN véleményére. Ám az nem igazolható a bibliai teremtés semelyik leírásából, hogy – akár csak a továbbiakra értve – a teremtés e káoszból történne. A káosz végső eltörlését és a gonosz káoszból eredeztetését is nehéz többnek látni, mint pusztá spekulációnak. A keresztyén eszkatológiát is átértelmezi, mert a jelen világ megszűnése és egészen új teremtése helyett a káosz fokozatos visszaszorulásával, a teremtés tökéletesezésével egy folyamatos, immanens változást mutat fel – mennyei helyett földi üdvösséggel.

Egyik oldalról szimpatikus, hogy a tudomány terén ismert jelenségeket igyekszik bevonni legelőször is a tudomány és teológia párbeszédébe, másrészt a teológiával is összekapcsolja azokat. Másik oldalról problémás, hogy a jelek szerint nem elsősorban teológiai, hanem természettudományos okokból értelmezi újra a bibliai tanítást, egyes tanításokat tagad is. Az az érzése az embernek, hogy a tudomány uralja a vallást. Ezért az egyenrangúságot képviselő 'izomorf modellekkel' nehéz párhuzamba állítani az elképzelését.

A „monitor-modell” kapcsolatában már sokkal bonyolultabb a helyzet. Egy fejezet erejéig külön szól Isten transzcendens és immanens cselekvéséről.⁸⁸ Isten transzcendens cselekvése kiszámítható és látható (mert ez a világ teremtett törvényei által történik), míg immanens cselekvése kiszámíthatatlan és láthatatlan (mert ez a káoszból ered). A hagyományos transzcendenciáfelfogás attól tartok, inkább a *monitor-modellel* áll összhangban. Mivel a fizikai törvények ebben a világban működnek, ezért nem inkább ezt kellene immanensnek tartanunk (ld. a szűrkeárnyalatos monitorokon megfogalmazható szabályok)? Másrészt igaz, hogy amikor Isten teremtő szava által cselekszik, akkor az transzcendens – de nem csak a teremtéskor, hanem a történelem során máskor is (ld. színes monitorokon megfogalmazható szabályok)!

Metanexus-vízió (Eric Weislogel előadásában)

Igen karakteres elképzelést vázolt fel a *Metanexus Institution* nevében WEISLOGEL.⁸⁹ Hatodikként megfogalmazott saját szemléletüket öt másikkal szemben nevezik meg, amelyek a dialógus ill. integráció csoportjaiba sorolhatók: Először arról szól, hogy a természettudomány

és vallás párbeszéde felfogható úgy, hogy a vallás határozza meg a természettudományt, mintha csak valahogy azt tanítaná a szent iratok, miképp végezze munkáját a természettudomány. Másodikként említi, hogy tekinthetjük a párbeszédet úgy, mint apologetikát. Ekkor a tudomány független működése során alátámasztja a vallás kijelentéseit. Ám éppúgy megtörténhet az is, hogy a tudományos eredmények rácafolnak a vallásos kijelentésekre! Harmadik: A tudomány megmagyarázhatja a vallás állításait. Pl. a bűn kérdéseiben adott esetben háttérter adhat a pszichológia. Ha azonban a tudomány mindent megmagyaráz, akkor mi marad a vallásból? Negyedszerre: a párbeszéd tulajdonképpen arra megy ki, hogy mélyre ásva valójában a tudomány és vallás ugyanazt mondja, mint ugyan különböző, mégis ugyanazt az emberi tudást alkotó területek. A szinkretizmusnak olyan változatát jelenti e felfogás, ahol nemcsak a vallásokat ötvözzük össze, hanem ezeken túlmenően még a tudományokat is feloldjuk ebben az elegyben. Az ötödik megemlített felfogás szerint a tudomány és vallás párbeszéde valami olyasmit jelent, mint a személyes átalakító esztéticizmus nevelése, támogatása.⁹⁰ (Sajnos WEISLOGEL ezt a pontot egyetlen bekezdésben taglalja csupán.) Hatodjára fejti ki WEISLOGEL a *Metanexus* saját vízióját, amely szerint a dialógus mindent átfogó tudományos közéleti tevékenység. Tudomány és vallás egységét tehát az emberben magában – mint integráns személyiségben – kívánja megvalósítani, ehhez pedig a párbeszéd filozófiai síkra, egyfajta metaszintre emelését látja szükségesnek.

(Ez a felfogás nagyon hasonlít BARBOUR integrációjára, aki az általános ismertetésénél harmadik esetként sorolja fel a metafizikai szintézist.⁹¹ Ugyanakkor e vízió ki is lóg az integrációból, mert szükségesnek látja, hogy az élet minden területére kiterjedjen...) Arra bátorít, hogy a vallás akár hasson úgy a tudományra, hogy az megváltoztassa saját működése szabályait – bár példát nem tud hozni. E dialógus se nem tudományos, se nem teológiai, hanem *filozófiai, metafizikai, etikai*, és ebből következően *intézményi*. Az oktatásban nemcsak interdiszciplinaritást igényel, hanem egyenesen transzdiszciplinaritást. Végső soron tehát integrálnunk és szintetizálnunk kellene a személyes-szubjektív belső vallásos tapasztalatokat az objektív, nyilvánosan elérhető elemekkel.

A *Metanexus*-vízió mélyreható szintézisét tekintve nehéz az 'izomorf modellekkel' összevetni, de leginkább azt állapíthatjuk meg, hogy olyan szoros egységet tart kívánatosnak, amely a modellek izomorfiját szinte mindennél erősebbnek vallja. A szoros egységben kérdéses, nem oldódnak-e fel a különbségek. Lehet, hogy amikor a személy integritására hivatkozik, akkor tulajdonképpen ugyanazt teszi, mint amikor a kvantumelmélet a részecske- és hullámtermészet ellentéteiben is az egyetlen részecskét (foton, elektron, stb.) mutatja-e fel. A későbbiekben érdemes megvizsgálni, hogy egy ilyenfajta egység szemléletében pontosan milyen hatásai lehetnek a két diszciplínának egymásra, mennyiben befolyásolhatja egyik a másik működését, és ez miként fejezhető ki az 'izomorf modellekben'. (A „monitor-modell” tekintetében a felvázolt cikk nem ad támpontot, ugyanis transzcendensről nem esik szó benne.)

DELVIN LEE RATZSCH csoportosítása

DEL RATZSCH keresztyén szemmel járja körül a tudományelmélet kérdéseit egyik könyvében.⁹² Kiemeli, hogy a tudomány „alapvető jellemzői filozófiai szinten összecsengenek a keresztyénség tanításával”.⁹³ Így a BARBOUR-variánsnak tekinthető hármasa talán annyiban mégis lényeges, hogy felosztásában elsősorban arra figyel, mennyire hatnak a tudományra a vallási meggyőződések.

Az első csoport szerint a két terület teljesen független egymástól. E nézetnek többféle alapállásból indulók lehetnek a képviselői. Pl.: a kettő *elkülönült tartományt* alkot (anyagi-immanens ill. szellemi-transzcendens jelenségek). Vagy: a kettő kapcsolatát egyfajta *komplementaritás* jellemzi. E kategóriában az ún. *szigorú komplementaritás* felfogást taglalja: eszerint tudomány és vallás különböző szinteken mozog. RATZSCH így értékeli a függetlenség felfogásokat: „A vallás és a tudomány egyes keresztyének által kívánatosnak vélt szétválasztása tehát sem a vonatkozási területek elkülönítésével, sem a komplementaritás eszméjével nem látszik biztosíthatónak.”⁹⁴

A második csoport szerint tudomány és vallás között teljes az összefonódás. E nézetet képviselők szerint ugyanaz a jelenség egészen mást jelent egy hívő, mint egy nem hívő tudós számára, így a keresztyén ember meggyőződései befolyásolják tudományának irányát, tartalmát is. „Ám a személyes kontextus mélyen eltérő voltából éppoly kevésbé következik, hogy a kétféle összefüggésbe ágyazott teória ne lenne mindkét esetben egy és ugyanaz.”⁹⁵

A harmadik csoport szerint a tudomány és vallás részlegesen fonódik össze. Az egyik lehetőség, hogy a konkurens elméletek közötti választásban játszik szerepet a hit. A másik lehetőség ismét a *komplementaritás*, de ezúttal az ún. *korlátozott komplementaritás* elfogadása. Értékelését így zárja: „ma már semmiképp sem lehet a tudomány keresztyén elkötelezettségétől és hitelvektől való befolyásolhatóságát eleve kizáró kijelentéseket divatjamúlt tudománykonceptiókra való könnyed hivatkozással alátámasztani.”⁹⁶ Ennek fényében jelenti ki, hogy a keresztyének számára a *Szentírás* is hatással lehet a tudományos munkára.

RATZSCH kategóriáiban is jól látható az a vívódás, miként is tekintsünk a különbségekkel együtt járó hasonlóságokra. Az összefonódás esetén már felvetődik az is, hogy egyenesen egymás működésére, módszertanára is hatással vannak. Ezt az „*izomorf modellek*” (legalábbis jelen formájukban) már nem tudják kifejezni, ugyanakkor az a meglátásom, hogy egy komplementaritás-szemlélettel mégis megtehető. A komplementaritás használata nem az elkülönülés vagy ellentét kifejeződésére való, hanem egységes nézet megteremtésére. (Említett könyve témájából eredően RATZSCH nem foglalkozik a transzcendens kérdéseivel, így a *monitor-modellel* tulajdonképpen nincs kapcsolópontja.)

A Jesenius Központ kiadványai

Kétségtelen, hogy természettudomány és teológia párbeszédében jelentős munkát végez a *Jesenius Központ*. 2005-ben a konferenciára hívott fizikus előadók

révén újra találkozhattam hajdani egyetemi oktatóimmal. Konferenciakiadvány is készült,⁹⁷ majd pedig 2009-ben egy gyűjteményes kötet.⁹⁸

A 2005-ös kötet címe párhuzamba vonható HAUGHT alliteráló kategóriáival. Az első tanulmányban KODÁCSY TAMÁS igen vonzó képet vetít elénk az algebrai és a transzcendens számok révén.⁹⁹ A matematikai példával a két diszciplína viszonyára terjeszt ki hatpontos jellemzést, pl.: 1. A valóság bármely kis szeletének megismeréséhez hozzájárul mind a tudomány, mind a teológia (a számegegyenes bármely kis szakaszán találni mind algebrai, mind transzcendens számokat). Ezek a pontok jól kifejezik, hogy természettudomány és teológia szorosan összetartozik – ugyanazon a számegegyenesen találhatók –, ahogyan az „*izomorf modellek*” is az összetartozást igyekeznek kifejezni. Nem látszik teljesen világosan, hogy az előadó csupán analógiaként, vagy szerveesebben hasonlítja-e a transzcendens számokat a teológiai-filozófiai transzcendenshez, mindenesetre természetes módon számol azzal, hogy „A természettudomány egyre többször ütközik a transzcendens körébe.”¹⁰⁰ Ez a ‘*monitor modellel*’ kapcsolatban megfelel annak, hogy a szürkeárynyalatos monitoron látottak magyarázata során szükség lehet a jobb rálátás érdekében a több részletet lehetővé tevő színes monitorok információira is.

Több szerző tanulmánya is foglalkozik logikai kérdésekkel, amelyek az „*izomorf modellek*” tekintetében is fontosak, hiszen a módszertanban megjelenik mind a matematikai (arisztotelészi és más tudományos) logikák szerepe, mind a teológia logosz-logikája. SZÜCS FERENC is összekapcsolja a tudományos logikát és a Jézusban testté lett logoszt.¹⁰¹ CSEPREGI ANDRÁS a paradoxonok szerepét emeli ki a teológiában.¹⁰² SIMON ILONA pedig a matematika területén szól a paradoxonokról, mindenekelőtt a GÖDEL-tételekről.¹⁰³ A paradoxonokhoz sok tekintetben hasonló elvre, a komplementaritásra hívja fel a figyelmet BOLYKI JÁNOS referátuma.¹⁰⁴ Szintén foglalkozik logikai kérdésekkel (pl. az *abdukció* szükségességét felvetve) BÉRES TAMÁS előadása;¹⁰⁵ szinte nem lehet nem eljutni ismét a bohri komplementaritás elvéhez, amikor az objektum és szubjektum kérdéseit taglalja.

A 2009-es kötetből jelen munkám szempontjából érdekesebbek BOLYKI JÁNOS tudománytörténeti példáinak teológiatörténeti elemzéseit tartalmazó írásaiból a BARTH-tal¹⁰⁶ és WEIZSÄCKERrel¹⁰⁷ foglalkozók.

BARTH teológiája és a természettudományról kialakított véleménye azonos töről ered: „*Istenről tehát nem a világból következtetve tudunk meg valamit, hanem igéjére figyelve. Isten igéje azonban »nem úgy valóság, mint ... az ún. természeti törvények, mint a matematika, fizika axiómái... Isten igéje nem teremtett valóság, Istennel, magával identikus.«*”¹⁰⁸ Az *izomorf modellel* való összevetésben, ha másképp is jelentkezik, mégis megtalálhatjuk a párhuzamot a barthi felfogásban: bár Isten *totaliter aliter* volta miatt jelentős különbség van teológia és tudomány között (amelyet a modellek eltérő tartalma képvisel), ugyanakkor felismer hasonlóságokat (amelyet a modellek azonos szerkezete képvisel). Felfogásában a hasonlóságok ellenére is egyfajta szakadék áll természettudomány és teológia között, ami ismét azért

kiált, hogy olyan elképzelés után kutassunk, amely az ellentétekkel együtt is rámutasson az egységre. Ezt támasztja alá mindaz is, amit az emberi test és lélek kapcsolatában fogalmaz meg dogmatikájában BARTH,¹⁰⁹ valamint, hogy a transzcendens, a csodák tekintetében sok más teológussal együtt BARTH is úgy véli, hogy a csodákban történő isteni 'rendes cselekvést' (*potencia ordinaria*) és a rendkívüli módon történő isteni cselekvést (*potencia extraordinaria*) nem lehet különválasztani. Ugyanakkor szerinte a rendkívüli csak a mi törvényeinkkel ellenkezik, nem Isten törvényeivel. Ezek a vonások megfigyelhetők a 'monitor-modellben' is: mindig 'színekről' van szó, csak épp a szürkeárnyaltos monitorokon a teljes színpalettának egy szűk metszete található, ám ez nem minőségi különbség, hanem a színek konkrét értéktartományainak különbsége. Ami a szürkeárnyaltos képernyőn rendkívülinek, a megszokott szabályokkal ellenkezőnek látszik, az a színes változatban megfeleltet a szabályoknak.

BOLYKI említi, hogy a matematikus GÜNTER HOWE a barthi dialektikus mód és a komplementaritás hasonlóságaira kívánta építeni az interdiszciplináris párbeszédet és egy új teológiát – amibe BARTH természetesen nem ment bele, mert épp teológiájának alapjaival jutott volna ellentmondásba.¹¹⁰ Mindemellett úgy tűnik, HOWE nemcsak BARTHOT értette félre, hanem a komplementaritást is tévesen használata, mivel az jelentősen különbözik a dialektikától. A komplementaritással függ össze BOLYKI egyik BARTH-kritikája is: Krisztus kettős természetének tárgyalásánál nem jut túl ennek hasonlatként párhuzamba állításán. „Pedig, ha innen kiindulva felállította volna a természettudományok és a teológia viszonyának alapképét vagy modelljét, ez nem állt volna ellentétben a részleteket illető nagyszerű megállapításaival, csak könnyen megjegyezhető formába foglalta volna azokat.”¹¹¹ Tudva pedig, hogy talán épp BOLYKI volt az első magyar teológus, aki Krisztus kettős természetét párhuzamba állította a komplementaritással,¹¹² mindez erősítheti bennünk azt a véleményt, hogy szükség lesz még megvizsgálni a komplementaritás használatának lehetőségeit – jóval alaposabban, mint ezt korábban tettem.¹¹³

Ugyanebbe az irányba mutat tulajdonképpen a WEIZSÄCKER-ről szóló tanulmány néhány pontja is. „A fogalmi gondolkodásban az ember és természet eredeti egysége a szubjektív és objektív ellentétben került szembe egymással.”¹¹⁴ Mindez nem véletlenül hasonlít a bohri komplementaritás azon gondolatára, miszerint a kvantummechanikai méréselméletben (méréndő) objektum és (mérő) szubjektum nem választható el egymástól. „Ezt az ellentétet (...) Weizsäcker (...) részben a kvantummechanikában használatos komplementaritás elve alapján kívánja áthidalni.”¹¹⁵ Némi hasonlóságot fedezhetünk fel POLKINGHORNE *bottom-up* gondolkodásával is: „Ontológiailag a természet az elsődleges, ismeretelméletileg az emberi szellem.”¹¹⁶

A komplementaritás elvét WEIZSÄCKER olyan alapvetőnek tartotta a kvantumelméletben, hogy elengedhetetlennek látta a klasszikus, arisztotelészi logika továbbfejlesztését, és nemcsak azon dolgozott, hogy kvantumelméleti logikát állítson fel,¹¹⁷ hanem kidolgo-

zott egy speciális komplementaritáslogikát.¹¹⁸ Közben WEIZSÄCKER többek között óv „mindenfajta olyan »bizonyítástól«, amelyik az új fizikai világképben találja meg teológiai érveit”,¹¹⁹ a komplementaritás fogalmát BOLYKI is igen hasznosnak találta arra, hogy a teológiában hasznosítsuk, így utal rá, hogy némelyek „megkísérlik a kalcedoni hitvallás meghatározását Krisztus kettős természetéről és Luther két birodalomról szóló tanítását a komplementaritás teológiai modelljének feltüntetni”.¹²⁰ (Jelen vizsgálatunk dátumbeli kereteit szétfeszíti PAUL TILlich munkásságának vizsgálata, a komplementaritás elve kapcsán egy apró utalást mégis már most kell tenni. Részletezése a későbbiekre vár, KODÁCSY-SIMON értekezése TILlich természettudomány és teológia kapcsolatáról vallott felfogását elemezve több ponton is vizsgálja a komplementaritás lehetőségeit.¹²¹)

Mindezek felvetik annak szükségességét, hogy a komplementaritás lehetőségeit kutassuk a teológia számára, Krisztus kettős természete mellett a lutheri teológia (ezen belül leginkább az alapot jelentő *theologia crucis*) esetében, és BOHR, WEIZSÄCKER, HEISENBERG, COULSON és DYSON, valamint SCHREY, BOLYKI, SZÜCS és KODÁCSY-SIMON nyomán továbbhaladva megpróbáljuk a későbbiekben a természettudomány és teológia kapcsolatának modellezésében is alkalmazni.¹²² BOLYKI ugyanis másutt így érvel: „Az ilyen, komplementáris hermeneutikával értelmezett Biblián alapuló teológia és a kvantumfizikán alapuló természettudomány képes a párbeszédre, sőt, a bizonyos területeken való együttműködésre.”¹²³ SZÜCS pedig ezt vallja: „Nagy valószínűséggel az elméleti fizika ezt a fogalmat a teológiából kölcsönözte, mégpedig a Krisztus kettős természetét megfogalmazó kalcedóni dogmából (451).”¹²⁴

Igen érdekes felfogást vall SWINBURNE, akinek valószínűségszámításon alapuló filozófiáját-teológiáját három tanulmány is érinti.¹²⁵ A valószínűségszámítás BAYES-tétele alapján becsül értékeket a keresztyén hit egyes tételeihez, mint pl. Isten létehez, Krisztus feltámadásához. A feltételes valószínűség ezen tétele során SWINBURNE egy-egy témában a háttérismeret és bizonyítékok valószínűségének becslésével számolja ki a hipotézis feltételes valószínűségét. Mivel a formula egy hányados,¹²⁶ ezért a szerző arra alapoz, hogy ha az együttes valószínűség kicsiny is, ezt szintén egy kisebb valószínűséggel kell elosztani, így a hipotézis feltételes valószínűsége már jelentősebb is lehet – pl. a feltámadásra 97%-os valószínűséget hoz ki.¹²⁷

Természetesen a kritikák is hamar megjelentek SWINBURNE felfogásával szemben. Egy ateista bizonyára nagyságrendekkel kisebb valószínűségi értékeket mondana, és akkor máris ott vagyunk, hogy a végeredmény is jelentősen kisebb lesz. A teológia vonatkozásában pedig azt vethetjük ellene, hogy a hit nem valószínűség, hanem bizonyosság (Zsid 11,1.)!

Az izomorf modellekkel összevetésben e felfogásnak az lehet az érdekessége, hogy nemcsak szerkezetében enged meg azonos modellt természettudomány és teológia vonatkozásában, hanem egyenesen kölcsönösen átjárhatóvá teszi egyik diszciplína módszereit a másik számára. E felfogásban a transzcendens úgy jelenhet meg, ha

a valószínűségek becslésében figyelembe vesszük azt, amit az immanensen túl tudunk a hipotézisekről, bizonyítékokról.

Összegzés

Ha összesíteni igyekszünk a két diszciplína kapcsolatát sokféle képpen leíró szemléleteket, akkor talán az lehet az érzésünk, hogy a dualizmus és monizmus között kell hezitálnunk. TORRANCE élesen támadja az ismeretelméleti dualizmust (tulajdonképpen DESCARTEST és AUGUSTINUST hibáztatva), és sok romboló hatást tulajdonít neki.¹²⁸ WEISLOGEL egy teljes szintézist vizionál. BARTH viszont a *'totaliter aliter'* kifejezésével épp arra utal, hogy a transzcendens éles ellentétben áll az immanenssel.

POLKINGHORNE úgy látja, hogy a kettős aspektusú monizmus „*egyformán komolyan veszi a lét mentális és anyagi pólusait, az egy valóság komplementáris fázisainak fogva fel*”.¹²⁹ A világ egységét POLKINGHORNE valószínűleg a komplementaritás párhuzamában látja szemléltethetőnek, és így valószínűleg a két diszciplína viszonyára is elképzelhetőnek tartaná. Ugyanakkor ő sem tesz kísérletet komplementaritás-modell alkotására (akárcsak pl. MCGRATH). Mindenesetre úgy látszik, a dualizmus-monizmus dilemmában segítségünkre lehet BOHR elve, ezért jelen szinopszis egyik tanulsága, hogy a komplementaritás komolyabb felhasználásának lehetőségét meg kell még vizsgálni alaposan.

Azért is tűnik ez szükségesnek, mert valamiképpen hiány tapasztalható a nézetek kategóriái között. Kapcsolatmentességre találunk többfajta példát is, ám ezek a változatok nem veszik figyelembe a valóság, az Isten által teremtett világ egységét. Ezeknek mintegy ellentéte lehet az integráció és a szintézis valamilyen változata. E felfogások úgy tűnik, az akár ellentmondásig fajuló különbségeket nem veszik elég komolyan – a valóság paradoxonjait. A párbeszéd sokkal ígéretesebb változatnak látszik, egy vonásban azonban még így is egyezik a szembenállás vagy függetlenség elképzelésével: tudomány és teológia különálló entitásokként jelennek meg.

A sok (jogos) óvás és akár ellenvélemény ellenére is úgy tűnik, hogy az *'izomorf modellekben'* megnyilvánuló különbségek és egyezések logikusabb elrendezést nyerhetnek, ha segítségül hívjuk BOHR komplementaritás-felfogását is. Nem arról van szó, hogy minden a komplementaritás kategóriájába esik, ugyanakkor úgy tűnik, sok esetben hasznos a komplementaritás mankója arra, hogy emberi gondolkodásunk korlátait egy tudományból eredő fogalommal vegyük tekintetbe.

A jövőben megvizsgálandó, miképpen tudnánk alkalmazni a kontraszt, korrespondencia és komplementaritás kategóriáit. A kontraszton belül természetesen lehetnek átmeneti, ill. feloldható ellentmondások is; a korrespondencia (ez is BOHR által alkalmazott fogalom!) azt jelenti, hogy egymással párhuzamba állíthatók, egymásnak megfeleltethetők a természettudomány és a teológia kijelentései; a komplementaritás pedig azt jelzi, hogy bár emberi gondolkodásunkban nem tudjuk összeegyeztetni

a véleményeket, mégis lehetséges, hogy a mikrofizikában tapasztaltakhoz hasonlóan egy objektum rendelkezik a részecske- és hullámtermészethez hasonlóan egymással ellentmondó tulajdonságokkal. Utóbbi kategória számára szükségesnek látszik kidolgozni a természettudomány és teológia kapcsolatára egy gyakorlatban is alkalmazható komplementaritás-modellt, amely először is tisztázza, pontosan mi is a komplementaritás, mik ennek határai, figyelve az olyan tekintélyek figyelmeztetéseire is, mint pl. BARBOUR¹³⁰ és SHARPE.¹³¹

Az is kiderült a modellek vizsgálatából, hogy a teodiceai kérdések tudományos és racionális kezelése szükségesnek látszik a tudományon belül is, mint határkérdés. Számomra az érzékelhető, hogy e kérdésekkel a szerzők vagy nem is tudnak mit kezdeni, vagy a kereszten függő Krisztusra mutatnak, azaz tulajdonképpen tisztán teológiai választ adnak. Így vetődött fel annak szükségessége, hogy ne csak a tudomány felől alkalmazzunk egy fogalmat vizsgálatunkhoz (komplementaritás), hanem a teológia felől is megfontoljuk a *theologia crucis* lehetőségeit, akár a tudomány felé is megmutatva a belőle nyerhető ismereteket. Erre utal az is, hogy BARTHA ISTVÁN a teológia tudomány voltát és specifikumát filozófiailag vizsgálva a lényeget tulajdonképpen a *theologia crucis*-ban látja.¹³² Különösen is azért látszik összekapcsolandónak e két diszciplína két jelensége, mert a lutheri teológia paradoxonjai rokon vonásokat mutatnak a komplementaritás paradoxonjával. Mindez leginkább a *Heidelbergi disputáció* tételeiben ill. azok felvezetésében látható („*előterjesztjük ezeket a paradox teológiai tételeket*”¹³³), de sok lutheri formulában is tetten érhető (pl. *simul iustus et peccator*; *opus alienum* és *opus proprium*, stb.).

Az elemzések saját modelljeim kritikájához is elvezettek, hiszen felvetődött az *'izomorf modellekben'* egyfajta *'interferencia'* szükségessége. Egyrészt elgondolkodtató, hogy a modellek *'bemeneteinél'* lehet szükség változtatni. A teológia felől az ige különböző módozatai mellett az egyetemes kinyilatkoztatás valóban megfelelő csatorna lenne, amely a természettudománnyal kapcsolhatná össze a modellt! A tudomány felől a POLÁNYI-féle személyes tudás is ilyen lehetne, valamint a RATZSCH által említett összefonódás (amely akár a kvantummechanikai összefonódással is párhuzamba állítható: a tudomány és a teológia egymással kapcsolatba kerülve már nem maradhat változatlan, ahogyan pl. két korrelált részecske hullámfüggvénye is összefonódik). Valószínűleg nem pusztán a *'bemenet'* megváltoztatását kellene eszközölni, hanem a *'bemenet'* értelmezését is bele kellene foglalni a modellbe,¹³⁴ ami egyfajta előszűrőként működik. Hasonlóan igaz ez a teológia esetében is.¹³⁵ Emellett az is látszik, hogy egyfajta szűrő megjelenik az elméletalkotásban is (vagy épp dogmaalkotásban), amely szintén behozhat a modellbe a másik diszciplínától származó szempontokat is. Tehát a logikai következtetések körét is szükséges lehet az *'izomorf modellekben'* módosítani és bővíteni.

A *'monitor-modellben'* is szükség lehet még továbblépésre. Ez elsősorban az imént említett értelmezési szűrők miatt lehet szükséges. Ugyanis ha egyszer még a teológia

sem képes értelmezés nélkül beszélni a transzcendensről, Istenről, akkor célszerűbbnek látszik a modellben az ember számára teljességében megismerhetetlen isteni valóságot is jelezni egy harmadik fajta monitorral.

Tömören összefoglalva: A természettudomány és teológia kapcsolatára használt elképzelések elemzése az „izomorf modellek” és „monitor-modell” segítségével elvezetett ahhoz, hogy a szokásos kategóriák kereteit kicsit másképp rendezzem, de egyúttal az elemzés alapjául szolgáló modellek módosításának szükségességéhez is eljuttat. Ez így is természetes, hiszen a természettudomány is spirálisan fejlődik, a teológia is (ld. hermeneutika spirálisa¹³⁶) – ahogyan azt az „izomorf modellek” önmagába záródó körei is jelzik.

Szakács Tamás

JEGYZETEK

- 1 Idézi MARX GYÖRGY: A marslakók érkezése. Magyar tudósok, akik nyugaton alakították a 20. század történelmét. *Akadémiai Kiadó*, Budapest, 2000, 340. o.
- 2 JOHN POLKINGHORNE: Belief in God in an Age of Science. *Yale University Press* és *New Haven and London*, 1998, 78., 80–82. o.
- 3 SZAKÁCS TAMÁS: Természettudomány és teológia izomorf modelljei, rejtett paraméterek, és a transzcendens monitormodellje. *Theologiai Szemle*, Új folyam (LIX), 2016/3., 132–142. o.
- 4 ALISTER E. McGRATH: Tudomány és vallás. Budapest, *Typotex*, 2003, 281. o.
- 5 IAN G. BARBOUR: Issues in Science and Religion. *SCM Press*, 1966.
- 6 JOHN POLKINGHORNE: Belief in God in an Age of Science, 76–77. o.
- 7 BARBOUR: Religion in an Age of Science, Gifford Lectures, vol. 1 (San Francisco: *HarperSanFrancisco*, 1990), chap. 1.
- 8 BARBOUR: When Science Meets Religion: Enemies, Strangers, or Partners? (*HarperSanFrancisco*, 2000); Magyarul: A természettudomány és a vallás találkozása. Ellenségek, idegenek vagy társak? *Kalligram, Pozsony*, 2009.
- 9 Konkrét példák átfogó tárházát nyújtva meg is teszi ezt A természettudomány és a vallás találkozása c. művében: fejezetenként egy-egy témában bemutat kategóriánként néhány felfogást a négy változat szerinti beosztásban.
- 10 BARBOUR: A természettudomány és a vallás találkozása, 23. o.
- 11 Uo.
- 12 MIKAEL STENMARK: Ways of relating science and religion. In: PETER HARRISON (ed.): *The Cambridge Companion to Science and Religion*. *Cambridge University Press*, 2012 (4th press), 281. o.
- 13 STEPHEN JAY GOULD: Rocks of Ages: Science and Religion and the Fullness of Life. *New York, Ballantine*, 1999.
- 14 BARBOUR: A természettudomány és a vallás találkozása, 132–133.138–139., 143. valamint 158. o.
- 15 Uo. 125. o.
- 16 Uo. 127. o.
- 17 Uo. 128. o.
- 18 Uo. 111–113. o.
- 19 CHARLES ALFRED COULSON: Science and Christian Belief. Chapell Hill. *University of North Carolina Press*, 1955., 3. fejezet.
- 20 BARBOUR: A természettudomány és a vallás találkozása, 112. o.
- 21 Uo.
- 22 Uo. 113. o.
- 23 BARBOUR: Myths, Models and Paradigms. *SCM Press*, London, 1974., 77–78. o.
- 24 DONALD MACCRIMMON MACKAY: Complementarity in Scientific and Theological Thinking. *Zygon* vol. 9, no. 3 (September 1974), 225–244. o.
- 25 PL.: K. HELMUT REICH: The Relation Between Science and Theology: The Case for Complementarity Revisited. *Zygon*, vol. 25, no. 4 (December 1990), 369–390. o.
- 26 REICH maga is utal mindjárt írása elején BARBOUR véleményére, miszerint a komplementaritás csak egy diszciplínán belül, de nem kettő között használható. SHARPE a konkrét cikke is adott óva intő választ: KEVIN JAMES SHARPE: Relating Science and Theology with Complementarity: A Caution. *Zygon*, vol. 26, no. 2 (June 1991), 309–315. o.
- 27 BARBOUR: A természettudomány és a vallás találkozása, 6. fejezet
- 28 Uo. 235. o.
- 29 BARBOUR: Religion in an Age of Science, Gifford Lectures, chap. 2.: I. The Structures of Science and Religion: 2. Belief and Experience In Religion.
- 30 JOHN F. HAUGHT: Science and Religion: From Conflict to Conversation. *Mahwah, NJ: Paulist Press*, 1995.
- 31 BARBOUR: A természettudomány és a vallás találkozása, 21–22. o.
- 32 MICHAEL RUSE: Atheism, naturalism and science: three in one? In: PETER HARRISON (ed.): *The Cambridge Companion to Science and Religion*. *Cambridge University Press*, 2012 (4th press), 229–243. o.
- 33 MIKAEL STENMARK: Ways of relating science and religion, 278–295. o.
- 34 Forrása: WILLEM DREES: Religion, Science, and Naturalism. *Cambridge, Cambridge University Press*, 1996, pp. 43–49.
- 35 BARBOUR: A természettudomány és a vallás találkozása, 22–23. o.
- 36 Ld. pl. BARBOUR: A természettudomány és a vallás találkozása, 57–58., 162–163. és 235–236. o.
- 37 ARTHUR PEACOCKE: Egy tudományos kor teológiája. *Pozsony, Kalligram*, 2011, 46. o.
- 38 Idézi: JÁKI SZANISZLÓ: A fizika látóhatára. *Kairosz Kiadó*, 2004., 426. o. (JÁKI hivatkozása: *The Life of James Clerk Maxwell*, 404–405. o.)
- 39 PEACOCKE: Egy tudományos kor teológiája, 15–44. o.
- 40 A. R. PEACOCKE: Introduction, in: *The Sciences and Theology in the Twentieth Century*, szerk. A. R. PEACOCKE (Oriel Press, Stocksfield and London, and University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1981), pp. IX–XVIII. (Az Egy tudományos kor teológiája magyar kiadásának lábjegyzetei a jelek szerint elcsúsztak egygel, e hivatkozás ezt korrigálja.)
- 41 PEACOCKE: Egy tudományos kor teológiája, 40–41. o.
- 42 PEACOCKE: Egy tudományos kor teológiája, 41. o.
- 43 Uo. 209. o.
- 44 McGRATH: Tudomány és vallás, 68. o.
- 45 Uo. 68–72. o.
- 46 Uo. 72–74. o.
- 47 Uo. 226–235. o.
- 48 McGRATH: Meghökkentő értelem. *Kálvin Kiadó*, Budapest, 2016, 71. o.
- 49 THOMAS FORSYTH TORRANCE: Keresztény teológia és természettudományos kultúra. *Kalligram, Pozsony*, 2011, 82–83. o.
- 50 PÁSZTOR JÁNOS: Természettudomány és teológia T. F. Torrance gondolatrendszerében. In: BÉRES TAMÁS (szerk.): *Történet – metafora – párbeszéd. Előadások, írások és beszélgetések a tudomány, hit és vallás kapcsolatáról*. *Kálvin Kiadó*, Budapest, 2009, 218. o.
- 51 Ld. A fény teológiája c. fejezetet: TORRANCE: Keresztény teológia és természettudományos kultúra, 71–100. o.
- 52 Pl. Space, Time and Incarnation. *Oxford University Press*, London, 1969.; Space, Time and Resurrection. *The Handsel Press*, Edinburgh, 1976.
- 53 PÁSZTOR: i. m. 220. o.
- 54 TORRANCE: Keresztény teológia és természettudományos kultúra, 104. o.
- 55 Uo. 125. o.
- 56 Ld. pl.: MICHAEL POLÁNYI: *Personal Knowledge*. *Routledge and Kegan Paul*, London, 1958. ill. *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy*. *University of Chicago Press*, Chicago, c1962. és *Science, Faith and Society*. *Chicago University Press*, Chicago, 1964. – Magyarul: Személyes tudás: úton egy posztkritikai filozófiához. *Atlantisz*, Budapest, 1994.
- 57 TORRANCE: Keresztény teológia és természettudományos kultúra, 59–60. o.
- 58 Erre utal Egyetlen világunk könyvének címe is (*Kalligram*, Pozsony, 2008).
- 59 POLKINGHORNE: Quarks, Chaos and Christianity. Questions to Science and Religion. *Triangle*, London. 1994. (Utánnymás: 1997.), 97. o.
- 60 E felfogás megjelenik tulajdonképpen minden művében, Science and Christian Belief c. könyvének (*SPCK*, London, 1994) alcímében így fejezte ezt ki: *Theological Reflections of a Bottom-Up Thinker*.
- 61 POLKINGHORNE: Belief in God in an Age of Science, 38. o.

- 62 Uo. 47. o.
- 63 Uo. 86–87. o.
- 64 POLKINGHORNE: Science and Theology. An Introduction. *SPCK/ Fortress Press*, London/Minneapolis, 1998, 22. o.
- 65 Ez a Belief in God in an Age of Science kötetben jelent meg.
- 66 Finding Truth: Science and Religion Compared, in: POLKINGHORNE: Belief in God in an Age of Science, 2. fejezet.
- 67 Kiemeli, hogy MOLTSMANN erőteljesen kutatta és tárta fel a paradoxont, hogy Isten egészen odáig osztozott az emberi létben, hogy maga Isten elidegenedett az istenségtől.
- 68 POLKINGHORNE: Belief in God in an Age of Science, 30. o.
- 69 POLKINGHORNE: Quarks, Chaos and Christianity, XI. o.
- 70 POLKINGHORNE: Belief in God in an Age of Science, 125. o.
- 71 A kettőt szerinte úgy foghatjuk fel, „mint az egyetlen valóság komplementáris fázisai” („as complementary phases of a single reality”) – amely már kifejezésében is utal a komplementaritásra. (Uo. 125. o.)
- 72 POLKINGHORNE: Quarks, Chaos and Christianity, 100. o.
- 73 Uo.
- 74 Uo. 34. o.
- 75 MCGRATH: Luther's theology of the cross. Martin Luther's Theological Breakthrough. *Basil Blackwell*, Oxford. 1985.
- 76 POLKINGHORNE: Egyetlen világunk, 108. o.
- 77 Talán leginkább az 5. fejezet (Can a Scientist Pray?) és a 6. fejezet (What About Miracles?) fejt ki, in: POLKINGHORNE: Quarks, Chaos and Christianity, 62–89. o.
- 78 Éppen ezért felvethető a kérdés, hogy amit POLKINGHORNE koincidenenciával vagy szimbolikussággal magyaráz, netán nem eshet éppúgy az alább megfogalmazott fázisátalakulások értelmezésébe sorolni, miszerint a Jézussal érkezett új korszak előzetesei lehetnek a végbevitt természeti csodái is.
- 79 Uo. 80–81. o.
- 80 Uo. 79. o.
- 81 Uo. 83. o.
- 82 TED PETERS: Theology and Natural Science, in: The Modern Theologians, 2nd ed., ed. DAVID FORD, *Oxford, Blackwell*, 1997., 649–67. o.; TED PETERS: Theology and Science: Where are we? In: *Zygon*, vol. 31, no. 2 (June 1996), 323–343. o. (Utóbbira épül áttekintésem.)
- 83 BARBOUR saját álláspontja szerint ezzel azért nem foglalkozott felosztásában, mert rendszerében az alaptudományokra korlátozta magát, az alkalmazott tudományokról más alkalmakkor szólt. (ld. BARBOUR, 22. o.)
- 84 SJOERD L. BONTING: Chaos Theology: A New Approach to the Science-Theology Dialogue. *Zygon*, 34(2) (1999): 323–332. o.
- 85 SJOERD L. BONTING: Chaos Theology: A Revised Creation Theology. Ottawa, *Novalis*, 2002.
- 86 Elméletének elemzése és kritikája messze túlmutat e tanulmány kezein, így most alapvetően csak az ismertetésre szorítkozhatunk.
- 87 SJOERD L. BONTING: Creation and double Chaos. Science and Theology in Discussion. Minneapolis, *Fortress Press*, 2005.
- 88 Uo. 142–145. o.
- 89 ERIC WEISLOGEL: What – Really – Is the „Science and Religion Dialogue” All About?, 2006, <http://www.metanexus.net/essay/what-really-science-and-religion-dialogue-all-about>, utolsó megtekintés: 2017. január 17.
- 90 WEISLOGEL fogalmazásában: „fostering a personal transformative aestheticism”.
- 91 BARBOUR: A természettudomány és a vallás találkozása, 52. o.
- 92 DEL RATZSCH: Miből lesz a tudomány? Rövid bevezetés a tudományfilozófiába. Budapest, *Harmat Kiadó*, 2002.
- 93 Uo. 165. o.
- 94 Uo. 172. o.
- 95 Uo. 174. o.
- 96 Uo. 177. o.
- 97 KODÁCSY TAMÁS (szerk.): Kompetencia, kompatibilitás, kooperáció. Budapest, *Kálvin Kiadó*, 2005.
- 98 BÉRES TAMÁS (szerk.): Történet – metafora – párbeszéd. Budapest, *Kálvin Kiadó*, 2009.
- 99 KODÁCSY TAMÁS: Hit és tudomány – mit jelent az „és” a kettő között? In: Kompetencia, kompatibilitás, kooperáció, 9–14. o.
- 100 Uo. 14. o.
- 101 SZÜCS FERENC: A teológia logikája, 37–47. o.
- 102 CSEPREGI ANDRÁS: A teológiai paradoxon, 51–56. o.
- 103 SIMON ILONA: Paradoxonok, Gödel nem teljességi tétele és a szabad akarat, 157–165. o.
- 104 BOLYKI JÁNOS: Komplementaritás, 48–50. o.
- 105 BÉRES TAMÁS: A kérdező szerepe a tudományos elméletek megalkotásában, 77–81. o.
- 106 BOLYKI: A természettudomány és a teológia Barth Károlynál, 60–78. o.
- 107 BOLYKI: Carl Friedrich Weizsäcker tanítása a természetről és az emberről, 93–111. o.
- 108 BOLYKI: A természettudomány és a teológia Barth Károlynál, 60. o.
- 109 Uo. 69–70. o. (A hivatkozott szakasz: III/2. 46. §.)
- 110 Uo. 76. o.
- 111 Uo. 77. o.
- 112 BOLYKI: Hit és tudomány. Budapest, *Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya*, 1989., 87. oldal.
- 113 SZAKÁCS TAMÁS: Idő és teológia. Rendszeres Teológiai Szigorlati Dolgozat. *Evangelikus Hittudományi Egyetem*, Budapest. 1995. (1.4. Milyen legyen tudomány és teológia kapcsolata? ill. 2.3.1. A kauzalitás kérdése a kvantummechanika és a relativitáselmélet fényében, avagy az okot megelőző okozat.)
- 114 BOLYKI: Carl Friedrich Weizsäcker tanítása a természetről és az emberről, 97. o. (A hivatkozás: WEIZSÄCKER: Die Geschichte der Natur. VI. kiadás. *Vandenhoeck & Ruprecht V.* Göttingen. 1964., 8. o.)
- 115 Uo.
- 116 Uo.
- 117 WEIZSÄCKER: A klasszikus és kvantumelméleti leírások. In: CARL FRIEDRICH VON WEIZSÄCKER: Válogatott tanulmányok. *Gondolat Kiadó*. Budapest. 1980.
- 118 WEIZSÄCKER: Komplementarität und Logik I. Naturwissenschaft. 42., 521–545. 1955.; WEIZSÄCKER: Komplementarität und Logik II. Zeitschrift für Naturforschung B. 13a., 245–253. 1958.; WEIZSÄCKER: Komplementarität und Logik III. Zeitschrift für Naturforschung B. 13a., 705–721. 1958.; WEIZSÄCKER: Komplementarität és logika. In: WEIZSÄCKER: Válogatott tanulmányok. *Gondolat*. Budapest. 1980.
- 119 BOLYKI: Carl Friedrich Weizsäcker tanítása a természetről és az emberről, 104. o.
- 120 Uo. 103–104. o. (Hivatkozása: HEINZ-HORST SCHREY: Weltbild und Glaube im 20. Jahrhundert. V. R. Göttingen, 1961.)
- 121 KODÁCSY-SIMON ESZTER: Paul Tillich teológiájának szerepe a természettudományok és a vallás kapcsolatában. Doktori értekezés. *Evangelikus Hittudományi Egyetem*, Budapest. 2009.
- 122 BOLYKI irodalmi hivatkozásai között szerepel a következő: A komplementaritás gondolata a teológiában. WERNER HEISENBERG: Válogatott tanulmányok. *Gondolat*. Budapest. 1967. Ugyanakkor a hivatkozott műben nem található ilyen tanulmány, ami felveti az esetleges cenzúra jelenlétét.
- 123 BOLYKI: Komplementaritás, 50. o.
- 124 SZÜCS: A teológia logikája, 44–45. o.
- 125 MEZEI BALÁZS: Swinburne és a vallásról való gondolkodás ma, 165–173. o.; KODÁCSY TAMÁS: A Bayes-tétel és a feltámadás, 174–179. o.; SZALAY MIKLÓS: William L. Rowe, egy bayesiánus ateista érve, 180–187. o.
- 126 A BAYES-tétel egyszerűsített képlete: $P(B|A)=P(A)P(B|A)$.
- 127 KODÁCSY: A Bayes-tétel és a feltámadás, 179. o.
- 128 PL. TORRANCE: Keresztény teológia és természettudományos kultúra, 26–28., 95–98. o.
- 129 POLKINGHORNE: Belief in God in an Age of Science, 125. o.
- 130 BARBOUR: A természettudomány és a vallás találkozása, 112–113. o.
- 131 SHARPE: Relating Science and Theology with Complementarity: A Caution, 309. o.
- 132 BARTHA ISTVÁN: Ordít mint hal. „Homo blogger” 2., Szerzői kiadás. 2007, 27. o.
- 133 MARTIN LUTHER: Heidelbergi disputáció. Magyar Luther füzetek 8. *Magyarországi Luther Szövetség*, Budapest. 1999, 10. o.
- 134 Sokak mellett POLKINGHORNE is hangsúlyozza a tények és vélemények (értelmezések) tudatosításának szükségességét mind a természettudományban, mind a teológiában, pl. POLKINGHORNE: Quarks, Chaos and Christianity, az 1. fejezetben (Fact or Opinion?), 1–11. o.
- 135 PL.: KUSTÁR ZOLTÁN: A tudományos írásmagyarázat szükségessége. Theologia Szemle, Új folyam (LIX), 2016/4., 196–209. o.
- 136 Ld.: GRANT R. OSBORNE: A hermeneutika spirálisa. Részletes bevezetés a biblíamagyarázathoz. *Keresztény Ismeretterjesztő Alapítvány*, Budapest. 2000.

A kitérésfolyamat értelmezése a fowleri hitfejlődés elméletének kontextusában

Ahogy változunk, a hitünk is velünk együtt változik. Hitünk változásai krízishelyzetekhez vezethetnek, melyekben egyesek végül elfordulnak a kereszténységtől. Ez a tanulmány azt a folyamatot kívánja bemutatni, ami a hitehagyást, vagy más szóhasználattal a kitérést jellemzi. A kitérésfolyamatot egy másik folyamat, a James W. Fowler által felállított hitfejlődési stádiumok kontextusában is szemlélem, valamint a tanulmány zárásaként igyekszek a lehetséges prevencióról is szót ejteni.

Our life is changing, and so is our faith. The changes in faith can lead to crises and may eventually cause some people to turn away from Christianity. The purpose of this study is to describe the process of apostasy, using a different phrase, "deconversion". I try to examine deconversion in the context of another process: James Fowler's faith development theory. In the closing part of my study I'll write about the possibilities of prevention.

Bevezetés

Meglehetősen egyértelműnek tűnő kijelentés, hogy a hitünk állandóan változik, mert mi magunk is állandóan változunk. A változások jó része, melyeken keresztül meggyünk, próbatételek elé állít bennünket. Megfogalmazhatjuk ezt úgy is, hogy a hitünket és életünket érintő változások sok esetben vezetnek különféle krízispontok kialakulásához, ahol döntések meghozatalára kényszerülünk. Nem tűnik túlzásnak Frederick Sontag megjegyzése sem, aki kijelenti: „amikor a hit válságáról beszélünk, akkor mindenképp előtte azt kell felismernünk, hogy a hit folyton válságban van”.¹ Nehéz megragadni pontosan mi okozza ezt a folyamatos válságot, mindazonáltal Sontag néhány jellegzetességét igyekszik felsorolni. Ilyenek például a jövő nyitottsága, Isten rejtettsége, az emberi lélek működési módjának bizonyos fokú homályossága és fluiditása. Ezek és az ehhez hasonló jelenségek együttesen vezetnek el ahhoz, hogy a hitünket is képlékenyebb formájúvá tegyék, és ezzel egyfajta bizonytalanságban, állandóan „krízisközelben” tartsák.

A képlékeny és folyton változó hit még inkább válságba kerülhet, amikor nem tud „átfolyni” a sokszor túlságosan szilárdnak, sőt keménynek tűnő egyházszervezeti formákon.² Egyszerűbben úgy is megfogalmazhatjuk mindezt, hogy az intézményrendszer merev keretei olyan módon képesek megmondani, hogyan kell „helyesen hinni”, hogy ez a hívő emberben tiltakozást, ellenállást és krízist generálhat. Így aztán a hit kétfrontos háborút kezd vívni: egyrészt viaskodik állandó belső küzdelmeivel, melyek fluiditásából fakadnak, másrészt harcol az intézményi keretek ellen.

A hitélet krízisei választási lehetőséget kínálnak fel az egyénnek, és ebben a küzdelemben meghozhatja azt a döntést is, hogy végül elfordul hitétől. Ebben a dolgozatban éppen ezt a jelenséget kívánom megvizsgálni, melyet *kitérésnek* neveztem el.³ Mivel az ember állandó átmenetben élő lény, logikusnak tűnik, hogy a kitérést se pontszerű eseményként szemléljük, hanem egy hosszabb folyamat töréspontjaként próbáljuk értelmezni.

Munkám első felében arra teszek kísérletet, hogy ezt a folyamatot meghatározzam, felvázolva annak lehetséges lépéseit.

A dolgozat második szakaszában a kitérésfolyamatot egy másik folyamat, nevezetesen a James Fowler által leírt hitfejlődési fázisok keretei között igyekszem elhelyezni, rávilágítva arra, hogy a hitfejlődés mely lépcsőfoka(i) az(ok), ahol a hitehagyása leginkább megtörténik.⁴ Végül írásom zárásaként szeretnék gyakorlati lehetőségekkel is foglalkozni, melyek segíthetnek megelőzni azt, hogy a kitérés folyamat egyáltalán elindulhasson.

A megtért állapot, mint a kitérés előzménye

Mielőtt tulajdonképpeni kérdésünkkel foglalkozni kezdenénk, fontosnak tartom, hogy nagyon röviden megpróbáljuk meghatározni azt a spirituális létállapotot, amelyből az egyén tulajdonképpen kilép, amikor a hite elhagyása mellett dönt.

Röviden a megtérés újszövetségi fogalomköréről

Az Újszövetség kontextusában nézetem szerint két olyan kifejezés van, mely jól foglalja szavakba azt a spirituális természetű mozgást, amely az Istenbe vetett hit felé mozdítja el valaki meggyőződését.

Az egyik az *epistrophē* használata, mely a megtérésesemény szempontjából leginkább a „fordulás”, a „visszatérés” és a „megfordulás” jelentéstartalmait hordozó kifejezés. Az *epistrophē* spirituális értelmében etikai és vallási jellegű fordulatra utal, sokszor az Istenhez való viszony tekintetében. A szentírási környezetben kettős jelentéssel bír: egyfelől a *valamitől* vagy *valakitől* történő elfordulásra, másfelől a *valamihez* vagy *valakihez* történő odafordulásra mutat. Nem meglepő módon a kifejezést gyakran együtt látjuk a bűnbánatra és meg-

bánásra felszólító szavakkal (ApCsel 3,19 és 26,20), ami jól kifejezi a cselekmény erkölcsi jellegét. A megtérés az epistrophē értelmében tehát a bűnöktől elforduló és a Krisztushoz odaforduló ember döntése és tette, habár a Szentírás alapján pontosabb úgy fogalmaznunk, hogy az emberi döntés háttérében isteni hatást kell sejttenünk (ApCsel 3,26).⁵

A megtérő ember döntésének háttérében gyakran korábbi életvitele, nézetei és viselkedése felülbírlása is jelen van. A *metanoia* kifejezés jól tükrözi mindezt, hiszen jelentéskörébe a „gondolkodásmód változás” vagy a „megbánás” és „bűnbánat” tartalmakat is sorolhatjuk. A *metanoia* kifejezésként önmagában dinamikát hordoz: egy olyan mentális aktivitásra hívja fel a figyelmet, amelynek során a személy egy korábban helyesnek vélt elvet vagy gondolatot hamisként azonosít, majd bűntudata támad, és végül megváltoztatja az adott dologgal kapcsolatos álláspontját.⁶

Ha megkíséreljük az epistrophē és a *metanoia* szavak jelentéskörét összefoglaló módon kifejezni, akkor egy olyan hívő ember képe jelenhet meg előttünk, aki felismerve saját bűneit elfordult azoktól, hogy megváltozott gondolkodásmódjának megfelelően Isten felé fordulhasson.

Röviden a megtérés valláslélektani sajátosságairól

A megtérés jelenségével természetesen a valláspszichológia is foglalkozik, ám jelentősen meghaladná tanulmányunkat, ha az ezen a területen zajló kutatásokat valódi mélységükben ismertetni szeretnénk. Témánk szempontjából most leginkább az a fontos, hogy maga a megtérés egy komplex folyamat, amelynek nemcsak individuális, hanem szociális dimenziói is vannak. Az egyik megközelítés szerint a megtérésfolyamat lehet *hirtelen* vagy *fokozatos*, de az élményt átélő mindkét esetben egy korábban számára ismeretlen hitrendszer elfogadása vagy egy addig jellemzően periférikus hit középpontba helyezése mellett dönt. Utóbbi kapcsán arról is beszélhetünk, hogy az egyén eleve olyan környezetben szocializálódik, ahol az adott hitet követők veszik körül – így például szülei, nevelői, barátai csaknem mind keresztények.⁷ Ehhez hasonlóan fogalmaz Szenes Márta is, aki a megtérést egzisztenciális irányváltásként határozza meg, amelyet a megtérők mély megrázkódtatásként, egyfajta krízisként is megélhetnek (ez hasonlíthat az előzőekben említett hirtelen megtéréshez), de akár egy fokozatos és lassú érlelődés folyamatának betetőzéseként is eljuthatnak a megtért állapotig. Úgy vélem fontos kulcstényező, hogy a megtérés valamiképpen *élmény* is, amely az addig meglévő identitás megváltozásával egy megújult identitás kialakulásához vezet.⁸

A megújult identitás komoly és valódi változásokat okozhat, életkor függvényében pedig ezek másként válnak láthatókká az egyén viselkedésében, értékrendjében és akár még életkörülményeiben is. Szenes úgy fogalmaz, hogy a megtérést akkor nevezhetjük mentálhigiénés szempontból egészségesnek, ha az élmény a teljes személyiségbe integrálódik, illetve ha az a szelf által írá-

nyított folyamat. Másként fogalmazva, a megtérés a személyiség érését szolgálja, ha összhangban áll az emberrel és annak pszichológiai fejlődésével.⁹

Munkám további részében abból a szemszögből vizsgálom a kitérésfolyamatot, hogy előfeltételezem ennek a megtéréselménynek a valóságát a hit elhagyása mellett döntő személyek életében. Szerintem kitérésről jogosan csak abban az esetben beszélhetünk, ha azt megelőzően a fentiekben bemutatott megtérés is őszintén megtörtént – ellenkező esetben pusztán az egyház, mint intézmény elhagyásáról eshet szó, mely önmagában nem témája ennek a dolgozatnak.

A kitérés fogalma és lehetséges folyamata, valamint annak jellemzői

A zsidó-keresztény felfogás szemszögéből a hitehagyás természetesen sohasem számított pozitív jelenségnek. A zsidók iszonyatosnak tartották, noha megkülönböztették a valamiféle nyereség reményében más hitre áttérőket az anuszimoktól vagy a marranóktól. Utóbbi két csoport közül az első olyan személyekből állt, akiket akarattuk ellenére kényszerítettek a judaizmus elhagyására, míg a marranók (a szó spanyol nyelven disznót jelent) ugyancsak kényszer hatására megkeresztelkedett portugál zsidók voltak – akik valószínűleg titokban tovább ápolták régi hitüket. A keresztény egyházban a hitehagyás főként annak a vitának a tárgyát képezte, hogy aki elfordul Istentől, vajon végleg elesik-e a kegyelemtől, vagy van számára visszatérés.¹⁰ Meglátásom szerint nem szükséges most elmerülnünk a kitéréssel kapcsolatos átfogó történeti vizsgálódásokba, mindazonáltal az ebből a két példából is kiderül, hogy a hittől való elfordulás súlyos tettnek minősült, és az egyház az „elkövetők” felé sem mutatott feltétlenül szimpátiát. Úgy vélem a kitérésfolyamat jobb megértése ahhoz is hozzájárulhat, hogy tisztábban lássuk a „kitérők” döntése mögötti lelki mozgatórugókat és ezáltal mind a megelőzésben, mind a kitérték felé mutatott hozzáállásunkban konstruktívabbak lehessünk.

Kísérlet a kitérés fogalmának tisztázására

A kitérés fogalmát a legegyszerűbben talán úgy határozhatnánk meg, mint a megtérés ellenkező előjelű változatát. Ahogy Görföl és Máté-Tóth említik, a görög *apostázia* szó, melyet a jelenség leírására esetenként alkalmazni szoktak, magyarul az „eláll” vagy „eltér” jelentéseket hordozza, tartalma pedig olyan döntésre utal, melynek során az egyén vallásos hitét elutasítja – tipikusan egy másik vallásos hit kedvéért.¹¹ A Szentírásból is ismert¹² *apostrophé* kifejezés ugyancsak ehhez hasonló, és előfordulásai jó részében az elfordulással, sőt félrevezetéssel és megvetéssel áll kapcsolatban. Úgy gondolom ez a definíció mégis hiányos, hiszen a kitérés – különösen a mai, szekuláris világban – nem feltétlenül egy másik vallás felé történő elmozdulás, hanem akár az agnoszti-

cizmus vagy ateizmus felvállalása is lehet, esetleg a valóságilag közömbös életmód választása.

A fenti meghatározás mellett érdemes tekintetbe venni Heinz Streib elgondolásait, aki John D. Barbour munkáját felhasználva kíván ennél pontosabb eredményhez jutni. Streib a kitérés fogalmát sokkal szélesebb perspektívában szemléli és öt olyan karakterisztikus jellegzetességét sorolja fel, melyek a vallásos hit elvesztését általánosan jellemzik.¹³ Ennek értelmében a kitérés...

1. magában foglalja a különleges (személyes) vallási élmények és tapasztalatok elvesztését,
2. tartalmazza az intellektuális kételyt, mely specifikus hittartalmakat tagad,
3. együtt jár erkölcsi természetű kritikákkal,
4. elvezet bizonyos emocionális szenvedésekhez,
5. végül a közösségtől való elszakadást is okozza.

A fejezet elején bemutatott, meglehetősen leegyszerűsített meghatározáshoz hasonlóan Streib is úgy fogalmaz, hogy bár a kitérés egy vallás elhagyásától egy másik vallás „felvételéig” vezethet, de akár a teljes vallástalanság is végállomásává válhat. Ám meglátása szerint ezeken túl is léteznek még más opciók. Megtörténhet például, hogy az egyén a szervezett vallással meglévő minden kapcsolatát feladja (ezt *szekularizációs menekülésnek* is nevezhetjük), esetleg privatizálja a vallásos életét és minden egyházi szervezettől függetlenül egy saját magának megalkotott hitvilágba kerül (ez a *személyes kiút* számára az intézményes vallásból), melynek kialakításához felhasznál doktrinális elemeket korábbi meggyőződéséből. Az is elképzelhető, hogy a személyes hitvilág megteremtéséhez önmaga által kitalált dogmatikát alkalmaz.

Noha a variációk számosak lehetnek, Streib álláspontja az, hogy bármilyen nyugvópontonra is jut a kitérésfolyamat, a hittől való elszakadás mindenképpen egy erőteljes életváltozást jelent, amely személyes és szociális aspektusokkal is rendelkezik.¹⁴

Armand Mauss ugyancsak egyetért abban, hogy a kitérés szociális jellegű eltávolodás is, mitöbb meglátása szerint egyik kiváltó oka lehet a vallásos közösségen belüli társas kapcsolatok meggyengülése. Mindazonáltal legalább ilyen jelentősek az intellektuális kételyek (vagy éppen valamely rivális vallás vagy ideológia állításainak vonzósága), és az emocionális bizonytalanság, mely a gyermekkori traumától kezdve egy bibliai törvény megszegése által bekövetkezett szégyénérzetig szinte mindent jelenthet. Julie Krueger megjegyzi Mauss gondolatai kapcsán, ha teóriája helyes, akkor a kitérés átélők valószínűleg mindhárom dimenziót – a szociális, az intellektuális és az érzelmi tényezőket – egyszerre tapasztalják meg az elszakadás folyamata során. A kitérésfolyamat maga azonban Krueger kutatásai szerint komplexebb az elszakadásnál, mely ennek a folyamatnak csupán egyik lépése.¹⁵

Könnyen belátható, hogy a kitérésfolyamat kapcsán Streib által megfogalmazott öt ismérvtapasztalati, kognitív, morálkritikai és személyes dimenziókat is érint, ezért megkívánja a pszichológiai-lélektani elemzést. Mindemelllett a vallási közösségből való kiszakadás és

esetlegesen egy másik közösségbe való integráció szociálpszichológiai megközelítése is fontos lehet.¹⁶ Munkám következő szakaszában azonban leginkább előbbivel foglalkozom és megpróbálom leírni a kitérésfolyamat lehetséges fázisait.

A kitérésfolyamat lehetséges lépéseiről szóló elképzelések

A hittől való elfordulás „menetrendjét” többen is egy komplex folyamatként értelmezik, melyek a teista világnézettől indulva gyakran az ateizmusnál végződnek. Nincs most lehetőségem arra, hogy ezeket a kutatásokat részletekbe menően ismertessem, azok módszertanát, statisztikai eredményeit vagy éppen lebonyolítási körülményeit illetően. Célom leginkább az, hogy a különféle vizsgálódások eredményei közül olyanokat tárjak fel, melyek megkísérelték körülhatárolni a kitérésfolyamat egymásból következő lépéseit.

Ann Bridget Fitzgerald 2003-ban 36 személlyel készített beszélgetést, akik bár a korábbiakban keresztények voltak, többnyire ateistáknak nevezték magukat, vagy ha berzenkedtek is ettől a szótól, a felmérés alapján kimutatható meggyőződésük egyértelműen az ateizmus jellegzetességeit hordozta. Fitzgerald elemzései szerint a teizmustól az ateizmusig a vizsgált személyek tipikusan egy *három lépésből* álló utat tettek meg, melyek a következők voltak:

1. Az első fázis sajátossága annak a vallásos rendszernek a megkérdőjelezése, mellyel a személy kapcsolatban áll.
2. A második fázis a szervezett vallás irányába mutatott szkepszis, annak fontosságát, létjogosultságát és szándékait illetően. Ennek a szakasznak a végén jut el a személy addig a pontig, hogy végül *magát a vallást* is elvesse.
3. Végül a harmadik fázisban – mely az előző kettő eredményeire épül – Isten vagy egy természetfeletti entitás pusztá létezése válik elképzelhetetlenné.¹⁷

Meglátásom szerint Fitzgerald fázisai túlságosan egyszerűek, és magától értetődően vezetnek el az ateizmushoz, noha a korábbiakban már láttuk, hogy a kitérésfolyamatnak nem szükségszerűen kell mindenféle természetfeletti tagadásához vezetnie. Természetesen Fitzgerald kutatásából nem is következhetett más, hiszen alanyai mind ateisztikus meggyőződésűek voltak.

Egy másik hasonló kutatás, melyet Jesse Smith végzett,¹⁸ ugyancsak a teizmustól ateizmusig tartó keretben próbált áttekintést adni a kitérés lehetséges menetét illetően. Smith leírása a személy korai vallásos tapasztalataitól kezdve a felvállalt ateista álláspontig tekinti át a kitérésfolyamat lehetséges lépéseit. Fontos megjegyezni, hogy ez a vizsgálat amerikai kontextusban történt, mely némileg specifikus környezet: a társadalmi-közéleti gondolkodásmód meghatározottan teista hangsúlyokkal rendelkezik, és az oktatástól a kultúrán át a politikáig a vallásos hitnek mindenhol karakterizáló szerepe van. Maga Smith is hivatkozik a Pew Forum egy felmérésére,¹⁹

melyből kiderül, hogy az amerikai társadalom 84%-a valamiképpen vallásos identitásúnak vallja magát, illetve az emberek 92%-a hisz egy „univerzális szellemben”, azaz valamiféle természetfeletti valóság létezésében. „Jóval többről van szó egyszerű megfigyelésnél. Ahogy jelen kutatásom mutatja, a teizmus »félelmetes hatásai« Amerikában azokhoz is szorosan kötődnek, akik azt elvetik.”²⁰ A teizmusnak ez a mindent átható valósága tehát még olyanok egyéni sorsát is alapvetően meghatározza, akik a vallást kerülni akarják. Így a nem hívő emberek is, a vallásos hit társadalmi jelenlétének köszönhetően ki vannak téve a vallásos szocializáció bizonyos hatásainak. A teizmus ilyen erős jelenlétével az is együtt jár, hogy az amerikai társadalomban a felvállalt ateizmus nem tűnik szerencsés választásnak. Sőt, talán nem túlzás kijelenteni, hogy a meggyőződéses ateista egyszerre marginális és stigmatizált figura, ezért sokan vannak olyanok is, akik a szalonképesebbnek tűnő agnosztikus kifejezést használják önmagukra nézve. Mindazonáltal Smith kitérésfázisai mégis azokkal számolnak, akik kertilés nélkül felvállalják új meggyőződésüket, és végül istentagadóként definiálják magukat:

1. A kitérésfolyamat első fázisa a mindent átfogó teizmus megkérdőjelezése. Az egyén szkeptikusan viszonyul Isten létezéséhez, és mély elégedetlenséget érez bizonyos doktrinális kérdésekkel kapcsolatban. Egy idő után arra is képessé válik, hogy pontosan azonosítsa azokat a hittartalmakat, amelyeket nem tud elfogadni.
2. A kitérésfolyamat következő fázisában történik meg a keresztény hit teljes elvetése, melynek helyére a szekuláris szemléletmód kerül.
3. A kitérésfolyamat lezárulásként történik meg a „coming out” lépése, azaz az egyén önmaga előtt is elismeri ateizmusát és új identitását képes szociális kapcsolataiban is érvényesíteni.

Smith lépéseit áttekintve tulajdonképpen majdnem ugyanazt látjuk, mint amit a fentiekben Fitzgerald esetében már láthattunk. Eszerint a kitérésfolyamat az istenhittel kapcsolatos kételyek felerősödésével, majd azok elvetésével történik, míg végül eljuthat egy ateista meggyőződésig. Véleményem szerint Krueger helyesen jegyzi meg a fenti két leírás kapcsán, hogy bár a lényeg tekintve kifejezők, az is „fájdalmasan világos, hogy ezek csak a felszínt kapargatjuk”.²¹ Saját kutatásai alapján Krueger egy újabb, személyes interjúkon alapuló kutatást végzett, melynek során ugyancsak az istenhittől az ateizmusig eljutottak kitérés folyamatát vette szemügyre. A mélyinterjúk felvezetéseként Krueger felfedte saját ateista meggyőződését is, hogy ezáltal alanyai fesztelebnebbül és őszintébben legyenek képesek beavatni a hitük elhagyásának folyamatába. A kutatás eredményeként sikerült öt fázist leírnia, melyek a kitérésfolyamat során az ateista identitás kialakulásáig elvezetnek. Noha az egyes fázisok lezajlásának ideje eltérő, a kutatási tapasztalat az volt, hogy az alanyok mindig ebben a kötött sorrendben mennek keresztül a folyamaton. Az egyes lépések ismeretésekor illusztrációs céllal egy-egy interjúalany néhány megjegyzését is közlöm:²²

1. *Elkülönülés a hittartalmaktól és a vallásos közösségtől.* Ebben a fázisában két jellegzetességgel találkozhatunk, melyek az elkülönüléshez vezethetnek. Az egyik, hogy a személyek soha nem fektettek energiát saját, vallásos identitásuk kialakításába. A kutatási programban résztvevők közül többen is jelezték, hogy eleve székszsíssel rendelkeztek bizonyos hitkérdések és tanítások irányában. Egy Terri nevű lány úgy fogalmazott, hogy gyermekkorában, amikor a gyülekezetben ülve hallgatta a beszédeket, arra gondolt, hogy „ez nagyon béna, és semmit sem tudok elhinni belőlük”. A pozitív hősökről szóló narratívák vonzották ugyan, de a hihetetlennek tűnő történetekbe vetett bizalom szempontjából ezek nem segítettek. A másik jellegzetesség, mely az alanyok között előfordult, hogy a vallásos közösség konzervatív nézetei kényelmetlenségérzetet okoztak számukra. Egy Victoria nevű hölgy érzelmileg feldúltnak érezte magát, mert a prédikátor a homoszexualitást bűnnek nevezte. Mivel Victoria két rokona is meleg, zavarta a határozott állásfoglalás, s végül ennek hatására döntött úgy, hogy nem fordít több energiát vallásos identitásának további építésére.

Krueger kutatásaiból tehát kiderül, hogy az elkülönülés fázisában az *érzelmi tényezőnek* komoly szerepe van. Ebben a szakaszban a kitérésfolyamat átélői még nem tudják magukat „hitetlennek” vagy akár „szkeptikusnak” identifikálni a szó ideológiailag meghatározott értelmében – egyszerűen csak elhatárolódnak a vallásos hittől. Ez többnyire azután azt is jelenti, hogy az általuk addig látogatott, konkrét vallásos közösséggel is megszakítják kapcsolatukat.

2. *Kétség és igazolás.* A következő fázisban az érzelmi meghatározottságot mintegy felváltja egy jóval racionálisabb megközelítés. Az egyén képes lesz arra, hogy konkrétan megfogalmazza, melyek azok a dolgok hitvilágában, amelyek kényelmetlenek számára. A konkretizálás egyben azt is jelenti, hogy a kétségek leírása jelen székszsízének igazolására szolgál. Az előző pontban említett Terri például azt mondta, hogy „a gonosz létezése, mint érv, a legjobb érv a kereszténységgel szemben.” A kétség és igazolás stádiumában egyre több és több megokolás kerül elő, melyek a hitetlenség alátámasztását biztosítják. Ennek módszertana, hogy az egyén a hozzá hasonlóan kételkedőkre, vagy a számára függetlennek tetsző kutatásokra hivatkozik. Kétségei számukban is gyarapodni kezdenek, és egyre változatosabbak, ahogyan felfedezi a távolságot önmaga és a korábban még vallott hitnézetei között. Krueger kutatásaiból az is kiderült, hogy a leginkább hangoztatott ellenvetések a hittel szemben a tudományos bizonyítékok hiányára, a vallásos intézmények túlzott konzervativizmusára, a vallás szerepére az intolerancia növekedésében és igazolásában, illetve a Bibliára, mint elavult és tökéletlen szövegre vonatkoznak. Az esetek jó részében a kitérők abban a hitrendszerben kételkednek, amittől eltávolodnak, de

ez a szépség rövid időn belül akár az összes létező vallás létjogosultságának megkérdőjelezéséhez vezethet.

Összegezve a második fázist, azt láthatjuk, hogy az érzelmi dominanciát egy meghatározottan értelemi-logikai meggyőződés veszi át, mely ahhoz vezet, hogy a vallásos identitás nélkülözhetővé válik az egyén számára.

3. *Szétválasztás.* Ebben a lépésben kerül sor arra, hogy a kitérő személy végleg elszakadjon korábbi, vallásos identitásától. Elveti a hittartalmakat és gyakorlatokat, nem mutat semmiféle érdeklődést vallásos jellegű összefüggések irányába. Ebben gyakran a szociális kontextus is az egyén segítségére segíthet. A felmérés egyik alanya, Kayla akkor volt képes a szétválasztás végrehajtására, amikor családi környezetéből kollégiumba került. Az új környezet szociális pressziót is jelentett abban a tekintetben, hogy alternatíva után nézzen identitását tekintve.
4. *Átmenet.* Az átmeneti fázisban az egyén megpróbál egy alternatív identitást felépíteni, mely egyfajta hidat képezhet a teista és ateista meggyőződés között. Ahogy dolgozatomban már említettem, bizonyos társadalmi környezetben (például az amerikai társadalomban) ez azért is nehezen elkerülhető lépés, mert a hittagadás negatív címkék viselésével és társadalmi szintű elutasítással is együtt járhat. Célszerűnek tűnhet tehát a túlságosan rosszul hangzó „ateista” megjelölés helyett az „agnosztikus” karaktert választani identifikációs céllal. A felmérés egyik résztvevője, Adam úgy próbálta elkerülni az ateizmus felvállalását, hogy inkább buddhista lett: „az egyetlen ok, hogy buddhista lettem az, hogy ott nincs Isten”.
5. *Deklaráció.* A kutatás eredményei alapján azonban az átmeneti fázis nem feltétlenül végleges. A kutatásban résztvevők feltárták, hogy a kitérésfolyamat végén képesek voltak lemondani mindenféle hitről, és felvállalni szekuláris látásmódjukat, kifejezve azt, hogy nem hisznek többé semmiféle természetfeletti létezőben. A fentebb már említett Terri így fogalmazott: „beláttam, hogy csak hazudok magamnak, hogy agnosztikus vagyok. Én egyszerűen ateista vagyok, és ezt ki is írtam a Facebook oldalra.” Az ilyesfajta „önleplezés”, az új identitás nyílt felvállalása általában vegyes reakciókat vált ki. A kitérésben résztvevő személy korábbi környezetében a pozitívabb érzelmek mellett gyakori a sokkhatás és csalódottság okozta intolerancia. Mindazonáltal azok, akik végül eljutnak a deklaráció fázisáig és ateistaként határozzák meg magukat, egyfajta felszabadulást élnek meg. A kutatás alanyaként Karla azt mondta, hogy „nagy súly ment le rólam... Büszke voltam saját gondolkodásomra, hogy kritikus vagyok, és nem félek valami olyasmit tagadni, amit sok ember elhisz.”

Úgy vélem Krueger és más elméletalkotók munkásságából jól látszik, hogy a kitérésfolyamat komplex események sorozataként értelmezhető. Noha az itt bemutatott

kutatási eredmények eltérő részletességgel írják le az aposztázia lépéssorait, ha megpróbálunk kialakítani egy sematikus összefoglalást, abban mindegyik elképzelés egyetért, hogy a kitérés az egyházra és dogmákra vonatkozó erősödő kételkedéssel kezdődik, mely elhidegüléshez és végleges szakításhoz vezet – az esetek többségében pedig egy új meggyőződés kialakulásához is.²³ Ezt a „változási görbét” szem előtt tartva, a következő szakaszban James Fowler hitfejlődési elméletének tükrében kívánok foglalkozni a kitérésfolyamattal.

A kitérésfolyamat elhelyezése Fowler elméletének kontextusában

Amikor a kitérésfolyamatot vizsgáljuk, magától értetődően kerül elő a kérdés, hogy az előzőekben bemutatott processzus Fowler hitfejlődési elméletének mely fázisához vagy fázisaihoz kapcsolható. Streib saját kutatásai alapján úgy vélekedik, hogy a hit szempontjából kritikus elmozdulások a szintetikus-konvencionális és az individuális-reflektív fázisokra jellemzőek. Meglátása szerint csaknem evidenciának tűnik, hogy az emberek java része az individuális-reflektív hitformát preferálta, amikor elfordult a hitétől: jóval többen jártak el ezen a módon, mint a szintetikus-konvencionális hitstádiumhoz tartozók.²⁴

Nincs most lehetőségem arra, hogy Streib felméréseinek és az általa hivatkozott kutatási anyagnak a részleteire kitérjek, mindazonáltal megismerve Fowler leírását az individuális-reflektív hitfázis sajátosságait illetően, igencsak valószínűnek látszik a fenti megállapítás helyessége.

Természetesen az is lehetséges, hogy a szintetikus-konvencionális és az individuális-reflektív hit közötti, átmeneti időszak hoz magával olyan „zavarokat” az egyén hitvilágában, ami aposztázásra ösztönzi. Maga Fowler is úgy vélekedik, hogy az átmenet egyik fázisból a másikba olyan problémás időszak, melyben az ember eltávolodik hagyományos kapaszkodópontjaitól.²⁵ Ha megpróbáljuk meghatározni az individuális-reflektív hitfázisban történő elmozdulásokat, akkor alapvetően kétféle eltolódással szembesülhetünk:

- (1) a szelforientációjának, és az orientációt kínáló alapnak az elmozdulása. A szelf szerkezete az egyén kapcsolataiból, különféle szerepeiből és elvárások olyan hálózatából tevődik össze, melyek ezekre vonatkoznak.²⁶ A szelf orientációs alapjának elmozdulását az okozza, hogy megtörik a külső tekintélyforrások felé mutatott teljes bizalom. Mindez persze nem azt jelenti, hogy az egyén ettől fogva teljes bizalmatlansággal és gyanakvással fordul a körülötte élőkhez – sokkal inkább arról van szó, hogy az individuális-reflektív hitfázisban az egyén a bizalmi forrásokból érkező üzeneteket – például a neki tanácsokat adó, vele szemben elvárásokat megfogalmazó emberek kéréseit – egyfajta „belső szakértelem” alkalmazásával vizsgálat alá vonja. Fowler megfogalmazása szerint ebben a hitfázisban kerül sor a „vezető én” felemelkedésére: az

egyén fenntartja magának a jogot, hogy kritikusan értékelje a hozzá érkező információkat, és felkészül az értékelés utáni választást követő felelősség vállalására is.²⁷

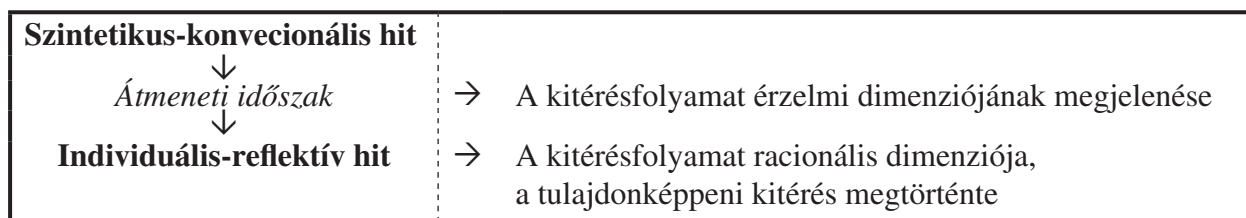
- (2) A szelf orientációját irányító alapnak a megváltozása ahhoz is elvezet, hogy a személy *kritikai távolságot* kezd tartani korábbi meggyőződésétől. A „vezető én” felemelkedése, mint a szelfen belüli elmozdulás tehát elvezet a korábbi gondolkodásmódtól való elmozduláshoz is. Amikor ez megtörténik, az egyén új identitást kezd el kialakítani, amelynek segítségével képessé válik arra, hogy aktualizálja és kifejezze személyes választásait, valamint a csoporthoz való tartozását. Mindezek után végül egy új „életstílus” létrehozásába fog.²⁸

Az individuális-reflektív hitfázis tehát mély és bizonyos értelemben felforgató lelki mechanizmusok katalizálását hozza magával. Fowler pasztorációval foglalkozó munkájában²⁹ ugyancsak megemlíti, hogy ez a tipikusan fiatal felnőttkorban megkezdődő folyamat a hithez kötődő értékeket és az addigi elköteleződést is mérlegre

teszi. A személy fájdalmas szakadásokat és töréspontokat élhet át, amikor először szemléli kritikusan addig mély meggyőződéssel átitatott, de tüzetesen meg nem vizsgált hitnézeteit. A felidézett, korábban működő szimbólumok és narratívák, melyek köré addigi élete épült, megkérdőjeleződnek és akár kételkedő vizsgálódás tárgyaivá is válhatnak.

Mindezt összefoglalva azt mondhatjuk tehát, hogy az individuális-reflektív hitfázis és az ahhoz vezető átmenet tipikusan azok a pontok a hívő ember életében, melyek természetszerűen magával hozzák a kétségeket. Ahogy Fritz Oser fogalmaz, az egyéni vallásosságban ez a „felvilágosodás kora” a maga deizmusával és aggályával. A kételkedés ráadásul igen mélyreható lehet: nemcsak a korábbi tekintélyszemélyek szavaira, de az egész egyházra, annak hagyományozott értékeire, sőt a Szentírára is vonatkozhat.³⁰

Hol helyezhetjük el tehát leginkább a korábbiakban bemutatott kitérésfolyamatot ebben a processzusban? Meglátásom szerint az individuális-reflektív hitfázisba történő átmenet, és a fázis kezdőpontja közelében. Mindezt a következő ábrán szemléltethetjük.³¹



Fontos megjegyezni, hogy az átmeneti időszak nemcsak a kitérés lehetősége, hanem egyfajta „szellemi viszszaforulás” miatt is problémás lehet. Ahogy Németh Dávid fogalmaz, ennek a racionális-kritikai fejlődési foknak a bejáratánál ott állnak a „kapuőrök”, másként megfogalmazva a térítő evangélikusok. A bejárat kapuőrök tulajdonképpen olyan, biblicista fundamentalizmusra hajló személyek, akik „óvva intenek attól, hogy a keresztyén ember kinyissa szemét a világra, hogy kritikus kérdéseket tegyen fel Istennel és a Bibliával kapcsolatosan, hogy ellentmondásokat fedezzen fel a Szentírás elbeszélései és a mai természettudományos ismeretek között, vagy következtetlenséget Isten cselekedeteiben.”³² Ahogy Németh fogalmaz, ez az erős visszatartó szándék a „hitetlenség rémét” vetíti a kritikus periódusát élő hívő ember elé, sőt egy jóval korábbi, mitikus-szó szerintinek nevezett hitstádiumba vezeti vissza, ahol ugyancsak dominál egyfajta racionalitás, csupán egydimenziójú naivitással párosulva.

Rajzomon jól kivehető, hogy a kitérésfolyamatot kétbontottam egy érzelmi és racionális dimenzióra, és előbbi nem az individuális-reflektív szakaszhoz társítottam. Úgy vélem erre a különbségtételre az ad lehetőséget, hogy a kitérésfolyamat lezajlása során az egyén először még nem képes racionálisan körülhatárolni a kétségeit: a sebezhetőséget is jelentő átmeneti szakaszban leginkább emocionális viharokban, az érzelmeit érintő „kibillenésekben” van része. A tulajdonképpeni kételyeinek pon-

tosabb megfogalmazására akkor kerülhet sor, amikor a kritikai gondolkodásra való képessége már stabilabban kialakult, a szelfen belüli elmozdulás megtörtént és a korábbi meggyőződéstől szükséges kritikai eltávolodás műveletei is jórészt befejeződtek. Fowler úgy fogalmaz, hogy az individuális-reflektív hit erőssége egyben a gyengesége is: a *túlzott meggyőződés* az önállóan megtalált válaszokban, mely képes egy „második narcisztikussággig” fokozódni,³³ melyben az egyén túlzottan nagy szerepet tulajdonít a maga igazának és ez eleve egyfajta tévútra vezetheti.

Amennyiben meglátásom helyes, felvethető a kérdés, vajon szükséges-e az egyháznak, közelebből az egyházban szolgálatot, pasztorációt végzőknek, ígéhirdetőknak, esetleg magának a gyülekezetnek beavatkoznia egyfajta preventív és támogató jelleggel az individuális-reflektív hitfázis felé haladó, vagy éppen „oda megérkező” testvéreink életébe?

Preventív és támogató lehetőségek

Természetes válasznak tűnik, hogy az előbb megfogalmazott kérdésre igennel feleljünk. Furcsának is tűnne a gondolat, hogy az egyház passzivitással viseltesse azok felé, akik megrendülnek a hitükben vagy csupán az előzőekben megnevezett „kapuőri” szerepkört ellátva igyekezzen minden kétségtől távol tartani a

hívőket. Jól fogalmaz Bergfeld, amikor azt írja, hogy „a lelkipondozásnak erősíteni kell azt a reménységet, hogy Isten a kríziseken át új jövőt nyit meg.”³⁴ A krízis kifejezés véleményem szerint tökéletesen leírja azt a helyzetet, amelyben az individuális-reflektív hitükkel küzdő személyek kerülhetnek, különösen amikor az előző hitfázisból történő átmeneti szakaszban találják magukat. Ahogy Droege írja, az átmenet gyakran egyfajta „pusztai vándorláshoz” hasonló állapot, amelyben a legáthatóbb érzés valaminek az elvesztése: mintha az ember személyisége *már nem* az lenne, ami addig volt, de *még nem* is olyan, amilyenné válnia kellene. Ezt a folyamatos bizonytalanságérzetet még fokozhatja is, ha nincsenek olyan kulturális-vallási alapú rítusok és megoldások, melyek átsegítenek a „már nem, még nem” életszakaszokon. Droege mindemellett azt is megemlíti, hogy a lelkipondozás az átmeneteket konkrét krízishelyzetekhez kapcsolja (mint például a gyász, a betegség vagy a válás), míg a fowleri hitfejlődés inkább az egyik fázisból a másikba tartó mozgás tényére összpontosít.³⁵ Való igaz, hogy krízisek nemcsak az egyik hitfázisból a másik felé tartó átmeneti szakaszokban fordulhatnak elő, mindazonáltal az átmenet tipikusan krízisekkel terhelt időszaknak tűnik. A krízisben ugyanakkor nem pusztán a nagy sebezhetőség és bizonytalanság, hanem a növekedés és fejlődés potenciális lehetősége is benne van.³⁶

Kézenfekvőnek tűnik, hogy a lelkipondozói folyamatban erre a tényre érdemes hangsúlyt fektetni: a krízis a fejlődéssel együtt járó átmenet jele lehet, és a kibontakozás, az előrelépés kapuja is egyben. Ugyancsak Droege említi, hogy a hitfejlődés által generált átmeneti krízisekben az egyén gyakran érzi magát lelki értelemben kevesebbnek, ez az érzés pedig arra motiválhatja, hogy támogató környezetet, egyfajta gondoskodást keressen magának, melynek segítségével képes a továbblépésre. De vajon gyülekezeteink megfelelő támogatói kontextust biztosítanak-e a hitkrízisbe került hívők számára? Nagy kísértés a pásztori munkát végzőknek, hogy a korábban már említett kapuőri pozícióba helyezkedve „visszatereljék” a hívőt az előző fázisokba, ahol egy jóval uniformizáltabb, az adott közösség általános hitelveivel egyező álláspontra helyezkedhet.³⁷

A hit kríziseit átélő hívőnek azonban – a hitfejlődése szempontjából – éppen ennek az ellenkezőjére van szüksége. „Ha a fiatal felnőttek a gyülekezet nem adja meg az időt és a helyet a személyiségfejlődéshez, akkor ő a gyülekezetet olyan intézményként éli meg, amely el akarja idegeníteni, és egyéni fejlődését beszűkíti” – mondja Bergfeld, azt is hozzátéve ehhez, hogy az átmeneti kríziseit élő hívő igazi kihívás egy gyülekezetnek, hogy ne fizesse ki gyors válaszokkal.³⁸ Droege úgy fogalmaz, hogy az ilyen hívő nyughatatlan és bomlasztó embernek fog tűnni a közösségben, mindazonáltal egy támogatói környezet jelenléte éppen ezért is létfontosságú mind az ő, mind gyülekezete számára.³⁹

A feladat tehát nem kevesebb, mint egy olyan szellemi-lelki légkör megteremtése, mely a hitükben vívódó emberek számára *preventív*, amennyiben a kitérésfolyamat megkezdődése ellenében hat, valamint *fejlődést támogató*, amennyiben a krízisekre lehetőségként tekint

az egészséges hitfejlődés szempontjából. Úgy vélem, a fejlődést támogató légkör alapvető jellemzője, hogy ennek keretei között a krízishelyzetben élők egy bizalmas, és a kétségeik őszinte feltárására, megbeszélésére, sőt megvitatására alkalmas teret találnak. A lelkipondozói tér bensőségessége és az őszinte feltárás lehetősége azért is tűnik fontosnak a hit kríziseivel küzdők számára, mert egyes kutatások szerint a hitehagyók életében szignifikánsan szegényesebbek voltak az ilyen bizalmas kapcsolatok, főként ami a szülőket, és különösen is az édesanyát illeti.⁴⁰ Ha képesekké válunk egyházainkban olyan keretek megteremtésére, ahol lehetséges a kételkedés, ez önmagában támogató és gyógyító hatású lehet.

A kitérésfolyamat prevenciója kapcsán figyelemre méltóak Em Griffin meglátásai, aki egy általa felhozott hasonlat keretében úgy vélekedik, hogy spirituális értelemben is beszélhetünk „vakcinációról”, mely az igazi védőoltás beadásához hasonló jelenség. Ahogy egy védőoltás során valójában magából a vírusból kapunk kis mennyiséget, úgy a hitnézeteinkkel ellentétes, vagy a kitérésre ösztönző hatásokkal szemben is szerezhetünk egyfajta immunitást, ha megismerjük a hozzánk képest másként gondolkodók érveinek legalább egy részét. Griffin szerint az a hit, amely soha nem volt kitéve semmiféle megkérdőjelezésnek, és sosem szembesült valamilyen kritikus állásponttal, ami a kereszténység igazságát vitatta, hanem „vírusmentes” és ezáltal izolált egyházi környezetben növekedett, valójában jóval törékenyebb és sebezhetőbb lesz az élet bizonyos pillanataiban, amikor komoly krízishelyzetbe kerül.⁴¹ A prevenció egyik kulcsa ennek értelmében a korrekt spirituális vakcináció lehet: az igehirdetéseknél, a személyes beszélgetéseknél, az egyházi kommunikációnak saját tagjai felé tudatosan is kommunikálni szükséges azokat a kihívásokat és vitás kérdéseket, melyeket hitünkkel kapcsolatban mások felvetnek, és amelyek nekünk jelenleg kihívást jelentenek. Mindez nem hitetlenséghez vezet, hanem olyan őszinte együttgondolkodáshoz, mely inkább védettséget jelenthet a személy hitvilágának.

Befejezés

Dolgozatomban arra tettem kísérletet, hogy röviden áttekintsem az általam kitérésfolyamatnak elnevezett, a keresztény hit feladásához vezető út lehetséges lépéseit, és ezt a folyamatot egy másik folyamat, a fowleri hitfejlődés elmélet keretében elhelyezzem. Meglátásom szerint a hitehagyás az esetek legnagyobb részében a szintetikus-konvencionális hitfázisból az individuális-reflektív hitfázisba történő átmeneti periódusban, illetve utóbbi stádium elején történik meg. Ennek legfontosabb indoka az lehet, hogy az átmenet maga is krízishelyzetet teremt, melyben az egyén talán életében először vizsgálja felül addig meggyőződéssel vallott hitnézeteit. A kritikus szembefordulás a szelffel, az orientációs alap megváltozásával együtt járó érzelmi instabilitás és a saját, racionális meggyőződésbe vetett túlzott bizalom együtt járulhat hozzá ahhoz, hogy végül az egyén elforduljon önmaga hitétől.

Úgy vélem, ebben a rendkívül szenzitív élethelyzetben sokat számíthat egy igazi, támogató környezet, amely egyrészt segít a kiterés prevenciójában, másrészt segítő kezet nyújt ahhoz, hogy az individuális-reflektív fázisban élő hívő megtalálja a maga nyugvópontjait még akkor is, ha viselkedése bizonyos fokú kockázatot jelenthet az őt körülvevő gyülekezeti közösség életére.

Sitku Tibor

FELHASZNÁLT IRODALOM

- ASTLEY, Jeff – FRANCIS, Leslie (szerk.): *Christian Perspectives on Faith Development*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 1992.
- BERGFELD, H.: *Fiatal felnőttek személyiség- és hitkrízisei*, <http://www.lelkigondozas.baptist.hu/index.php?m=16117>, letöltés ideje: 2016. december 11.
- BROWN, Colin (szerk.): *The New International Dictionary of New Testament Theology Vol 1.*, Paternoster Press, Grand Rapids, 1986.
- DROEGE, Thomas A.: *Pastoral Counseling and Faith Development*, in: *Christian Perspectives on Faith Development*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 1992.
- FOWLER, James: *Becoming Adult, Becoming Christian*, Harper & Row Publishers, San Francisco, 1984.
- FOWLER, James: *Faith Development and Pastoral Care*, Fortress Press, Philadelphia, 1987.
- FOWLER, James: *Stages of Faith*, Harper One, New York, 1995, eredeti kiadás: 1981.
- GÖRFÖL TIBOR-MÁTÉ-TÓTH András (szerk.): *Világvallások (Akadémiai Lexikonok)*, Akadémiai kiadó, Budapest, 2009.
- GRIFFIN, Em: *Meggyőztél!*, Harmat kiadó, Budapest, 2004.
- HUNSBERGER, Bruce–BROWN, L.B.: *Religious Socialization, Apostasy, and the Impact of Family Background*, in: *Journal for the Scientific Study of Religion* 23(3), 1984.
- KRUEGER, Julie: *The Road to Disbelief: A Study of the Atheist Deconversion Process*, in: *Journal of Undergraduate Research* XVI, h.n., 2013.
- NÉMETH DÁVID, dr.: *Hit és nevelés – valláslelektani szemléletmód a mai valláspedagógiában*, Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kara, Budapest, 2002.
- SMITH, Jesse: *Becoming an Atheist in America: Constructing Identity and Meaning from the Rejection of Theism*, in: *Sociology of Religion* 2011/no. 2 72, h.n., 2011.
- SONTAG, Frederick E.: *Crisis in faith*, in: *Religious Education*, 1972 October, no 5.
- SPIILKA, Bernard–HOOD, Ralph W. Hood Jr.–HUNSBERGER, Bruce–GORSUCH, Richard: *The Psychology of Religion*, New York, The Guilford Press, 2003.
- STREIB, Heinz: *Deconversion*, in: *Oxford Handbook of Religious Conversion*, Oxford University Press, Oxford, 2012.
- SZENES Márta: *Odú vagy kelepce?*, Oriold és Társai, Budapest, 2013.
- TENNEY, Merrill C.–DOUGLAS, J.D.: *The New International Dictionary of the Bible*, Zondervan Publishing House, Grand Rapids, 1987.

JEGYZETEK

- 1 Sontag, 1972, 323
- 2 Uo. 325
- 3 Az angol *deconversion* kifejezést lehet még „letérésnek” vagy „eltérésnek” is érteni, mindenesetre a magyar nyelvben leginkább a „kitért a hitéből” szófordulat vált ismertté, ezért döntöttem én is a kiterés szóhasználat mellett.
- 4 Ebben a dolgozatban nem kívánom bemutatni a fowleri hitfejlődés elmélet alapjait képező hitstádiumokat, de áttekintő jelleggel más munkáimban már foglalkoztam vele. Lásd például: *Fowler hitfejlődési elméletének szerepe az igehirdetés befogadásában* (Em-

- bertárs 2015/1, 25–28)
- 5 Tenney – Douglas (szerk.), 1987, 232
- 6 Brown (szerk.), 1986, 357
- 7 Spilka–Hood–Hunsberger–Golsuch, 2003, 348
- 8 Szenes, 2013, 93
- 9 Uo. 95–96
- 10 Görföl – Máté-Tóth (szerk.), 2009, 373; 592
- 11 Uo. 373
- 12 Lásd például 2Tim 4,4; Tit 1,14
- 13 Megjegyzem, hogy az itt felsorolt öt tényezéből négyet tartalmazott Barbour teóriája, ugyanakkor az első pontként feltüntetett tapasztalati dimenzió hiányzott belőle. Streib tehát leginkább csak ezzel a kiegészítéssel járult hozzá az eredeti elképzeléshez.
- 14 Streib, 2012, 2
- 15 Krueger, 2013, 2
- 16 Streib, 2012, 2
- 17 Idézi Krueger, 2013, 2
- 18 Smith, 2011, 215–237
- 19 Pew Forum on Religion and Public Life 2007
- 20 Smith, 2011, 216
- 21 Krueger, 3
- 22 A most következő oldalakon az egyes lépések leírásait használtam fel. Lásd: Krueger, 2013, 4–8
- 23 Hasznos lenne áttekinteni a kitéréssel kapcsolatos magyarországi fejleményeket is, azonban nincs túlságosan sok rendelkezésre álló adat. Szenes Márta egész kötetet szánt arra, hogy főként az új vallási mozgalmakkal kapcsolatos valláspszichológiai jelenségekkel foglalkozzon. Munkájában röviden beszél a kiterés lélektani jelenségeiről, melyek között az emocionális változásokat említi elsőként. A kilépést fontolgató egyén számára az addig biztonságos kötődést nyújtó közösségben a kapcsolatok elkezdene kiüresedni és formálissá válni – azaz már nem érzékelhető egyfajta belső nyitottság a közösségben résztvevők között. Ezt az érzést nagyon nehéz az azzal küszködőnek önmagában észrevennie, ráadásul úgy is vélheti, ha érzelmei helyesek, nincs kilátásban számára alternatív hely, ahova elmehetne, ha saját közösségéből távozik. Elképzelhető az is, hogy beépített félelmek gátolják a kilépésben (például az üdvösség vagy Isten áldásainak elvesztése miatti szorongás). A kilépés motiváló ereje az ígéretek és próféciaik beteljesedésének elmaradása is lehet, mely az addigi egyéb magyarázatok érvényessége mellé is kérdőjeleket tehet. Ilyenkor az autoritást hordozó, a közösséget vezető személy vagy személyek iránti bizalom is jellemzően megkopik, s ha semmi nem segít ennek a veszteségélménynek a feldolgozásában, az erősítheti a kilépés szándékát. (Szenes, 2013, 222–225)
- 24 Streib, 2012, 13
- 25 Fowler, 1995, 178
- 26 Fowler, 1984, 62
- 27 Fowler, 1995, 179
- 28 Uo. 179
- 29 Fowler, 1987, 68
- 30 Németh, 2002, 230
- 31 Saját készítésű ábra
- 32 Németh, 2002, 231
- 33 Fowler, 1995, 182–183
- 34 Bergfeld, é.n., <http://www.lelkigondozas.baptist.hu/index.php?m=16117>
- 35 Droegé, 1992, 280–281
- 36 Uo. 281
- 37 Uo. 282
- 38 Bergfeld, é.n., <http://www.lelkigondozas.baptist.hu/index.php?m=16117>
- 39 Droegé, 1992, 282
- 40 A vallásos szocializáció és a hitehagyás viszonya kapcsán legalábbis ezt állapította meg Bruce Hunsberger és L.B. Brown, akik szerint még a kutatásaikban résztvevő alanyok is úgy érzékelték, hogy az otthoni légkört meghatározó kapcsolataiknak jelentős befolyása van vallásosságuk alakulására. A bizonyítékok azt mutatták, hogy az olyan családból származók, ahol a vallásnak erős szerepe volt gyermekkorban, jobban megmaradnak a vallás „ernyője” alatt, mint ahol szegényes hangsúly került a hitéletre. (Hunsberger–Brown, 1984, 9)
- 41 Griffin, 2004, 207–208

A REFORMÁCIÓ 500. ÉVFORDULÓJÁN

sokan, sokféleképpen ünnepelnek, emlékeznek világszerte. Ezt nemcsak a 16. századi reformáció máig érzékelhető nagy jelentősége indokolja, hanem a komplex volta is amelynek kapcsán talán nem túlzás azt mondani, hogy az életnek nincs is olyan szegmense, amelyet ne érintett volna. Az már egyszerűen közhely, hogy a Reformáció messze „túlmutat az egyház és teológia keretein”.

De innen a következő lépés – véleményem szerint – nemcsak előre lehetséges azzal a kérdéssel, hogy hogyan élnek és hatnak a reformáció értékei az egyházon kívül, hanem visszafelé is az egyházba, azzal a kérdéssel, hogy a reformáció értékeivel hogyan tudtak a reformáció egyházai javára lenni a világnak.

A Reformáció Emlékévének református megnyitó istentiszteletére és ünnepségére a Debreceni Nagytemplomban került sor 2017. január 31. Dr. Szabó István püspöknek, a Zsinat lelkes elnökének igehirdetése után elhangzott ünnepi beszédek és köszöntők erre a kimondatlan kérdésre kerestek és találtak válaszokat.

Az alábbiakban dr. Fekete Károlynak a Tiszántúli Református Egyházkerület püspökének előadását és Soltész Miklós egyházi, nemzetiségi és civil társadalmi kapcsolatokért felelős államtitkárnak, valamint Papp László Debrecen polgármesterének köszöntőjét olvashatjuk.

A központi megnyitót megelőzően és követően számos kulturális és spirituális rendezvény gazdagította a hazai és külföldi érdeklődők népes közösségét. (a főszerkesztő)

Sorsközösségben egymással és a Krisztus-történettel

Szentháromsághoz kötött élet

A Tiszántúli Református Egyházkerület pecsétjén – egy olyan egyházban, amely nem használ képeket, egészen meglepő módon – egy képi ábrázolás van: Jézus megkeresztelkedésének pillanata.¹ A képen együtt látjuk a Mennyei Atya, a Fiú és a Szentlélek attribútumait, hogy a hitelesítő bélyegző minden lenyomata a Szentháromság Egy Igaz Istenre emlékeztesse azt, aki látja ezt a képet.

A ma is használatos pecsét eredete Wittenbergig és a Wittenbergben tanuló Melius Juhász Péterig (1536 körül – 1572), Debrecen reformátoráig visz vissza bennünket. Ezzel is bizonyítva: a magyar reformáció szinkronban haladt az Európai reformációval, és annak integráns részévé vált.

Wittenbergben minden coetustag köteles volt esküvel elhatárolódni az antitrinitárius tanításoktól (*Formula Iuramenti*) és hitet tenni a Szentháromság mellett.² Ezért is lett Melius a hazai antitrinitarizmus elleni harc kiemelkedő egyéniségévé. Nem csoda, ha Melius 1565-ben megjelent Jó könyve fordításában a nyomdász, Raphael Hoffhalter (1525 körül – 1568) a Krisztus megkeresztelkedését ábrázoló fametszetes táblával nyitja a kötetet, majd 1567-ben, 450 évvel ezelőtt a Melius szerkesztette Debreceni Hitvallásban azt tanítja Istenről, hogy az Atya a szózatban, a Fiú férfi alakban, a Szentlélek a galamb képében nyilatkoztatta ki magát³: „*Ez az én szeretett Fiam, benne gyönyörködöm*”, „*őt hallgassátok!*” (Mt 3,17.; 17,5c) Debrecen ezzel a Szentháromságba vetett hit bástyája lett. Melius Juhász Péter hitvitái benne tartották egyházunkat a keresztyén hagyomány fő sodrában.

Egyházkerületünk jelképe református identitásunk két pilérére utal: a Szentháromságba vetett hit megvallására és Isten Igéjének az egyéni és az egyházi élet középpontjába állítására.

Máig ható üzenet ez: az ember élettörténetét Isten felveszi a maga történetébe. Életünk a Krisztus-történetbe ágyazódik: „*nem az önmagamé, hanem az én hűséges Uramnak és Megváltómnak...tulajdona vagyok*” (HK 1.), aki „*a világ kezdetétől a világ végezetéig...kiválasztott gyülekezetet gyűjt magának*” (HK 54).

Ez lett egyetlen vigasztalása a Mohács után összeomlott, élet-halál harcát vívó magyarságnak.

Krisztus-történettel átszőtt öt évszázad

Az ország három részre szakadása és a török hódoltság miatt a magyar protestantizmus, miközben természetes része volt az európai reformációnak, sajátos jelleget öltött. Míg osztozott Luther örök emberi kérdésében: „Hogyan talállok egy kegyelmes Istent?”, addig egy másik kérdésre is keresnie kellett a választ: „Miért engedi Isten a nemzet összeomlását?” A magyar reformátusság sajátossága lett, hogy az egyéni üdvösségkeresésen túl szem előtt tartotta a közösségi felelősségtudatot, ébren tartva szívében a vallásszabadság és a nemzeti függetlenség vágyát. Emiatt lett magyar nemzeti emlékhely a Nagytemplom, ahol a 19. századi magyar nemzeti függetlenségi törekvések emblematisztikus történelmi eseményei zajlottak. A magyar református tör-

ténetben tehát összekapcsolódik az egyéni üdvösség és a közösségi felelősségvállalás ügye.

A szélesebb értelemben vett nyugati protestantizmus részeként fejlődő magyar reformátusság történetében négy jellegzetesség rajzolódik ki:

Az első: a Biblikus kegyességű református spiritualitás, amely mentes a rajongástól.

A második: a szociális elkötelezettség, amely a templom – iskola – szeretetszolgálat triumvirátusában éli hétköznapijait.

A harmadik: a teológiai és világi tudományossággal való élő kapcsolat, amelyet a debreceni költő, Kiss Tamás így verselt meg: „Osztogatta kincsét a / híres bibliotéka / kibe négy század óta / hazajött Európa”.

A negyedik jellegzetesség: a közösség hűséges szolgálata, amely az első világháború után, amikor a magyar reformátusság jelentős része kettős – nemzeti és vallási – kisebbségi helyzetbe került, kontextuális feladattá vált a nemzeti, kulturális, nyelvi és hitbeli identitás megőrzése.

A reformáció beírta magát Debrecen és a magyarság történetébe. Debrecen és a magyar reformátusság pedig beírta magát a világ reformátussága és a világkeresztyénség történetébe. Ma is részesei vagyunk ennek a közös történetnek. Hisszük, hogy életünk szálait Isten beleszövi az Ő történetébe, a Krisztus-történetbe, a szövetségbe. Ennek tudatában adunk hálát református egyházunk Krisztus-történettel átszőtt öt évszázadáért!

Sorsközösség és történeteink megosztása

A reformáció 500. évfordulóján párbeszédre hívjuk saját közösségeinket és testvéregházainkat Debrecenben, Magyarországon, a Kárpát-medencében, Európában és az egész világon, hogy kölcsönösen osszuk meg és cseréljük ki a történeteinket. Így kerülünk igazán sorsközösségbe egymással és a Krisztus-történettel.

A jubileumi esztendő lehetőséget ad arra, hogy elmondjuk egymásnak, mit tapasztaltunk az úton, ugyanakkor annak is kitüntetett alkalma ez az év, hogy tanúságot tegyünk arról, hogyan ismertük fel életünkben a súlyos történelmi traumák közben a Krisztus-történet valóságát. Megújulásunk segíti, ha a közelmúlt sok elbeszélendő és kibeszélendő tapasztalatát megoszthatjuk egymással.

A 20. század közepe töréspontot jelent a nyugati kultúra, a keresztyénség és a magyar reformátusság történetében. A két világháború borzalmai alapjaiban rendítették meg a „keresztyén” civilizáció krisztusi minőségébe vetett hitet. A magyar reformátusságra pedig rázárult az ateista ideológiára alapított szovjet világbirodalom burája.

Miközben a nyugati keresztyénség, benne protestáns testvéreink a Holokaust és a gyarmatbirodalmak felbomlása örökségének feldolgozására és teológiai reflektálására tettek kísérletet, addig mi itt, a vasfüggöny mögött, egy nyomasztó, kompromisszumokkal és megalkuvásokkal terhelt, zárt világban vegetálva, egyre inkább „szétfejlődünk” nyugati testvéreinktől.

Bizony, nem jártunk végig olyan szellemi-teológiai utakat együtt a nyugati vagy a globális Délen élő testvéreinkkel, amelyek a szekularizálódás és a gyakorlati materializmus⁴ jelenségeivel dörömbölnek az egyház kapuján. Fejtörést és gondot okoz, hogy az elbontott politikai vasfüggönyön

kulisszái mögött még mindig masszív a lelki-szellemi vasfüggöny és kísért a partikularizmusba kapaszkodás. Sokat és mélyebben kell még tanítanunk a javak istenítésének veszélyeiről, amely a mohó meggazdagodás, az uralkodni vágyás és az erőszak triászával kétségbeejtő aknamunkát képes végezni.

De a történetünk része az is, hála Istennek, hogy megőriztünk több alapértéket: biblikus kegyességet, ének-kultúrát, a gyülekezeti közösség szeretetét, gyülekezetorientált teológiai képzést, lokálpatrióta ragaszkodást. Mindig is a világkeresztyénség és a protestáns közösség részének tartottuk magunkat, de negyvenév izoláció alatt igencsak mások lettünk.

Amikor a kommunizmus összeomlott, kicsit olyanok voltunk, mint amikor valaki hosszú hibernációból ébred fel. Visszatértünk teljes értékű tagként és partnerként a világkeresztyénség és a világ protestantizmusának nagy közösségébe, de úgy éreztük magunkat, mintha egy más világba érkeztünk volna. És úgy is néztek ránk nyugati vagy keleti testvéreink, mint valami múltból érkezett időutazóra.

A reformáció 500., és a magyar református egyház 450. évfordulója lehetőséget kínál arra, hogy ne csak formális résztvevői legyünk a protestantizmus 21. századi történetének, hanem tegyünk erőfeszítéseket arra, hogy megismerjük és megértjük önmagunkat és egymást is.

Megszabadítva a megújulásra

A közelmúlt történelmi bizonytalanságai után és a bizonytalan lét közben életfontosságú megerősödni abban, hogy a kegyelmes Isten ma is megtalálható. Feldolgozhatatlan múlttal, megszakadt egyháziassággal, szétmálló népegyházi keretek romjain is van kegyelem. Az igazi jubileumi évet nem mi rendezzük, hanem Isten ajándékozza nekünk: van szeretett Fiú, van kiben gyönyörködni, van kire hallgatni! „*Nincsen azért most már semmiféle kárhoztató ítélet azok ellen, akik Krisztus Jézusban vannak, mert az élet Lelkének törvénye megszabadított téged Krisztus Jézusban a bűn és a halál törvényétől.*” (Róm 8,1–2) Aki ezt meghallja egyházban – gyülekezetben, az felszabadul a feloldozásra, a kegyelem hirdetésének érzékelhetővé tételére. Az absolutio a lelki élet egészségének helyreállítója,⁵ a kegyelmes Krisztus ajándéka. Ma olyan gyülekezeti tagokkal van dolgunk, akik nyugtalanok, letörtek, megkísértettek, akiket a sorsuk a kételyek és a szenvedések területére űzött, vagy akik megszegték a szövetséget, akik sem a valóságnak, sem az ígéreteknek nem tudnak örülni és nem mernek bennük bízni. A keresztyén hit azzal segít, hogy nem a valóság alól, hanem a valóságra szabadítja fel őket. Életük nincs kizárva a szövetségből, hiszen az Istennel kötött szövetség felmondhatatlan, mert Isten akkor is hű marad, ha mi hűtlenné válunk. Az absolutio, az elengedés vigasztalás, olyan ünnep, amelyet az Atya ad a tékozló fiúnak. A megsebzett, nyugtalan, megtört és megbántott ember Isten díszvendége, olyan valaki, akit Isten nem megbántani, hanem életre méltóztatni akar.⁶

Kívánva kívánom, hogy a kegyelem Ura használja fel a magyar reformátusság kettős jubileumi évét arra, hogy ránk találjon az annyira óhajtott lelki megújulás!

Megújult, felszabadított lélekkel, a kegyelmes Krisztussal szeretnénk továbbra is jelen lenni a világkeresztyénség és a

világ protestáns egyházainak testvéri közösségében. Készek vagyunk megérteni testvéregházainkat és tanulni tőlük, és készek vagyunk mi is felajánlani annak a zárandókútnak a tapasztalatait, amelyen eddig vezetett bennünket az Isten.

Hálaadásunk alkalmai

A reformáció 500. évfordulóján a Magyar Református Egyház arra készül, hogy tanúságot tegyen arról a Krisztusról, aki befogadott bennünket a saját történetébe. Ezt szolgálják jubileumi programjaink: országos kiállítás a Nemzeti Múzeumban, a II. Helvét Hitvallás új magyar fordításának elfogadása, „Csillagpont” ifjúsági fesztivál, közös evangélikus-református zsinat, országos reformációi megemlékezés. És ezt szolgálják részegyházaink rendezvényei is: Kárpátalján a „Reformáció Gyermekei” program, Erdélyben a Kolozsvári Református Gyűjtemény megnyitása, Felvidéken a rimaszombati reformációi emlékmű felavatása; valamint a Tiszántúli Egyházkerület programjai: a Szentírás vándorútja, a „Hirdesd az Igét!” – program a Reformátori alapok felfrissítésével, regionális találkozók, a Con Spirito egyházzenei fesztivál, és a reformáció debreceni emlékművének felállítása.

Arra hívjuk Isten népét, hogy tekintsünk az Atyára, a mi gondviselőnkre; Krisztusra, a mi Megváltónkra; és a megszentelő Szentlélekre. A Szentháromság Isten erősítse meg hitünket abban, hogy személyes élettörténetünk, egyháztörténetünk és az embervilág története is felvételre kerüljön.

Krisztus-történetbe. Gyönyörködünk a szeretett Fiúban, Jézus Krisztusban, és kövessük az igei felszólítást: „Őt hallgassátok!” (Mt 17,5c)

Ezekkel a gondolatokkal a Generális Konvent elnöksége nevében a reformáció folyamatának áldásaiért hálát adó emlékévet megnyitom.

Fekete Károly

JEGYZETEK

- ¹ Nógrádi Mátyás alatt, 1665–1688 között készült a Tiszántúli Református Egyházkerület első fém pecsétnyomója, 18 dénárért. Első ismert lenyomata 1747-ből maradt fenn, Zoványi György egyik levelén látható. Felirata latin nyelvű volt, mely 1849-ben változott magyar nyelvűre.
- ² Keveházi Katalin: Melancthon és a Wittenbergben tanult magyarok az 1550-es évektől 1587-ig. Dissertationes ex Bibliotheca Universitatis de Attila József nominatae 10. Szeged, 1986. 21kk.; Géza Szabó: Geschichte des ungarischen Coetus an der Universität Wittenberg 1555–1613. Bibliothek des Protestantismus im Mittleren Donauraum, Band II. Akademischer Verlag Halle, Halle (Saale) 1941. 32kk.
- ³ László Makkai: Zwei Bekenntnisse der Synode in Debrecen 1567. In: Peter F. Barton-László Makkai: Ostmitteleuropas Bekenntnisschriften der Evangelischen Kirchen A. und H.B. des Reformations zeitalters III/1. 1564–1576. Budapest, 1987. 170kk.
- ⁴ Kozma Zsolt: Isten megbízása és a társadalom kihívása a lelkipásztor életében. In: Kozma Zsolt: *Önazonosság és küldetés*. Kolozsvár. 2001. 47.
- ⁵ Vö.: Gyökössi Endre: *Életápolás*. Kálvin Kiadó Bp. 1993. 108kk (*Ekléziogén és ekléziológén neurózis* című tanulmány).
- ⁶ Ernst Lange: *Chancen des Alltags*. Überlieferungen zur Funktion des christlichen Gottesdienstes in der Gegenwart. Kaiser Verlag. München. 1984. 210–211.

Belső vizsgálatra indító kérdések

Közülünk sokan eljátszhattak már azzal a gondolattal, hogy mi lett volna ha egy másik korból születünk bele, hogyan élnénk meg a mostani hideget, hogyan viselnénk – mostani tudás mellett – az akkori orvosi ellátást?

És milyen módon viselkedtünk volna, ha Jézus Krisztus környezetében élünk? Beolvadnánk-e a csodálkozó, majd ünneplő, végül üvöltő tömegbe? Lelkesednénk-e mint az apostol, majd először félelemtől megbújnánk, elárulnánk az Igazat, majd legyőzve önmagunkat mi is vállalnánk a vértanúságot? Hatna ránk az ezüstpénz csábítása?

És ugyan így feltehetjük önmagunknak a kérdést: 1517-et követően, Luther Márton 95 tételére miként reagáltunk volna? Itt lévő református, evangélikus testvérek mind-mind követték volna Őt, vagy bármelyik felekezetet, nemzeti egyházat? S a ma élő katolikusok megmaradtak volna-e akkor is Róma mellett hűségben? Az érthető és jogos, jobbító szándékú törekvések, az akkori egyház egyes vezetőinek bűnei mennyire tántorították volna el az egyháztól a mai híveket? Olyan kérdések, amelyekre választ ugyan nem kapunk, azonban belső vizsgálatra indíthatnak mindannyiunkat.

Mindenképp öröm látni, jó tapasztalni, hogy az évszázadok során felekezeteink között elkövetett bűnök ellenére az egymásnak okozott sebek gyógyulnak. A törekvés „Krisztus testének” az általa alapított egyháznak gyógyítására kézzel fogható.

Megmaradni egyházainkban és megőrizni az egyes keresztény felekezetek üzenetét, hitét mindenkinek felelőssége.

De mindannyiunk felelőssége az is, hogy mindezt az emberek, a társadalom szolgálatában egy irányba végezzük, a hitet továbbadjuk. 1991. augusztus 18-án itt a Nagytemplomban Szent II. János Pál pápa így köszöntötte a református testvéreket:

„Az „idők jelei” között észre kell vennünk azt a kölcsönös megbecsülést, amelyet a keresztények manapság egymás iránt éreznek, habár olyan közösségeknek tagjai, amelyek még nem tartoznak össze. A múltban a megosztott keresztények hajlamosak voltak arra, hogy egymással való érintkezésük során a másikat eszmévilágából vagy életgyakorlatából azt hangsúlyozzák, amit Krisztus akarásával ellenkezőnek tartottak. Ezt a tendenciát és az ebből származó vitákat talán még ma sem sikerült egészen leküzdeni. Az ökumenikus párbeszéd révén azonban ma már sok ponton fölfedezzük a közeledést és a közös alapot. Örömmel vesszük észre a másik életében olyan mozzanatokat, amelyeket Isten különleges ajándékai-ból fakadó gyümölcsöknek tartunk. Szeretném megismételni, amit egyszer hasonló alkalommal mondtam: „Az ökumenikus mozgalom nem kis teljesítménye, hogy évszázados bizalmatlanság után alázatosan és őszintén elismerjük egymás közösségeiben Krisztus ajándékainak tevékeny jelenlétét és termékenységet. Ezért a mindnyájunk életében tapasztalható isteni tevékenységért köszönetet mondunk Istennek.”

„A társadalom ma hajlik arra, hogy mellőzze, sőt megtagadja ennek a közös örökségnek nagy részét. Bár még

akadnak olyanok, akik továbbra is harcolnak a vallásos hit ellen, azoknak az ideológiáknak az összeomlása, amelyekkel néhány európai kormány az Evangéliumot próbálta helyettesíteni, légtüzes teret teremtett. Sok jóakarátú ember akad, aki sohasem kapta meg a hit ajándékát. Mások pusztán a gazdasági és anyagi jólétben keresik a haladást és a boldogságot. Nincs veszítenivaló időnk az újraevangelizálás küldetésében. Ezért sürgős a keresztény egység művének előmozdítása, mivel „az a tény, hogy a kiengesztelődés Örömhírét egymás között megosztott keresztények hirdetik, gyengíti tanúságtételünket”. Milyen örömdél és bátorító ezért, amikor a társadalomban, ahol sokan Isten és remény nélkül élnek, olyanokkal találkozunk, akiket – Szent Pál kifejezésével – „ugyanaz a Lélek itatott át”. (II. János Pál pápa, Debrecen, 1991. augusztus 18.)

A Református Egyház közel 500 éve őrzi a hitet, adja tovább a kereszténység üzenetét az újabb és újabb nemzedékek számára. Kárpát-medence szerte és itt Debrecenben is fiatalok ezreit indították el a Krisztusi úton, nevelték őket Haza és Magyarország szeretetére.

Ezért is támogatja a Kormány a Református Egyház felvidéki, kárpátaljai, partiumi és erdélyi oktatási intézményeinek megújulását. Ezért tartjuk fontosnak, hogy az anyaországon belül, többek között Csurgón, Pápán, Budafokon, Kunszentmiklóson vagy itt a Tiszántúli Egyházkerületben Kisvárdán, Karcagon, Mezőtúron, Fehérgyarmaton, Püspökladányban nagy hagyományú iskolák szépüljenek meg, illetve újak épülhessenek.

Kívánom,

- hogy az 500. évi emlékévként hitben, közösségekben, lelkiségben erősödést hozzon
- hogy a Krisztust követő egyházakkal a megosztottság helyett a közös utakat járják
- hogy a tanításukkal, szolgálatukkal a „légtüzes tereket” betöltsék
- hogy templomaink a Kárpát-medencében a nyelv és a magyarság megőrzését szolgálják!

Soltész Miklós

„... a reformáció városai mindig a kultúra fővárosai voltak”

Tisztelettel köszöntöm Önöket Debrecenben, annak szívében, a református Nagytemplom történelmi falai között, abban a városban, amelyet a reformáció városának is nevezünk.

Kettős jubileumot ünnepelünk, hiszen a reformáció 500. évfordulója mellett a Magyarországi Református Egyház születésének 450. évfordulójára is emlékezünk. „1567. esztendő böjtölőhavának 24-dik napján, ez Magyar Országban Tiszántúl és innen lakó Prédikatori Rendek, a Keresztény Vallás tractálására itt Debrecenben Szent Gyűlést tartanak; ugyanakkor a Helvétiai igaz Confessionnak alá is írnak.” – írta Bartha Boldizsár arról az 1567-es nagy alkotmányozó zsinatról, amelyen elődeink elfogadták a II. Helvét Hitvallást.

A debreceni zsinat és a Debrecenben létrejött Magyarországi Református Egyház, a város leghatározottabb elköteleződését hozta a reformáció ügye mellett, amely kijelölte Debrecen céljait és fejlődésének irányait. A kálvinizmus és Debrecen története évszázadokra eggyé vált. Mindez pedig kezdődött akkor, amikor hazánk történelmének egyik legnehezebb másfél száz éve következett, amikor az ország három részre szakadt, amikor mindenki várat épített vagy fegyvert fogott. A város megtartó erejévé vált a hit és az oktatás. Debrecen nem fegyver, hanem erős protestáns hite védte, iskolát alapított – az ország iskoláját. A menekülő Huszár Gált befogadva nyomdát működtetett és a Kollégiumból kikerülő tanítókkal szolgálta a hit és az oktatás ügyét Erdélyben és a Felvidéken ugyanúgy, mint Nyugat-Magyarországon.

„Ami pedig Debrecen város magisztrátusának az egyházzal való kapcsolatát illeti, példa nélkül való e korszakban az, ahogy gondoskodtak a civitas lakói számára prédikátorokról, templomról, iskolákról és mesterekről. Amiben Luther csak reménykedett, amit Kálvin megvalósítani igyekezett egyházszervezetében a világiakkal kapcsolatban, mindaz valósággá lett a Méliusz prezeidálása alatt is működő deb-

receni magisztrátusban.” – így emlékeznek meg a történetírók a város és az egyház kapcsolatáról.

E szoros együttműködés eredménye többek között a Református Kollégium, az András templom helyén emelt Nagytemplom, a város által támogatott diákok, a későbbi tanítók sokasága. A református egyház városépítő szerepe ma már ugyanúgy elvitathatatlan, mint a város egyházépítő és -védő szerepe. Olyan szimbiózis volt ez, amely nélkül Debrecen ma messze nem tölthetné be hazánk életében azt a pozíciót, amely most megilleti. És tudjuk jól, hogy ez az együttélés hosszú időn keresztül kizárólagos volt, a katolikus vallást nem tűrte meg Debrecen határában belül, de amikor a város érdeke azt kívánta, akkor a bezárkózás és a szembenállás megszűnt és felváltotta az együttműködés. Ez a vallások és felekezetek közötti együttműködés ma Debrecen egyik legfontosabb sajátossága.

A protestáns tanok ereje jelentős részben abban rejlett, hogy a reformátorok a *közösség érdekében*, de *az egyénre mindig figyelemmel* hangsúlyozták, hogy úgy kell szólni és tanítani, olyan nyelvet kell használni, úgy kell közvetíteni Isten Igéjét, hogy az *egyszerű emberek* is megértsék. Mégpedig azért, hogy mindenki *saját maga* dönthessen a Bibliában írottakról. Ezért prédikáltak és tanítottak anyanyelven, s ezért fordították le a Szentírást, mindenki számára érthető szóhasználattal.

Ezért volt fontos a reformátorok és Debrecen számára a könyvkiadás támogatása és a Református kollégiumhoz tartozó, a Tiszántúli és a Partiumot behálózó oktatási rendszer kiépítése. Így vált a reformáció idején a műveltség üdvértéké, a kultúra az üdvösségre jutás egyik fontos segítőjévé.

Túlzás nélkül mondhatjuk tehát: az európai reformáció központjai, az európai reformáció városai mindig a kultúra fővárosai voltak. Éppen ezért a ma hozzánk érkezett különleges kamion valószínűleg is összeköti a reformáció európai városait. Útvonala kirajzolja azt a hálózatot, amelynek Deb-

recen a 16. századtól kezdve fontos tagja. Erre a történelmi tradícióra, Debrecennek a Református Kollégiumon keresztül a magyar nyelvre, népművelésre és a magyar irodalom itt tanult számos kiválóságára építve szeretnénk, ha városunk, a reformáció városa 2023-ban Európa Kulturális Fővárosa lenne.

Hadd idézzem ide Kiss Tamás, a debrecenivé lett református költő gondolatait, amikor a város közel ötszáz éves protestáns kollégiumáról és könyvtáráról szolt egyik versében:

Osztogatta kincsét a
híres Bibliotéka,
Kiben négy század óta
hazajött Európa.

Tisztelt egybegyűlte! Kedves vendégeink! Érezzék *ott-hon* magukat Debrecenben mindazok, akik határon innen és túlról, közelebről vagy távolabbról, a régen meglévő vagy éppen új kapcsolatokat kialakítva jöttek el hozzánk,

jönnek haza, a reformáció városába az immár öt évszázada kezdődött reformáció jubileumi évében. Ez az esztendő különleges és emlékezetes lesz számunkra, hiszen Debrecen a 2017-es év jubileumainak metszéspontja.

Ebben az évben a Reformáció, Arany, Kodály, Szabó Magda születésének évfordulóit ünnepeljük, amelyeknek egy közös pontja van, ami nem más, mint Debrecen. Engedjék meg hát, hogy egy Szabó Magdától származó idézettel zárjam gondolataimat, aki oly kedves Debrecennek és a Tiszántúli Református Egyházkerületnek:

„... *ha észreveszem a Nagytemplom tornyainak rám szegeződő nagy szemét, kiáltó, dacos száját, szemöldökét, az akantuszlevelek bozontját, előnt valami semmihez sem hasonlító indulat.*

Ha meglátom, mégsem az jut eszembe róla, hogy kálvinista vagyok, hanem hogy magyar.”

Papp László

ÖKUMENIKUS SZEMLE

Tallóztatás teológus szemmel

„Uram, tehozzád kiáltok”

Baán István új könyve, melyet a Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola adott ki, alcíme szerint „kis könyv a bizánci liturgiáról”, valójában a keleti lelkiség kis enciklopédiája. Benne nemcsak liturgiátörténeti áttekintést találunk, és a különböző istentiszteleti alkalmak istentiszteleti rendjének, szokásainak elemzését, hanem annak a lelkiségnek az értő bemutatását is, ami az istentiszteletet irányítja. Mindezt a nyugati istentiszteleti formákban járatos emberek fogalomrendszerére visszavetítve mutatja be a szerző, könnyed, könnyen érthető stílusban. A könyv szövegének alapja egy Budapesten a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskolán tartott szabadegyetemi előadássorozaton elhangzó előadások rögzített változata. Baán István kiváló előadó, ezért a könyvön is érződik az élő beszéd frissessége. Ezt erősíti az egyes fejezetek végén a kérdésekre adott válaszok sora, melyből sok hasznos ismeretet gyűjthetünk.

A könyv bevezető fejezete arról ad érdekes és gondolatokban gazdag áttekintést, hogy hogyan alakult ki a bizánci liturgia, melynek ugyan az apostoli korig visszanyúló gyökerei vannak, de a gyorsan múló keresztény századok is rajta hagyták nyomát a keleti kereszténység liturgikus rendjén. Megtudhatjuk a könyvből, hogy Antiochia, Alexandria, és Konstantinápoly hatása mellett, még a Jeruzsálemi keresztény istentisztelet hatásaival is számolni kell, ha a keleti kereszténység istentiszteleti rendjét kutatjuk. Ez nemcsak az istentisztelet egyes elemeiben, hanem a mögöttük élő lelkiségben is kimutathatóak ezek a változások.

Az istentisztelet helye a templom, ami nem más, mint megépített szimbólum, „az Egyház tanításának rögzülése a térben”. Erről szól a könyv második fejezete. Az Egy-

ház, mint közösség alkotja az élő templomot, ugyanakkor azonban ennek a közösségnek valahol meg kell jelenni. És amikor megjelenik ez a közösség formálni, alakítani kezdi a teret. Ezért a templom, minden kialakult helyének, tárgyának mondanivalója, jelentése van. A fejezetből megismerjük a templomi térnek ezeket a máig élő elemeit, a berendezési tárgyak, a szószerk, a világítás, az ikonosztázion sok-sok elemének mondanivalóját, történeti kialakulásának útját, amely az istentisztelet megértéséhez elengedhetetlenül szükséges.

A könyv további részei a keleti istentisztelet legfontosabb alkalmával ismertetnek meg minket. Elsőként a keresztséggel, mely a keleti szertartásban ősi formákat őriz. A keresztség több fontos elemét vizsgálja meg a szerző a ránk maradt hagyomány tükrében. Az első a jelentkezés, amikor megkérdezik a kereszttelendőt, a katekumént szándékáról és megvizsgálják alkalmasságát erre a szent cselekményre. Ez a csecsemőkeresztségnél elmarad ma már, de a névadás nem, ami mindig egy keresztény név felvételét jelentette. A következő elem az ördögűző imádság, aminek célja a sátn hatalmának megtörése, ellentmondás a rossznak, a gonosznak. Csak ezt követi a keresztség tényleges rítusa, amit Jézus példáját követve alámerítéssel végeznek a csecsemők esetében is.

Esetleges következő fejezete, a bérmlásról szól, amit mint külön szentséget a keleti egyház nem ismer, hanem a műronnal való megkenés misztériumáról beszél, ami közvetlenül a keresztség után következik. Ennek történetéről, bibliai gyökereiről, az egyháztörténet során kialakult gyakorlatáról gazdag adatokat találunk Bán István könyvében.

A keleti kereszténység istentiszteleti életének szíve a „szent liturgia”, melynek gazdag, minden mozzanatra kiterjedő is-

metetését megtudhatjuk a könyvből. Az istentiszteletben használt tárgyaknak, mozdulatoknak éppen úgy szimbolikus jelentése van, mint az imáknak, énekeknek és a felolvasott szövegeknek. Már az „isteni liturgia” előkészületei is fontos részei ennek a szimbolikus cselekménysornak. Ennek külön kiemelt szakasza az „Ige liturgiája”, mely az istentisztelet tanítói része. Az istentisztelet másik fontos eleme az eucharisztia liturgiája, melyben gazdag ókori elemek rögzültek szimbolikus cselekedetté.

Külön fejezet szól a bűnbánat és a gyónás liturgikus rendjéről. A könyv pontosan meghatározza a liturgikus cselekmény lelki háttérét, a bűnbánat spirituális lényegét, benne a lelki atya szerepét. A keleti szertartásban a bűnbánathoz szorosan kapcsolódik a halál ténye is. Ezért itt beszél a könyv a temetés szertartási rendjéről annak formai és tartalmi elemeiről. A házasságkötés rendjéről külön fejezet szól. Az egyházban sokáig nem volt külön házasságkötési szertartás, egyszerűen elfogadták azt az esküvést, amit a házasfelek egymásnak tettek. A liturgia kialakulása során sok ősi elemet olvasztott magába, aminek eredetére több történeti példával utal a könyv.

A papszentelés és az egyházi rend bemutatása, liturgikus cselekményeinek megismertetése is külön fejezetet kap a könyvben. Fontos szempont, hogy bizánci felfogás szerint az Egyház döntéseit mindig szinodálisan, vagyis zsinat által kell meghozni, hogy az egyházban a hit és a kegyesség egységes maradjon. Ezért fontos a püspökök testvéri közössége és a papok engedelmes kapcsolata a püspökkel. A pap mindig a püspök nevében, megbízásával végzi a liturgiát, amit az is kifejez, hogy minden templomban, ahol istentisztelet folyik, van püspöki trón, ahol jelképesen mindig jelen van a főpásztor.

A könyv utolsó fejezete a zsolozsmáról, vagyis a gyülekezet közös imádkozásának rendjéről szól, ami a keleti egyház lelki alapja volt és maradt. Először az alkonyati istentisztelet, a vecsernye rendjét írja le a könyv, majd a reggeli istentiszteletet, ami az utrenye. A könyv pontos, népszerű, közérthető és a keleti istentisztelet történeti háttérét pontosan felvázoló kalauz. Segít egymás megértésében és lelki kincseink, a szív belső titkának közös megértésében. Ezért mindenkinek szeretettel ajánlom.

Fogadjuk meg a könyv borítójának kedvesnáló mondatát: „Milyen a bizánci liturgia? Sokak számára furcsa, idegen, nem tudjuk, hol is vagyunk, mit csinálunk, miért csináljuk? Bonyolult világ ez, az embernek sokáig kell vele ismerkednie, de úgy gondolom, megéri” (Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola, 2016. (ISBN 978-615-5073-42-7))

Sápy Szilvia, A halotti búcsúztató

A tekintélyes terjedelmű, gyönyörű kivitellű könyv az elmúlás enciklopédiája címet is viselhetné. Nem csupán a halotti búcsúztató szövegekről szól, hanem az európai kultúra halállal kapcsolatos paraliturgiájáról, szokásairól és hiedelmeiről. Minden benne van, amit a halállal kapcsolatban tudni kell. Már a könyv alcíme is – „A műfaj eredete és történeti rétegei” – elárulja a nagyszabású monográfia igényességét. A kutatástörténeti áttekintés összefoglaló képet ad a temetéssel, a halott búcsúztatásával foglalkozó kutatások eddigi eredményeiről.

A könyv ajánlásában Fekete Károly joggal állapítja meg: „A diktálás rendje és módja nem volt még eddig ilyen mé-

lyen és szerteágazóan feltárva. Ez a fejezet alapvetőnek fog számítani az ilyen jellegű szakirodalomban. A dallamlejegyzések értékes adalékok és további zenei elemzések alapjai lehetnek. Sápy Szilvia a szorosan vett néprajzi kutatások mellett irodalomtörténeti és teológiai határterületeket is érint könyvében továbbá számos liturgiátörténeti és egyházzenei vonatkozást is tárgyal.” Ezt igazolja a könyv első nagyobb fejezete, melynek címe: „A búcsú rítusa, a halotti búcsúztatás pszichológiai összetevői” amiben a haldoklás pszichológiáját, a gyász lélektani hatását, egyes fázisait elemzi, nagy szakirodalmi apparátussal és empirikus néprajzi gyűjtések példáival. Így határozza meg a rítus és a műfaj kapcsolatát. Ezzel nagyszerű segítséget ad a lelkigondozóknak, akiknek hivatása a meghaltak gyászoló hozzátartozóinak vigasztalása.

Ez a lélektani ihletésű bevezető adja az alapot a halotti búcsúztató műfaji és szerkezeti elemeinek leírásához, ami szakmailag a könyv legfontosabb része. Gazdag példatár segítségével mutatja be a párbeszéd szerkezetét, annak vallástörténeti, irodalmi emlékeit, hiedelmekben megtalálható gyökereit. Összeveti Tinódi históriáinak kapcsán a vitézi siratók és a 17. századi halotti búcsúztatók szerkezeti elemeit. A legérdekesebb talán a Halotti Beszéd elemzése. Sápy Szilvia a 13. századtól kialakuló egyházi szónoklattant (ars praedicandi) műfaji sajátosságainak alapján vizsgálja a halotti énekköltészet elemeivel egybevetve jeles nyelvemlékünket és arra a megállapításra jut, hogy „a vitézi siratók, históriás énekek, halotti beszéd jellegű temetési énekek, verses halotti búcsúztatók közös szerkezeti, retorikai sajátosságai arra utalnak, hogy az idézett műfajok genetikai kapcsolatban állnak a Halotti Beszédrel”.

A gazdag tartalmú fejezet megvizsgálja a hősi ének és a vitézi sirató tematikai elemeit, külön szakaszban Tinódi „öröm formuláit”, ami a hősi ének végén zárja le a művet és az imádság formulát, mely a régiek imádkozási szokásaihoz ad hasznos adalékot a teológus számára. A Halotti Beszéd szerkezeti sémája szerint elemzi I. Károly király temetésére írt két halotti beszéd formai és tartalmi kapcsolatát. Mái problémája a temetési búcsúztatóknak a halott megszólaltatása egyes szám első személyben. Ennek a kialakulásáról, történeti emlékeiről is gazdag információt kapunk a könyvből. Nagyszerű, az egész európai irodalomra kitekintő példatárral. A gazdagon dokumentált vizsgálat végén, Sápy megállapítja: „A Halotti Beszéd nem igazán halotti beszéd, és nem is igazán epikus alkotás, inkább valamiféle köztes műfaj... az a rendeltetése, hogy a bibliai ismereteket terjeszse és imára serkentse hallgatóit.” (136).

A könyv másik, szakmailag fontos része az énekdiktálás eredetével foglalkozik. Először az énekdiktálás és a kommunikáció kapcsolatát tisztázza, benne az ismétlés különböző formáival és poétikai szerepével foglalkozik, ami a Biblia költői könyveink megismerése szempontjából is fontos írásmagyarázati feladat. Ezután az énekdiktálás kialakulásának és emlékeinek gazdag tárházán keresztül vizsgálja ennek az éneklési szokásnak az eredetét és ránk maradt emlékeit. A könyv nagy erénye, hogy gazdag nemzetközi kitekintésbe ágyazza ezt a közköltészeti műfajt.

A monográfia záró szakasza, a halotti énekköltészet szimbólum rendszerét elemzi, melyben a szerelmi költészethez hasonlóan gazdagok a virágmetaforák. Ennek az egybeesésnek pszichológiai háttérét is megvizsgálja a szerző. Összeveti a haldokló, a szerelmes és a misztikus lelki élményeit és pontos elemzésével a vallásos ember eksztatikus élményeinek kialakulásához és annak vizsgálatához ad értékes

adalékot. A szerelmi szimbólumok és az elmúlásunkra utaló jelek nagyarányú egybeesése nem csupán a magyar folklór sajátossága. A könyv egy egész sor kultúrtörténeti adattal igazolja ezt az állítást. Megvizsgálja a halál eredetéről szóló szerelmi mítoszok szerelmi motívumait, az alvilágjárásokat, a szerelmi történetek túlvilági elemeit. A őskori emlékektől egészen a máig élő folklór alkotások ránk maradt adataiig. Az évkör ciklikusságát épp úgy megvizsgálja, benne ünnepeink eredetével, mint a virágok szimbólum rendszerének az ősköltészetig visszanyúló gyökereit.

A könyv méltán viselhetné az elmúlás enciklopédiája címet. Gazdag irodalom jegyzéke, jól válogatott példatára fontos kézikönyvvé teszi mindazok számára, akik ezzel a kérdéssel nap, mint nap találkozhatnak. (Etnica Kiadása, Debrecen, 2015. ISBN 978-963-473-806-0)

Gülen békéje és a terrorizmus

Kitört a harmadik világháború, a terrorizmus világháborúja. Ez az emberiség története során a legtokéletesebb harci forma, a legembertelenebb. Nincs nyertese, csak áldozata. A támadó és a megtámadott egyformán odavész. Ez a háború is a kultúrák harca. Az a támadó, önmagát felrobbantó muszlim, aki az általa elgondolt „igaz hit” szerint önmagát felrobbantja a muszlim tanítás szerint más nem igazhitű. Harcol az ellen a keresztény ellen, aki a Biblia tanítása szerint nem is biztos, hogy keresztény, vagyis Krisztus követője. Ezzel a különös, önellentmondásos háborúval köszöntött ránt a 21. század a New York-i két toronyépület 2001. szeptember 11-i lerombolásával, az „arab tavasszal”, a megoldhatatlannak tűnő szíriai konfliktussal, a migrációval. Azóta is keresik a világ felelősen gondolkodó emberei, hogy mit is kellene tenni az emberirtó gyűlölet szöködjén ellen. Vannak, akik a rosszat a liberális demokráciában látják. Szerintük ez a világ-anarchia oka, mások a jóléti társadalomban elkényelmesedő polgárok tehetetlenségét okolják a kialakult helyzetért, mások meg valamiféle „nekünk jó legyen” diktatúra után sóhajtoznak. De vannak olyanok is – sajnos kisebbségben – akik úgy gondolkoznak, hogy vissza kellene térni az eredeti alapokhoz. A muszlim térfélen Fethullah Gülen a béke és a párbeszéd egyik apostola, akit hazájában a hatalom birtokosai az első számú közellenségnek „terroristának” tartanak, mert nem a társadalmi rend, hanem az emberek gondolkodásának megváltoztatásán fáradozik. Száműzöttségben él az Egyesült Államokban és diktatúra ellenes, ez elegendő ok a gyűlöletre. Mivel kevésbé látunk át a kultúrák között húzódó határ-kerítéseken sokan, az egyoldalú kommunikáció hatására, hinni kezdik, hogy a jámbor, békés vallási tanító titkos terrorista. Pedig Gülen tudja a titkot: a diktatúra terrorizmust szül, a terrorista pedig a diktatúra „igazolásához” szállít érveket. Gülen tudja, az egyetlen járható út: a párbeszéd.

Gülen tanítása nyomán törökök és nem törökök, muszlimok, zsidók és keresztények között egy dialógus kezd kialakulni, ezt hívják Gülen-mozgalomnak. Erről írt könyvet Helen Rose Ebaugh, jeles amerikai vallásszociológus, aki komoly empirikus munkával tárta fel ezt a világot behálózó muszlim mozgalmat. Könyvének alcíme „Egy a mérsékelt iszlámban gyökerező civil mozgalom szociológiai elemzése”. A könyv az elmúlt hónapokban magyar fordításban is megjelent. Aki a párbeszédképes, toleráns iszlámról tudni akar, és nem a rémhírkeltő sajtó ál-információiból akar tájékozódni, annak ez a könyv útikalauz.

A szerző, tudós szociológushoz méltóan először kutatásának módszeréről, majd pedig az alapvető információkról tájékoztatja olvasóit. Megismerhetjük a mozgalom történeti és vallási hátterét, amiről nagyon keveset tud az európai olvasó. A Gülen mozgalom nem egy zárt, alapszabályokkal, jól kitálat al- és felé rendelkezéseken alapuló szervezettel rendelkező mozgalom, hanem azoknak a hívő muszlimoknak cselekvő közössége, akiknek célja a fiatalok nevelése, a kultúrák közötti párbeszéd előmozdítása a rászoruló megsegítés és a világba elősegítése. Gülen azt kutatja, hogyan lehet ma hívő muszlimnak lenni úgy, hogy nem valaki ellenére, hanem minden ember hasznára és áldására éljem meg a hitemet. Hisz a dialógusban, mert tudja, hogy a világot nem a másféle kultúrák megsemmisítésével, hanem egymás tiszteltével és megértésével lehet jobbra tenni. Gülen nem hódítani, hanem használni akar, a béke muszlim teológiáját próbálja megfogalmazni.

Gülen teológiai rendszere szembe áll mindazzal, amivel a napi sajtó a muszlimokat vádolja. Híres jelszava, amit 2001. szeptember 11 után fogalmazott meg a New York Times-ban megjelent cikkében: „Aki muszlim, nem terrorista, aki terrorista az nem muszlim”. Gülen az iszlámnak azt a progresszív változatát védelmezi, amelynek alapelve, a más vallások megbecsülése, a demokrácia alaptörvényeink elfogadása, a gondolkodás szabadságának tisztelete, az oktatás szabadsága és mindennemű agresszió elutasítása. Ez mindennemű diktatúra és terrorizmus elutasítása. Ezért a mérsékelt iszlám törekvéseinek ellenségeit nem Európában kell keresni, hanem ott, ahol a hitet a terrorizmus indoklására szeretnék felhasználni, aminek az összes hitbéli dokumentum ugyan ellene mond, de a politikai érdek jól tudja a nép manipulációjára felhasználni.

A Gülen mozgalom nem pártpolitikai csatározásokat folytat, hanem építkezik. Szabad sajtót szervez – ha hagyják. Iskolákat épít világszerte (már többet, mint 1200-at az öt kontinensen), kórházakat, segélyszervezeteket hoz létre közel száz országban.

A Gülen mozgalommal kapcsolatos újságcikkekben sok szó esik a mozgalom anyagi alapjairól. A mozgalom legfontosabb ismertető jegye, hogy a tagok idejüket, munkájukat, pénzüket, energiájukat, minden ellenszolgáltatás nélkül a mozgalom célkitűzéseinek megvalósítására áldozzák. Az önösen gondolkodó jóléti társadalom nehezen tudja elfogadni, hogy emberek, gazdagok és szegényebbek, jövedelmük egy jelentős részét iskolára, a tanulás megsegítésére, vagy kórházak létesítésére fordítják önzetlenül, hitbéli elkötelezettségből. A könyv részletesen megvizsgálja ennek a történeti gyökereit a török múltban és a muszlim tanítás ezzel kapcsolatos elemeiben. A vendégszeretethez, az adakozáshoz a törökök között ősi hagyománya van. Már az iszlám felvételében is szerepet játszott ez az ősi szokásrendszer. A mozgalom erre épít nagy sikerrel.

Ennek ellenére az utóbbi másfél évben Gülen neve hazájában – ahonnan 1999-ben az Egyesült Államokba távozott – szitokszó lett. Megoldhatatlan rejtvénynek tűnik, hogy a titokban az Iszlám Államot támogató, a terroristákkal cimboráló török államfő miért Gülent nevezte ki terroristának, amikor működése nyomán mindig az erőszak ellen nyilatkozott, így tanított és élt? A diktátor etikai ellenfeleitől akar minden áron megszabadulni. Ez a könyv azért fontos, mert objektív képet ad a valóságról, hogy a manipulációk csapdáiba ne essünk, és ez Törökországban, meg a nagyvilágban egyformán fontos. Jó olvasást és hasznos gondolkodást kívánok minden olvasónak (Springer, 2017).

Szigeti Jenő

Záró nyilatkozat az üldözött keresztyének védelmére tartott világtalálkozón

Washington, DC/USA, 2017. május 10–13.

„Szeretteim, a szenvedés tüze miatt, amely megpróbáltatásul támadt közöttetek, ne csodálkozzatok úgy, mintha valami meglepő dolog érne titeket. Sőt, amennyire részesültök Krisztus szenvedésében, annyira örüljétek, hogy az ő dicsőségének megjelenésekor is ujjongva örülhessetek. Boldogok vagytok, ha gyaláznak titeket Krisztus nevéért, mert a dicsőség Lelke, Isten Lelke megnyugszik rajtatok”

(1Péter 4,12–14).

A 20. század egyik jellemző nagy vállalkozása volt az emberi jogok biztosítása. Színes, sőt regényes története és könyvtárnyi irodalma van ennek. Nyilatkozatok és egyezmények sora fémjelzi mind az elkötelezettséget, mind pedig az eredményességet. Ebben a folyamatban részt vettek az egyházak is, sőt az úgynevezett ökumenikus mozgalomnak is egy fontos fejezetét adta e témakör. Különösen is fontos volt ez a kommunista-ateista ideológia által uralt országoknak és országokban. Amerikában e mozgalom az 1960-as, '70-es években jutott sikerre, Európában a '90-es évektől beszélhetünk látványos eredményekről. Ebből az időből származik az a mondas, hogy az emberi szabadságjogok mércéje, „lakmuspapírja” a vallásszabadság. Ki hitte volna, hogy néhány évtizeddel később, immáron kisebb mértékben ideológiai alapon és nagyobb mértékben vallási fanatizmustól motiváltan kimondható, hogy globálisan nincs még egy közösség, amelynek olyan, üldöztetéssel kellene szembesülnie, mint a keresztyéneknek. Látványos védelmük, erősítésük alig lehetséges. Amit azonban megtehetünk, azt szépen összegzi az alábbi nyilatkozat, amelynek meghívó, elhívó, elkötelező erejében is bízunk. (a főszerkesztő)

URUNK ÉS ÜDVÖZÍTŐNK, JÉZUS KRISZTUS azért jött a mennyből a Földre, hogy megváltson minket kereszthalálával. A világ Megváltójának tudatos véráldozata, amit értünk hozott, az emberi bűn elfedezéséért történt. 2000 évvel ezelőtti csodálatos feltámadása pedig új életet támasztott, és nyomában megszületett az Úr Jézus Krisztus szeretett egyháza.

ÉVSZÁZADOKON ÁT az Ő egyházának, ami megváltott férfiakból, nőkből és gyermekekből épült fel, akik egyedül Őbelé vetették hitüket és bizodalmaikat, meg kellett birkóznia konfliktusokkal, elnyomással, brutalitással, sőt halállal is, amit azok keze okozott, akik semmibe vették Isten Egyszülött Fiát, Jézus Krisztust, és ellenségesen viselkedtek az Ő evangéliumával szemben. Az egyház célja mégis az, hogy az igazság fényét, világosságát árássa bele a korrupt világba.

A FENSÉGES ÜZENET ÁTHATOL a sötétségen és mindenkit arra hív, hogy bánják meg bűneiket és térjenek meg Krisztushoz, elfogadva Isten megbocsátását, és azt az üdvösséget, ami Isten kegyelme által egyedül az Őbenne bízó hit által lehet a miénk, úgy, hogy Krisztus iránti engedelmeségben élünk, és Őt szolgáljuk Mesterünként és Urunként. Történelmileg tekintve, ez az erőteljes bizonyágtétel Krisztusról gyakran vezetett az Ő gyermekeinek üldözéséhez.

JÉZUS INTETTE TANÍTVÁNYAIT: „Ha gyűlöl titeket a világ, tudjátok meg, hogy engem előbb gyűlölt... Ha engem üldöztek, titeket is üldözni fognak...” (János 15,18.20). A Hegyi Beszédben pedig így fogalmazott: „Boldogok vagytok, ha énmiattam gyaláznak és üldöznek titeket, és mindenféle rosszat hazudnak rólatok. Örüljétek és ujjongjatok, mert jutalmatok bőséges a mennyekben, hiszen így üldözték a prófétákat is, akik előttetek éltek” (Máté 5,11–12).

A SZENT IGÉ TANULMÁNYOZVA, teljesen világos előttünk, hogy a Jézus Krisztus nevéért elszenvedett üldözés megerősíti és növeli az Ő egyházát. Az üldözés másokat is, olykor még az üldözöket is üdvösségre vezethet, így juttatva

az egyháznak és az örök mennyi hajléknak lelkeket, akiket az Ő Országá számára lehet megnyerni. Ez egyértelműen az egyház győzelmes reményisége. Maga Krisztus ígérte: „... En ezen a kösziklán építem majd fel egyházamat, és a pokol kapui sem fognak diadalmaskodni rajta” (Máté 16,18).

PÁL APOSTOL, AKI MEGTÉRÉSE ELŐTT ÜLDÖZTE A KERESZTYÉNEKET, megtapasztalta, talán jobban, mint más apostolok, hogy milyen hatalmas Krisztus megbocsátása, és azoké, akik a Krisztusba vetett hit által testvéreivé lettek. Ezért is írta: „Tehát, amíg időnk van, tegyünk jót mindenkivel, leginkább pedig azokkal, akik testvéreink a hitben” (Galata 6,10).

A SZENTÍRÁS AZT TANÍJTJA A KERESZTYÉNEKNEK, hogy az Ő nevéért türelmesen viseljék el a hátrátételt: „Mindazokat, akik kegyesen akarnak élni Krisztus Jézusban, szintén üldözni fogják” (2Timóteus 3,12). „Teérted gyilkolnak minket nap mint nap...de mindezekben diadalmaskodunk az által, aki szeret minket” (Róma 8,36–37). A Biblia pedig mindnyájunkat arról is biztosít, hogy Jézus soha el nem hagy, és el nem marad tőlünk (Zsidókhoz írt levél 13,5).

A KERESZTYÉNEK ELLEN ELKÖVETETT KEGYETLENKEDÉSEK, amelyek a 21. század elején szerke a világon tapasztalhatók, hoztak össze minket itt Washingtonban. A *World Summit in Defense of Persecuted Christians* lényegileg azért jött létre, hogy szív szerint átölöljük azokat, akik „hitünk házanépeként” feláldozták magukat Krisztusért. Több, mint 130 országból gyülekeztünk egybe különféle felekezeti háttérrel, de teljesen elkötelezve Jézus Krisztusnak és az Ő Igéjének, hogy kifejezzük mélyszéges aggodalmunkat az üldözöttek miatt. Azt kérjük Istentől, hogy az imádság és a magasztalás segítségével oltalmazza hitünket. Őneki adunk hálát azért, hogy üldözött testvéreink Krisztusról valló bizonyágtétele segítségével is tovább terjedhet az evangélium a föld végső határáig és ez is az Ő dicsőségét szolgálhatja.

ALAPOSAN MEGRÁZTAK MINKET AZOK A BIZONYSÁGTÉTELEK, amiket azoktól hallottunk, akik folyamatos üldöztetésben éltek, és sok esetben még most is fájó sebeket hordoznak. Elkötelezett és hitvalló példájukkal inspirálták és biztatták azokat, akik a legelnyomóbb társadalmakból érkeztek közeink.

A NYUGATI ORSZÁGOKBAN A KERESZTYÉNEK MA GYAKRAN TAPASZTALNAK kisodródást a társadalom peremére, gúnyt és a vallásszabadság veszélyeztetését. A világ más részein a keresztyének bántalmazást, tömeges kivégzést élnek át, és tanúi a történelmi keresztyén egyházak eltörlésére irányuló törekvéseknek. A Közel-Keleten és Észak-Afrikában bekövetkezett katasztrófákban keresztyéneket és családjaikat arra kényszerítették, hogy hagyják el ősi földjüket. Ők Krisztusban fivéreink, és nővéreink, testvéreink. Áldozatuk a mi ügyünk. A

Szentlélek erejével felszerelkezve, eltökélten mondjuk Pállal: „*En Jézus bélyegeit hordozom a testemen!*” (Galata 6,17).

KRISZTUS KÖVETŐIKÉNT KÖTELESSÉGÜNK IMÁDKOZNI, bátorítani és oltalmazni is hittestvéreinket. Nem dőlhetünk kényelmesen hátra és tétlenül maradni nehézségeik láttán. „*Ne feledkeztek meg a foglyokról, mintha fogolytársaik volnátok, a gyöttrődőkről, mint akik magatok is testben vagytok*” (Zsidókhoz írt levél 13,3). Amikor Pétert igazságtalanul börtönbe vetették Krisztusról szóló prédikálásáért, az egyház a hívők rendelkezésére álló „fegyvertárból” a leghatékonyabbhoz nyúlt – a mennybéli Istenhez kiáltottak. Miközben könyörögtek, egyszer csak Péter bekopogtatott hozzájuk. Válaszként a buzgó imádságra, kiszabadult.

VALLJUK MEG HŰSÉGÜNKET azok iránt, akik Krisztus nevéért súlyos áldozatokat hoznak, és kötelezzük el magunkat a következők mellett:

- MEGÍGÉRJÜK, HOGY ELŐSEGÍJTÜK a tájékozódást a világszerte üldözött keresztyénekről és hatékonyan segítjük őket a szükség óráiban;
- MEGÍGÉRJÜK, HOGY IMÁDKOZUNK lankadatlanul, és a világ minden részén élő hívő testvéreinket is buzdít-

juk könyörgésre azokért, akik üldöztetést szenvednek el, hogy épségben maradjon meg lelkük, elméjük és testük (*1Thesszalonikai levél 5,17,23–24*);

– MEGÍGÉRJÜK, HOGY GYAKORLATI TÁMOGATÁST nyújtunk az üldözött egyháznak, ahol ez csak lehetséges (*Filippi 2,4*);

– MEGÍGÉRJÜK, HOGY EGYÜTTMŰKÖDÜNK minden személlyel, szervezettel, kormányzati hellyel annak érdekében, hogy ők is védelmezőként léphessenek fel a Krisztus Jézusba vetett hitük miatt üldözött keresztyének érdekében (*Nyisd meg szádát a némáért, a mulandó emberek ügyéért! – Példabeszédek 31,8–9*);

– MEGÍGÉRJÜK, HOGY HŰSÉGESEN KÖVETJÜK bibliai mandátumunkat, megbízatásunkat, aminek értelmében egymást vigasztaljuk és építjük, s így példázunk, mutatjuk meg Krisztus szeretetét és ennek átformáló erejét, a legsúlyosabb viszonyok között és ellenére is (*1Thesszalonikai levél 5,11*);

– MEGÍGÉRJÜK, HOGY MEGERŐSÍTJÜK az egyház bizonyoságtételét világszerte a bibliailag ránk testált evangelizáció segítségével, s hogy ezt határozottan, megtorpanás és kompromisszumok nélkül végezzük (*Márk 16,15; Római levél 1,16*).

Az üldözés növekszik, de az egyház bizonyoságtételét a Jézus Krisztusról szóló üdvözítő, szabadító evangéliumról soha nem lehet elfojtani. Imádkozunk keresztyén hittestvéreinkért, bárhol is élnek. Sürgetjük Krisztus Királyságnak megvalósulását, s könyörgünk azért a megígért napért, amelyen az egyik gyönyörű hitvalló himnusz szerint „a győzedelmes egyház majd Urával egyesül és békessége beteljesül”.

„*Mert mi nem test és vér ellen harcolunk, hanem erők és hatalmak ellen, a sötétség világának urai és a gonoszság lelkei ellen, amelyek a mennyei magasságban vannak. Éppen ezért vegyetek fel Isten fegyverzetét, hogy ellenállhassatok a gonosz napon, és mindent leküzdve, megállhassatok*” (*Efézus 6,12–13*).

Fordítás/Forrás: Békefy Lajos

KÖNYVSZEMLE

Világnézetek kihívásai és a protestáns teológia

Magyar Protestáns Teológiatörténeti Könyvtár

Szerkesztette: Kovács Ábrahám – Sorozat: 1. ISBN 978-963-414-129-7 ISSN 2498-6941

L'Harmattan Kiadó, 2016 (228 oldal)

A magyarországi protestáns teológiai gondolkodás történetét feldolgozó publikációs kötet sorozat indult útnak. Azt, hogy mennyire hiánypótló műfajról van szó, jól mutatja a szerkesztő által írt Bevezetésből való idézet: „Jellemző, hogy a Nyugat-Európában született iratok (...) jobban ismerjük, mint a saját teológiatörténetünket.” (11) Az 1934-es Barmeni Hitvallásról számtalan említést és értékelést olvashatunk hazai teológusok tollából, de az újortodoxiát képviselő református teológiai tanárok 1875-ben megjelent „Debreceni Hitvallása” nem kerül említésre az egyháztörténeti monográfiákban. Ez a kontraszt szemlélteti, hogy monográfiák, teológiatörténetet összefogla-

ló művek íródtak ugyan, de legtöbbjük nem elég alaposággal született meg, illetve még számos személy élete és teológiai gondolkodása feltáratlan maradt. A sorozat célja az ilyen jellegű kutatásoknak publikációt adni. A kötet elsősorban a hazai teológiatörténetben a 18–20. századra kíván koncentrálni. A Debreceni Református Hittudományi Egyetem Hatvani István Teológiai Kutatóintézetének és a Közép-Európai Reformáció és Protestantizmus Történeti Kutatóintézetének 2014. november 26-ai közös műhelykonferenciáján elhangzott előadások köszönnek vissza az első kötetben, melyben nem csak rendszeres teológiai jellegű írásokat olvashatunk.

A kötetben 3 fejezetben csoportosítva összesen 12 szerző írása jelent meg. Az első fejezet négy írást tartalmaz, címe: *A teológia művelése Erdélyben és a Tiszántúlon*.

Pálfi József Keresztesi József igehirdetői munkásságáról értekezik, ehhez 210 prédikáció elemzését végzi el, mindez 1510 oldalt tesz ki. Ezek két gyűjteményben csak kéziratos változatban találhatók meg. Keresztesi József az igehirdetéseinek helyszínét, idejét mindig pontosan feljegyezte, a kazuália okát is feltüntette. Váradi szolgálatát úgy kezdte meg, hogy istentiszteletet több mint száz éve nem tartottak. Prédikációi között homliák, analitikus prédikációk, meditációk és úrvacsorai felkészítő beszédek egyaránt találhatók, de nem maradtak ránk kereszteselési igehirdetések. Kiténik, hogy a bibliai nyelveket jól ismerte, magyarázataiban az exegézis fellelhető. Külön fejezet foglalkozik az egyházatyákra való hivatkozással, amit Keresztesi prédikációiban nem szolgálai módon végzett, hanem olykor vitatkozott állításaikkal. Szemléltető képeket a történelemből és a természetből vett. Ez utóbbiban megmutatkozik volt tanára, Hatvani István hatása.

Tunyogi Lehel írásában Kecskeméthy István személyével foglalkozik három fejezetben: a kortársak szemszögéből, az utókor szempontjából és az európai exegézis-történet összefüggésében. Kecskeméthy belmissziói szolgálatában mély pietizmus mutatkozott meg, írásmagyarázatában liberális gondolkodás és a „szöveget ízekre szedő formatörténész” (58). Erdélyben nem tudták teljesen elfogadni és befogadni, ez gátat szabott püspöki ambícióinak. Makkai úgy festi le őt, mint „nem erdélyi ember, aki egész élete munkáját Erdélynek szentelte” (53). Politikai szemlélete exegézisében is teret kapott, már 1915-ben előrevetítette Erdély szomorú sorsát, és mikor az új reformáció meghódította Erdélyt, ő nem vált barthiánussá.

Fekete Károly tanulmányában Makkai Sándor tanári pályáját foglalja össze, melynek négy állomása van: Kolozsvár, Sárospatak, ismét Kolozsvár és Debrecen. A legérdekesebb szakmai életében, ahogyan a liberális szemléletből, a schleiermacheri gondolkodású tudós, aki a rendszeres teológiát csupán a vallásos élmény filozófiai magyarázatának tartja, hogyan válik hitvallásos szemléletűvé: egyéni úton indul el az Ige teológiája felé, amikor megismerkedik a II. Helvét Hitvallással és a Heidelbergi Kátével. A tanulmányból választ kaphatunk azokra a kérdésekre is, hogyan lesz újszerű munkák, többek között teológiai enciklopédia és lelkigondozás-történet írója, miként tekint a misszióra és hogyan vitázik erről a kortárs teológusokkal, miért tartja fontosnak a teológiai internátust, a teológia elméleti része és gyakorlata hogyan állnak összhangban, miért fontos az önálló teológiai gondolkodás és nem csak a külföldre való reflektálás, hogyan küzdött az államhatalom munkáját és az emberek hitét elfojtani akaró erőivel szemben. Az összefoglalás részben nem egy rövidített tartalmat kapunk vagy minitörténelmet, hanem négy olyan pontot, amelyek Makkai pályájának leglényegesebb elmei, és a mi életünkre is hatással lehetnek:

1. megőrizni a teológiában is az ártékelni tudás készségét;
2. törekedni kell az önálló teológiai gondolkodásra (amely a magyar teológiai munka művelése és ezért óvás a tudományellenességtől és minimalizmustól);
3. a tudomány szabadságával az Igazság szolgálatában (a tudomány nem úr, hanem az igazság szolgálja);
4. a teológia elszakíthatatlan az élettől (a teológia nem lezárt, hanem nyitott rendszer, nem öncélú filozofálás, hanem az élet szolgálata).

Geréb Zsolt Maksay Albert teológiai munkásságát mutatja be. Az első részben életútját ismerhetjük meg, a második rész teológiai munkásságára fókuszál. Nála is végbemegy az a

szellemi fejlődés, ahogyan a történetkritikai szemléletmódot elhagyva az „Ige teológiája” felé veszi az irányt. A kolozsvári professzor 1931-ben megjelent *Az exegézis problémái* címet viselő írásával, mint legjelentősebbel, részletesen foglalkozik a szerző. Nem rész kérdések, hanem az exegézis alapproblémája kerül mérlegre, a történetkritikai és a dialektika-teológiai irányzat erényei és hibái. Maksay nem ad végleges megoldást, hanem hangsúlyozza az írásmagyarázat történetének minél jobb megismerését, a különböző módszerek alkalmazását, amelyeket azonban nem szabad abszolutizálni. „Az exegézis módszerét a vallástörténeti exegézist nem nélkülözhetjük mint eszközt és keretet, de abba szellemül bele kell vinnünk a dialektikai exegézis prófétizmusát mint tartalmat, mindenkor buzgón és kitartóan imádkozván, hogy a hiányokat, amelyek még fennmaradnak, a Szentlélek világossága egészítse ki és töltsse be.” (100) A tanulmány végén olvashatunk konkrét példákat Maksay kommentárjaiból, ahogyan ezeket a módszereket egyes igeszakaszokon használja.

A kötet második fejezete a „Tudák és izmusok a magyar protestáns teológiában” címet viseli.

Szetey Szabolcs tanulmányában – melynek címe *Izmusok és irányzatok a XIX. századi magyar református igehirdetők és igehirdetéseik tükrében* – arra vállalkozik, hogy újraértelmezze a 19. század magyar református homiletikatörténetét. Elveti azt az értelmezést, hogy a 19. század homiletikatörténetileg azonosítható a racionalizmussal. Rámutat a különböző irányzatok elnevezéseinek pontatlanságára, az egyes prédikátorok irányzatokba való besorolásának következtetlenségére és összevisszaságára. Magát az *igehirdetési irányzatok* kifejezést is kifogásolja, helyette szellem- és teológiatörténeti irányzatról beszél. Véleménye szerint a besorolásnál a prédikációfordításokat másként kell figyelembe venni, mint a saját prédikációt. A nyomtatott prédikációk nem adnak teljes képet erről a korszakról, szükséges figyelembe venni a kéziratosokat is, amelyet legtöbbször elmulasztott a kutatás. Szetey inkább a problémát vázolja példákon keresztül, nem hatol mélyebbre, hanem az alaposabb kutatásra ösztönöz és a kutatás buktatóira hívja fel a figyelmet.

Pap Ferenc „A ’tsudák ideje régen el-múlt, nekünk az Istenről belénk adtatott okosságot kell követni” *Tanulságok és kérdések Báthori Gábor életműve és ágendája kapcsán* című írásában ő is abból a tényből indul ki, hogy a homiletikatörténet 18–19. századi feldolgozása elnagyolt kategorizálással van tele, a felületes rendszerezés sematizáláshoz vezetett, amit még nehezít az is, hogy az utólagos feldolgozás nem törekedett az objektivitásra, hanem inkább értékítélet. Leegyszerűsítés csak racionalizmusról és liberalizmusról szólni. A tanulmány Báthori Gábor dunamelléki püspök életútját, majd teológiáját mutatja be, különös tekintettel az 1796-ban írt ágendája alapján. A szerző sorra cáfolja a Báthorira aggott hamis jelzőket, leginkább Bende Kálmán írásait ellenpontozva. A beteglátogatási agenda világos bizonyíték arra, hogyan küzd Báthori a vakhít és a babonáság ellen. Nem a csodákat tagadja, hanem a gondviselés eszközeivel való élés kötelességét – ez esetben az orvosok tanácsának megfogadását – hangsúlyozza.

Ferencz Árpád tanulmányának címe önmagában figyelemfelkeltő, mert két olyan teológus neve merül fel benne, akik látszólag messze álltak egymástól: *Barátság a különbségek ellenére. Kapcsolópontok Karl Barth és Pákozdy László Márton munkásságában?* Pákozdy a barthi teológia problémájának a történet-kritikai exegézis merev elutasítását látja. Érdekes adalék, hogy Barth mellett Bultmant is az „Ige teológiájának” atyjaként említi. Ferenc Árpád felhívja a figyelmet, hogy Pákozdy voltaképpen a Vischer-féle ösztövelési írásmagyarázat ellen érvel, amely csak speciális ele-

me a barthi teológiának. Barth és Pákozdy között teológiai gondolkodásukban a közös pont, amely mindkettőjük számára egyaránt fontos: a gondolkodó hívő ember Isten által adott szabadsága. Pákozdy minden különbözőség ellenére a barthi teológia egyik legalapvetőbb felismerését képviseli, amikor az exegézis és dogmatika szétválasztásánál az exegézis elsőbbségét hangsúlyozza, és az „előzetes megértés” kísértése ellen lép fel, amely a Sebestyén Jenő által képviselt kálvinista jellegű dogmatikában és nem a barthi teológiában érhető tetten. (140) A különbözőség ellenére a teológiai tudomány komolyan vétele képes összekapcsolni ezt a két teológust, amit egy levélrészlet is tanúsít a tanulmányban.

Marjovszky Tibor rövid korreferátuma – melyben reagál Ferencz Árpád előadására – is bekerült a kötetbe. A volt Pákozdy tanítvány hozzászólása gazdagítja a Pákozdy és Barth teológiai gondolkodása közötti kapcsolat értelmezését.

Korányi András *A diakóniai teológia és a szocializmus kontextusa* címmel írt tanulmányában értekezik a Magyarországi Evangélikus Egyház diakóniai teológiájáról Káldy Zoltán püspöksége idején. Sajnálatos, hogy a rendszerváltás után közel 30 évvel még mindig nem vagy csak alig születnek olyan munkák, amelyek a diktatúra éveit alatti protestáns egyházak helyzetét objektív módon vizsgálják. Korányi írása ehhez a még most is kínosnak vélt témához nyúl hozzá, és benne a diakóniai teológiát elemzi, amely inkább program, mint teológia. Az 56-os forradalom és szabadságharc után a politikai nyomásra elmozdított püspök helyére 1958-ban Káldy Zoltán kerül, három évtizednyi püspöki tisztsége idején ő válik meghatározóvá a szocialista környezetben való úttaláláshoz, és lesz kidolgozója és megalapítója a diakóniai teológiának az evangélikus egyházon belül, mely rokon vonásokat mutat a béketeológiaként számon tartott irányzattal. A felsőbbbséghez való viszony, az ideológiai keveredés elkerülése, az egyház „túlélése”, a kontextuális teológia, a marxista-keresztény párbeszéd szellemében megvalósuló missziói világkonferenciák mint témák mind előkerülnek a tanulmányban, melynek alulról felfelé tartó ívének végén a lényegi kérdés az utolsó alcím: *Modus vivendi vagy kollaboráció?* Míg a tanulmány vége ez előbbiről próbálja meggyőzni az olvasót, kétséges, hogy a jövő nemzedéke az együttélés lehetőségének keresését látja-e majd ezekben a programokban, mely próbálta az egyház karakterét megőrizni és elszigeteltségét megakadályozni, nem pedig behódolást, megalkuvást és kiszolgáltatást. A köztes út melletti érvek gyengék, a tanulmány egésze több helyen is inkább az utóbbi választ sejteti. A szolgáló „teológia”: kiszolgáló egyház egy kiszolgáltatott korban.

A kötet utolsó, harmadik fejezete a *Hitvallás, lelki énekek és belmissziói teológia* címet kapta, megfelelően azoknak a témáknak, amit az utolsó három tanulmány érint.

Fekete Csaba tanulmánya, mely *A. N. Sommerville és az angolszász énekek megjelenése egyházunkban* címet viseli, a magyarra fordított angolszász énekek teológiai, himnológiai és kegyességtörténeti feltárását végzi. Ez a kutatói munka szinte teljesen hiányos, ezért nagy lépés. Farkas Sándor szerkesztővel kiemelten foglalkozik a szerző. A kutatás tekintetében sok részlet megismerésre kerül, és eddig téves feltételezések kerülnek tisztázásra. Az már eddig is ismert volt, hogy a lelkészképzésben a zenei írás-olvasást nem tartották szükségesnek, a lelkészek többsége zenei analfabéta volt, a kántorok és zeneértő pedagógusok nem voltak megbecsülve, és példának okáért Varasdy Lajos úgy írja meg énekeskönyvi javaslatait és énektörténetét, hogy bevallottan nem ért sem a zenéhez, sem az énekléshez. A ritmikus éneklés helyett a ritmustalan éneklés volt az elterjedt. A sablonos, közhelyes

tucatdallamokra, szerény teológiai és irodalmi értékű énekekre volt igény. Hiába küzdöttek az igényes egyházzeneért olyan máig híres és nagyra becsült zeneprofesszorok, mint Draskóczy László is. A *Gyermeklant*, a *Hallelujah!* és egyéb kisebb gyűjtemények énekanyagával is részletesen foglalkozik a szerző. A kutatást nehezítette, hogy a legtöbb kiadvány gondozatlanul jelent meg. Sommerville útjának közvetlen hatása is kisebb, mint azt eddig feltételezhattük. Szalay missziós énekfüzete az első, amelyet csak bibliaórákra szántak, de ő maga elemi zenei képzéssel sem rendelkezett. Sommerville körútja előtt egy évtizeddel kezdődött meg a vasárnapi iskolák szervezése, ekkor készült Farkas Sándor kiadványa, mely kötet az énekek minőségét és a füzet gondozását tekintve is igényesebb megjelenésű. Az olvasó számos érdekességet megtudhat az angolszász eredetű ébredési és a református énekeskönyvünkben használt énekek eredetéről, illetőleg azt is, mi a tévedése a Zoványi lexikonnak.

A kötet szerkesztőjének, Kovács Ábrahámnak tanulmánya *A debreceni új ortodoxia második generációjának vezéregyénisége: Csiky Lajos szerepe az ébredésben és misszióteológiai felfogása* címet viseli. Ez a dolgozat egy korábban megjelent javított, bővített változata. A tanulmány célja, hogy Csiky Lajos életéről és munkásságáról egy átfogó képet adjon, illetve kimutatni a debreceni teológiai irányzat helyét és méltatlanul elfeledett, lekicsinyelt szerepét az ébredési mozgalmak tekintetében. A szerző bemutatja Csiky műveit vázlatosan, hogyan jelenik meg bennük a skót evangélikál és a német pietista hatás, és alakítja ki ezekből saját misszióteológiai felfogását. Mielőtt részletesen bemutatásra kerülne Csiky teológiája, kapunk egy teológiatörténeti háttérrel, amiből érthető, hogyan jelenik meg és milyen volt a debreceni új ortodoxia. A tanulmány másik fele Csiky missziói felfogásával foglalkozik. A legmeghatározóbb élmény a peregrinus diák svájci és skót ösztöndíja. Cikkeiben ki is fejté, hogy a külföldi tanulás célja hazahozni a kint szerzett tapasztalatokat és tudást. A Hittanszaki Önképző Társulat keretein belülről indult meg, Csohány János szerint, a gimnazisták körében is az ébredés. Csiky *Lelkipásztorkodástan* művéből tudható az is, hogy a belmisszió kereteit nem szűkíti a gyülekezet határait. A külső és belmisszió megkülönböztetését nem földrajzi, hanem az egyházi határvonal mentén teszi, és nemzeti megtérésben gondolkodik. A belmisszió legfontosabb eszközének a lelkipásztor családlátogatását és a családi bibliaórák meglétét tartja. Az imádságos nevelés és az angol-skót nevelés magyarba ültetése a másik jelentős fókuszpont. „A missziói gondolkodást elsőként vezette a teológiai katedrara Balogh Ferencsel együtt, a pesti ébredést elindító Szabó Aladárt megelőzve.” (209) A tanulmányból megismerhető, hogy a misszió felfogása mögött milyen tapasztalatok húzódnak, hogyan szolgálta a belmisszió ügyét a hitvallásokhoz való ragaszkodás szükségességével.

Az utolsó írás a jelenleg doktorandusz hallgató Petrócziné Petrov Anita tollából *A hitvallások szerepe Eröss Lajos Dogmatikájában* címet viseli. Ahogyan a cím is mutatja, nem a teljes élettörténet bemutatása a cikk célja, hanem a hitvallásokhoz fűződő viszony felmutatása a méltatlanul elfeledett Eröss Lajos egyetemi tanár, püspök teológiájában. Rövid életrajzot is találunk a cikk elején, amit egy teológiatörténeti háttér ismertetése követ. Lényegben az újortodoxia megjelenése és a liberalizmus elleni harcáról szól ez a megalapozó rész, hogy el tudjuk benne helyezni Eröss Lajos munkásságát. A debreceni teológia dogmatikusaként formabontó stílusban képviselte a hitvallásságot. A dogmatikát a bibliai igazságokra épülő hitvallásos alapra helyezte, mely a szimbólumokból eredeztethető, és ezzel állást vállalt a li-

berális teológiával szemben. A tanulmány foglalkozik olyan kérdésekkel, mint a lelkipásztorok politikai szerepvállalása, kiéigése, temetési szokások, az augusztus 20-a, mint nemzeti ünnep bevezetésének kérdése, a Szabó Aladárral folytatott vita, a hitvallások identitást meghatározó szerepe és az apologetika.

Valóban egy hiánypótló kötet első darabjáról van szó, mely hozzájárul, hogy pontosabban és mélyebben megismerjük saját teológiatörténetünket. Szinte minden írás tartalmaz olyan anyagot, amely nemcsak kiegészíti az eddigi történel-

münket, hanem árnyal és tisztáz eddig biztosnak vélt válszokat, sztereotípiákat. Ajánlom ennek a kötetnek forgatását minden olyan lelkipásztornak és kutatónak, aki jobban akarja ismerni a mögöttünk álló pár évszázad magyar teológiatörténetét, és ezáltal még inkább megérteni jelenünket. Bízom benne, hogy a most útjára indult kötet ennek a kutatói munkának első állomása, amelyet még több mélyebb írás követ majd, számos újabb részletes tanulmány a kötet következő megjelenő számában.

Peleskey Miklós Péter

DIONÍSZIOSZ TÁCISZ:

„Légy elrejtett ember!”

Szemelvények XX. századi görög ortodox atyák tanításaiból

*Fordította Pikler Mihály, szerkesztette Havasi Ágnes
Odigitria–Jel, Budapest, 2016. (Odigitria Könyvek)*

Éjinaí Jerónimosz atyának a könyv címében idézett tanácsa – „*Légy elrejtett ember!*” – alighanem éppúgy megragadja a tisztelt olvasó figyelmét, ahogyan e sorok írójának érdeklődését is felkeltette egyetlen szempillantás alatt. Hiszen a 20. század szellemi örököseiként mindannyian érintettek vagyunk az „én” létmódjának témájában, amely hosszú évtizedek óta a lélektudományok, a művészeti ábrázolások és általában a közgondolkodás centrumában áll. A közösségi alapú, vallási és nemzeti vonatkozású identifikációk 18. és 19. századi fellazulása eredményeképpen az „én” ugyanis a szabadság, az egyéni életút adta lehetőségek, a személyiség egyediségéből fakadó életformák diadalát üli; ugyanakkor ez a diadal a magány, az elidegenedés és a soha nem szűnő keresés nyugtalanságával teljes. Az ikonikus Ady-versben (*Szeretném, ha szeretnének*) egymásnak feszülő élmények, az „én” fenséges titokzatossága és maradéktalan láthatóvá – szerethetővé – tételének vágya szüli azokat a dilemmákat, amelyek a 20–21. századi kulturális reflexiók legnagyobb részét vezérik: ki vagyok, hogyan vagyok, kivé lehetek, miért vagyok az, aki vagyok? De ha egy másik nyugatos gényusz próza-gyöngyszemét vesszük példaként (Kosztolányi Dezső: *Boldogság*), ezek a kérdések egyszersmind az „én” megismerhetőségének ambícióján és felfoghatatlanságának belátásán egyensúlyoznak. Bejárható-e az „én” horizontális és vertikális adottsága, egyáltalán akarjuk-e, hogy az egyszerűség bélyegével „lepecsézett boríték” felbontásra kerüljön egy precíz olvasó asztalán? A korlátatlanság felelősségét viselő, ugyanakkor kollektív azonosságait szüntelen kémlelő individuumnak ez a drámája az emberi szív mélyén, a kapcsolatok színterén és a zsidó-keresztény eurotradíció jövőjének alakulása vonalán egyaránt zajlik, és egyfajta interdiszciplináris én-tudományt teremtett az évtizedek során, amelynek nemcsak az én-megjelenések halmaza, de az én (újra)egyesítése valami személyesen túli egységgel is a vizsgálati körébe tartozik.

Az „én” feladatának ellentmondásos vonzásában élő mai ember számára tehát a rejtekezésre való felhívás több mint aktuális: zavarba ejtő, meghökkentő, kihívó üzenet. Ez az „ad hominem” megszólító erő, ez a tiszta és lényegre törő felkiáltó jel kétségkívül a könyv egyik erénye, amely mentes a vallásos-lelki irodalom két jelenkori kísértéséről: a bulvárpсихология felé gravitáló, illetve a morál-didaktika irányába súlyozódó stilisztikától. Ez a keresetlen odafordulás az olvasó

felé természetesen nemcsak nyelvi: tartalmi sajátossága is a kötetnek, hiszen ahogyan Nacsinak Gergely András előszava kiemeli, az atyák rövid, közérthető tanításai a sivatagi atyák mondásainak teológiájához hasonlít. A tizenhét tematikus egységre osztott szöveg elrendezésében ugyanez a jótékony józanság érvényesül: a lelki élet napi gyakorlatai (az ima, az olvasás, a szentáldozás) és tapasztalatai (a gondolatok, a kísértések, a szenvedés), valamint a megszentelt életformák (a szerzetesség, a házasság, a gyermeknevelés) szerint tagolódnak a tanítások. Ami pedig a mai olvasó számára szintén rokonszenvenssé teheti a kötetet, hogy a napi problémákhoz (a pénz, a mindennapi konfliktusok, a gyermeknevelés nehézségei, a politikusokkal kapcsolatos elégedetlenség) reá-lisan, olykor már-már lecsupaszítottan tűnő, sőt az ironia határát súroló egyszerűséggel szól hozzá, ugyanakkor nem lealacsonyítva ember voltunk esendőségeit, hanem kifejezetten hangsúlyozva a lélek méltóságát. Jó példa ez arra, hogy a keresztény élet nem osztható fel a hitélet körébe tartozó és a hitélet köréből száműzhető témákra, mondhatni egy líraian misztikus és egy prózaian földhözragadt birodalomra. Épp ellenkezőleg: zárandokutunk drámáiban olykor a legmellékesebbnek tűnő körülmények jelentik a legnagyobb próbatételeket. Mindent összevetve a válogatásnak ez a sajátossága olyan lelki útmutatóvá teheti ezt a könyvet az olvasó számára, amelyből mint egy pohár, ízesítés nélküli vízből újra és újra magához vehet egy-egy kortyot a mindennapjai során.

Az ortodox lelkiségre jellemzően a tanítások nagy része az ima elsődlegességét emeli ki. „*Az ima mindent elrendez. A tengeren jársz. Megrövidíti a távolságokat. Megváltoztatja az emberek szándékát. Bátorságot, hitet és türelmet ad az életben.*” Szülők részére is az ima eme mindent elrendező hatalmát hangsúlyozza. „*Ne erőltessétek gyermekeiteket! Amit mondani akartok nekik, az imádságban mondjátok el! A gyermekek nem a fülekkel hallgatnak: ha Isten kegyelme eljön, és megvilágosítja őket, akkor meghallják, amit mondani akarunk nekik. Ha valamit mondani akarsz a gyerekeknek, mondd el a Szűzanyának, és ő cselekedni fog.*” A tiszta imához vezető út vonatkozásában különösen megszívlelendők az egocentrikus létmódra és az ahhoz sok esetben kapcsolódó depresszív hatásra adott tanácsok. „*A búskomor ember csakis saját maga körül forog, és magával foglalkozik. A bűnös, aki megbánja bűneit, és meggyón, kilép önmagá-*

ból.” A szenvedő lélek fájdalmát a kísértés megpróbáltatásai tovább nehezíthetik. „A kísértés idején türelmet kell tanúsítanunk, és imádkoznunk kell. A kísértés nagy művész. A kis dolgokat felnagyítja. Szorongást, szomorúságot hoz, és külső harcokra készítet.” Hiányaink szorítására a kötet szintén a már említett egyszerűséggel, olykor szinte ironikus élű mérlegeléssel szól hozzá. „Így megy ez. A házások dicsérik az egyedül élőket, az egyedül élők pedig kissé irigylük a házásokat. Mégis kinek-kinek ott, ahol van, amit kedvel, kell helyesen megélnie a hivatását, anélkül, hogy megbánást érezne.” Nemkülönbben figyelemre méltó a következő összevetés: „Az egyedül élőknek vannak jogai és kötelességei. Ha megházasodik, kevesebb joga és sokkal több kötelessége lesz. Ha pedig gyermekei születnek, nincs többé semmi joga, csak kötelessége.” A már szintén kiemelt provokatív jellegből a hívőknek is kijut. „A keresztényeknek két csoportja van: a műveltek és a műveletlenek. A műveletlenek többsége hitetlen; nem tudják, hogy van Isten, miféle az Isten, és mi a hit. Ugyanakkor mennyi mesét, szemérmetlen dalt, táncot képesek megtanulni! A műveltek többsége pedig tökéletesen hitetlen. Kevés kivételtől eltekintve a legtöbbjük fajankó! Soha az életben nem imádkoztak, és még keresztet vetni is szégyellnek.” Mi azonban, akiknek bizodalunk van abban, hogy Isten tekintete előtt élünk, aki előtt nem vagyunk rejtve még töredezettségünkben sem, talán még többet adnak azok a sorok, amelyeknek éle nem a tökéletlenségünket sérti, hanem a védtelenségünket bátorítja. „Mint a tüzet, úgy kerül a rossz gondolatokat! Egyáltalán ne figyelj rájuk, nehogy gyökereit verjenek bensődben! Ne ess kétségbe! Isten nagy, és megbocsát a vétkezőknek!” Különösen megragadóak végül azok a részletek, amelyekben a keresztény élet fényes-séges békéje fejeződik ki. „Krisztus a barátunk, testvéreink,

ő minden, ami jó és szép. Ő minden. Krisztusban nincs sem szűrkesség, sem melankólia, sem befelé fordulás. Az embert azonban különböző »gondolatok« gyöttrik, amelyek időről időre magukkal ragadják, és megsebzik. Krisztus az öröm, az élet, a világosság, az igazi világosság, amely megörvendezteti az embert, és megmutat neki mindent és mindenkit, hogy mindenekkel együtt érezzen, s azt kívánja, hogy mindnyájan Krisztussal legyenek, az ő közelében.”

A szemelvények sora az idézett tizenegy atya életrajzának ismertetésével zárul, amelyekben a tanításaikból szerkesztett, magyarul megjelent fordítások adatait is olvashatjuk. Az atyák életrajzai a professzionális kötet szerkesztés kritériumán túl ahhoz is hozzájárulhatnak, hogy mintegy kiegészítve gondolataik szellemiségét közelebb hozzák hozzánk a személyiségüket, Krisztusba öltözötten is egyedi arculatukat. Ahogyan Efrém főapát a bevezetésben írja: „A szent ortodox hagyomány szerint a lelkiatya vagy lelkianya olyan papot, szerzetest vagy szerzetesnőt jelent, aki megkapta a Mindenható Úr kezéből a különleges kegyelmet a lelkiatyaságra, illetve a lelkianyaságra, a kegyelmet arra, hogy gyermekeket hozzon létre a Szentlélekben, és bevezesse őket a mennyek országába.” Amikor olvas az ember, kicsit mindig gyermekké válik: olvasni, igazán olvasni nem lehet fölényből, csupán a felnőtt életet átjáró csodaváró áhítatból; és nincs olyan könyv, amelyet az ember ne a személyesen neki szóló üzenet ígéretével nyitna ki. Minden esély megvan arra, hogy ez a könyv is alkalmat ad a lelkiatyaság egy-egy felvillantására számunkra, akik oly sokszor érezzük, hogy „sem utóda, sem boldog őse, sem rokona, sem ismerőse” nem vagyunk senkinek, mégis minduntalan egymás közelét keressük – és Krisztusét.

Molnár Krisztina

Balogh Ferenc professzor edinburghi naplója

Szerkeszti: Kovács Ábrahám (Budapest, L'Harmattan Kiadó, 2016) 320. o.

Kovács Ábrahám, fiatal tudós teológusnak és történésznek egymás után két könyve jelent meg. Íme, a kiadványok címe: A Debreceni új ortodoxia vitája a liberális teológiával (Bp. 2010. 232) és Balogh Ferenc professzor edinburghi naplója (Bp. 2016. 320). Mind a két műben megjelenik Balogh Ferenc egyház- és dogmatörténész professzor alakja. Az első munka kiváló feldolgozása a protestáns teológiatörténetnek, amely több évtizedes lemaradást behozó, hiányt pótló munka. A másik munka páratlan becsű ritkaság, amely a debreceni protestáns elit világába enged betekintést, de számos más területen (vallási néprajz, társadalomtörténet, oktatástörténet) is roppant jól forgatható forrásanyag a napló. A szerző a Debreceni Református Hittudományi Egyetemen tanít és témaválasztásai egyáltalán nem meglepőek. Vessünk egy pillantást arra a teológusra, akivel foglalkozik a két megnevezett fontos tudományos munka.

Balogh Ferenc (1836–1913) a debreceni kollégiumnak kilenc évig (1854–1863) studense, két évig (1863–1865) peregrinus diák (Párizs, London, Edinburgh), negyvennyolc évig (1865–1913) a kijelentéstörténetnek, egyháztörténetnek, bibliatörténetnek volt professzora a debreceni kollégiumban. A Kálvin János alapította egyetem díszdoktora, a Genfi Reformációs emlékmű építési tanácsadója, a Brit és Külföldi Bibliatársulat magyar tiszteletbeli tagja. A párizsi tanulmányútja

Arany Jánossal kapcsolta össze, Londonban a Bibliatársulattal került egyenes összeköttetésbe, Edinburghban evangéliumi hitet kapott Istentől ajándékba. Hazatérése után a bibliai hit védelmezője, terjesztője, a bibliakiadások fő támogatója, Petőfi tanítványa, Ady Endre és Móricz Zsigmond professzora, a Csokonai kultusz megalapítója, a Debreceni Egyetem hat teológus rektorának lelki atyja. Neveztek a vele foglalkozók reformatori rangú lelkipásztornak, a 20. század oszlopemberének, az új reformáció teológusának.

Szerényen összefoglalva azt mondhatjuk, hogy Balogh Ferenc egyháztörténeti jelentőségű szolgája volt Istennek, akiről negyven évvel ezelőtt írtak doktori értekezést, ami húsz éven át „pihent” az íróasztal fiókjában. Ekkor jelenhetett meg nyomtatásban. (Balogh Ferenc életműve, 1836–1913. Nemzetközi Teológiai Könyv, 29. kötet, 1997).

Ezután egy fiatal tudós, Kovács Ábrahám felfigyelt az említett munkára és kiadott egy nagy munkát Balogh Ferencnek a liberálisok feletti győzelméről (2010), majd továbbkutatta a professzor külföldi (Párizs, London, Edinburgh) naplóját, hat év múlva pedig közzölte az Edinburghi naplót (2016). Balogh Ferenc egyháztörténeti személyiségéről, teológiájáról – az említett két hatalmas munka – valójában maga is egyháztörténeti rangú alkotás.

Balogh Ferenc edinburghi naplójáról, hatásáról külön is megemlékezem. E sorok írója az említett doktori értekezés-

ben Isten iránti hálaadással tekint az elmúlt négy évtizedre, Balogh professzornak az egyházi életbe – a reformáció 500 éves, a Magyarországi Református Egyház 450 éves évfordulója idején – történt visszavonhatatlan belépésére. Isten nem siet, nem késik, időben cselekszik.

Az edinburghi napló feltárja a Skót szabadegyház életét – kegyesség, oktatás, hétköznapi –, az edinburghi ösztöndíj létrejöttét, azt a józan biblikus teológiai életet, ami – Isten csodálatos eszközeként – segítette a fiatal tudóst, Balogh Ferencet a feltámadáshoz elfogadásában. Így lett méltó unokája a fejkendő hitvalló nagymamának, Jézus elhívott méltó szolgája, aki immáron elfogadta, hogy hazatérése után a Debreceni Teológiai Akadémián kijelentés történetet, egyháztörténetet és Biblia történetet tanítson. Balogh Ferenc küzdelméről, megtéréséről a napló részletesen tudósít. Isten szolgája, John Duncan professzor, az edinburghi New College híres ösztöndíj tudományokat oktató tanára – korábbi pesti zsidó missziót irányító lelkész –, segíti, de Isten ajándékozza meg.

Ennek a döntésnek, Isten kedves munkájának bizonyossága, hogy az immáron debreceni fiatal professzor Méliusz Juhász Péter püspök bibliai munkásságát mutatja be a szétfoglalt beszédében. A mai kutatónak a szívét megdobogtatja, hogy a kinyomtatott kis kötetet a karácsonyi legátusok magukkal viszik a Tiszántúli gyülekezeteibe. Íme, az edinburghi napló hatása, a bibliai, kálvini ébresztő evangéliumot viszi természetes egyszerűséggel magyar földön a gyülekezet híveihez. Isten további munkája által – Erdős Károly és tanítványai – halad tovább a hatás a következő évtizedekben, most pedig Kovács Ábrahám kutatása által hat a reformáció 500 éves évfordulóján.

Ezt bizonyítják Szathmáry Sándor professzor sorai, amelyet Méliusz Juhász Péter három bibliafordításáról szóló kötet

(2011) ajánlásában olvashatunk: „Hatalmas felismerés volt az, hogy a debreceni bibliai ortodoxia Balogh Ferenc munkásságával a liberális teológia mérgező és pusztító hatását legyőzte, és ami a Barth Károly által fémjelzett teológiában az egyház életének a nagy fordulathoz vezet, amikor a természeti teológiától elfordult és a krisztológia Lélek által éltető igazságát megtalálta, azt a debreceni bibliai ortodoxia szinte elővételezte már a 19. század közepén felmutatta. Az egész magyar protestantizmus nemzetközileg elismert értékét növelte ezzel, hogy megmutatta azt, amit Barth előtt már hazai területen megélt és megtalált. Ennek jelentőségét ismerte fel Ötvös László.”

Kovács Ábrahám mindkét könyve egyháztörténeti jelentőségű munka, amelyek megérdemelnék azt, hogy külön-külön foglalkozzunk velük. Bár ez a szerény ismertetés mindkettőt szemügyre veszi, de az edinburghi napló titka, Balogh Ferenc professzor hitre jutása, küldetése elfogadása hangsúlyozása okán – itt most – az első helyre került. Gratulálunk a szerzőnek, a reformáció 500 éves, a Debreceni Alkotmányozó Zsinat – Méliusz Juhász Péter püspök elnöklése alatt – 450 éves évfordulóján publikált könyveihez, hiszen az új reformáció teológusára, Balogh Ferenc hitvalló teológusra döntő módon hívja fel a figyelmünket.

Kovács Ábrahám teológiai tanárként felismerte Balogh Ferenc teológiatörténeti jelentőségét, és ezen felül rámutatott arra, hogy a református egyház és benne a személyes életünk jövője milyen fontos. Valójában a Krisztusban való megtérés határozza meg az egyház tagjainak életét és küldetését. A szerző ezáltal a felismerése által méltó tanítványa és utódja lett az edinburghi napló írójának. Segítse Isten további munkálkodásában. Soli Deo Gloria!

Ötvös László

TARTALOM

A FŐSZERKESZTŐ JEGYZETE

BÓNA ZOLTÁN:

Megint a Reformáció 66

SZÓLJ, URAM!

PATAKY ALBERT:

A Szentlélek reformációja 67

TANÍTS MINKET, URUNK!

NAGY GÁBOR:

Ézsaiás prófétai elhívása 68

HODOSSY-TAKÁCS ELŐD:

Isten elveszett háza 74

SZABADOS ÁDÁM:

A történelem hazatérése?

– *Kritikai észrevételek N. T. Wright*

Jesus and the Victory of God című könyvéhez 79

KOZÁK PÉTER:

Tillich ontológiai szabadságfogalma 86

SZAKÁCS TAMÁS:

A természettudomány-teológia párbeszéd

néhány szemléletének szinopszisa 95

SITKU TIBOR:

A kitérésfolyamat értelmezése

a fowleri hitfejlődés elméletének kontextusában .. 106

KITEKINTÉS

A REFORMÁCIÓ 500. ÉVFORDULÓJÁN

FEKETE KÁROLY:

Sorsközösségben egymással és a Krisztus-történettel . 114

SOLTÉSZ MIKLÓS:

Belső vizsgálatra indító kérdések 116

PAPP LÁSZLÓ:

„... a reformáció városai

mindig a kultúra fővárosai voltak” 117

ÖKUMENIKUS SZEMLE

SZIGETI JENŐ:

Tallóztatás teológus szemmel 118

Záró nyilatkozat az üldözött keresztyének

védelmére tartott világtalálkozón

Fordítás/Forrás: Békefy Lajos 121

KÖNYVSZEMLE

PELESKEY MIKLÓS PÉTER:

Világnézetek kihívásai és a protestáns teológia 122

MOLNÁR KRISZTINA:

Dionísziusz Táncs: „Légy elrejtett ember!”

Szemelvények XX. századi görög ortodox atyák

tanításaiból 125

ÖTVÖS LÁSZLÓ:

Balogh Ferenc professzor edinburghi naplója 126

A Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója ajánlata

A REVIDEÁLT ÚJ FORDÍTÁSÚ BIBLIA (RÚF 2014) ÚJ TÍPUSAI

– megjelentek a Magyar Bibliatársulat gondozásában

NAGYMÉRETŰ, KONKORDANCIÁVAL

A kötet végén található konkordanciában több mint ezer szócikkben hit-beli, egyéni kegyességi vagy teológiai szempontból fontosabb fogalmak-hoz kapcsolódó, mintegy 15000 bibliai helyre találhat rá az olvasó.

145×200 mm(A/5) • 1520 oldal • kék vászonkötés 6900 Ft

HANGZÓ BIBLIA

Pendrive, 16GB • MP3 formátum 6590 Ft

ÚJDONSÁGAINK!

FAZAKAS SÁNDOR (SZERK.)

A PROTESTÁNS ETIKA KÉZIKÖNYVE

A kötet betekintést enged az etika, illetve szociáletika főbb területeinek (a kommunikáció, környezet és technika, házasság és család, gazdaság és közélet stb.) mindennapi dilemmáiba, választ és útkeresésébe, megoldási kísérleteibe. (Kálvin Kiadó – Luther Kiadó)

B/5 • 460 oldal • keménytáblás 3200 Ft

A MÁSODIK HELVÉT HITVALLÁS (ÚJ FORDÍTÁS 2017)

Fordította: Buzogány Dezső

Megrendelhető: 2017. június 24-től.

A hitvallást 450 éve, az 1567-es debreceni zsinaton fogadták el elsőként hazánkban. Erre az évfordulóra készült el a szöveg új fordítása.

Fr/5 • 184 oldal • keménytáblás 990 Ft

M. CRAIG BARNES

ÉLETRE SZÓLÓ

A Heidelbergi Káté újrafelfedezése

Egy lelkipásztor és teológiai tanár az általa megismert emberek és saját életének kérdéseire keresi a választ a Heidelbergi Káté soraiban. Különös és meglepő, ahogy korunk életkérdései visszhangoznak a többszáz éves hitvallási szövegben.

Fr/5 • 188 oldal • kartonált 1300 Ft

VÁLOGATOTT AKCIÓS AJÁNLATUNK

A REFORMÁCIÓ 500 ÉVES ÉVFORDULÓJÁRA

(A teljes lista és bővebb információk a www.kalvinkiado.hu weboldalon.)

EBERHARD GRESCH

A HUGENOTTÁK TÖRTÉNETE, HITE ÉS HATÁSA

B/5 • 244 oldal • kartonált 2200 Ft helyett 990 Ft

MARTIN GRESCHAT

MARTIN BUCER

Egy reformátor és a kor, amelyben élt

B/5 • 336 oldal • keménytáblás 2900 Ft helyett 1450 Ft

ULRICH GÄBLER

HULDRYCH ZWINGLI

Bevezetés életébe és munkásságába

B/5 • 188 oldal • keménytáblás 1900 Ft helyett 950 Ft

MARTIN H. JUNG

MELANCHTHON ÉS KORA

B/5 • 172 oldal • keménytáblás 2200 Ft helyett 1100 Ft

WILLEM VAN 'T SPIJKER

KÁLVIN ÉLETE ÉS TEOLÓGIÁJA

B/5 • 160 oldal • kartonált 1600 Ft helyett 640 Ft

BOLYKI JÁNOS (SZERK.)

VÁLOGATÁS KÁLVIN JÁNOS MŰVEIBŐL

Fr/5 • 264 oldal • keménytáblás 950 Ft helyett 399 Ft

FAZAKAS SÁNDOR (SZERK.)

KÁLVIN IDŐSZERŰSÉGE

Tanulmányok Kálvin János teológiájának maradandó értékéről és magyarországi hatásáról

B/5 • 416 oldal • keménytáblás 3800 Ft helyett 1520 Ft

EBERHARD BUSH

REFORMÁTUS

Egy felekezet arculata

B/5 • 218 oldal • keménytáblás 2300 Ft helyett 989 Ft

EBERHARD BUSCH

ISTENISMERET ÉS EMBERSÉG

Betekintés Kálvin teológiájába

B/5 • 184 oldal • keménytáblás 1900 Ft helyett 950 Ft

BÉKESI SÁNDOR (SZERK.)

PIUS EFFICIT ARDOR

A művészet értékelése Kálvin művében és a református kultúrában

B/5 • 248 oldal • keménytáblás 2500 Ft helyett 950 Ft

KÁLVIN JÁNOS

LÉGY ALÁZATOS ISTENEDDEL SZEMBEN!

Magyarázat Mikeás próféta könyvéhez

Fordította és szerkesztette: dr. Tóth Kálmán

A/5 • 230 oldal • kartonált 1500 Ft helyett 750 Ft

KÁLVIN JÁNOS

AZ URAT KERESSÉTEK, AKKOR ÉLNI FOGTOK!

Magyarázat Ámós próféta könyvéhez

Fordította és szerkesztette: dr. Tóth Kálmán

A/5 • 256 oldal • kartonált 1500 Ft helyett 750 Ft

NÉMETH BALÁZS

„...ISTEN NEM ALOSZIK, REJÁNK PISLONG...”

Református életforma kialakítása a folyamatosság és a változások köze-pette – a 16. századi Magyarország mint példa

A/5 • 352 oldal • kartonált 1900 Ft helyett 950 Ft

NÉMETH PÁL (SZERK.)

MAGYAR REFORMÁTUS ÖNISMERETI OLVASÓKÖNYV

Válogatás a XX. század első felének református teológiai irodalmából

B/5 • 496 oldal • kartonált 2300 Ft helyett 690 Ft

FEKETE KÁROLY

EGYHÁZUNK EGYIK ÉBRESZTŐJE: MAKKAI SÁNDOR

A XX. századi református egyház- és teológiatörténet „megkerülhetetlen alakja”.

A/5 • 119 oldal • kartonált 750 Ft helyett 375 Ft

CSOMA ÁRON (SZERK.)

A KÁLVINIZMUS VONZÁSÁBAN

Válogatás Czine Mihály írásaiból

A/5 • 180 oldal • kartonált 850 Ft helyett 340 Ft

BENKŐ ISTVÁN

LELKEK TALÁLKOZÁSA

Válogatott igehirdetések és írások

A/5 • 212 oldal • keménytáblás 1900 Ft helyett 950 Ft

LŐRINCZ ZOLTÁN–HAPÁK JÓZSEF

„TEDD TEMPLOMODDÁ, ISTENEM”

Válogatás Árpád- és középkori eredetű református templomokból

B/4 • 116 oldal • keménytáblás 5200 Ft helyett 2600 Ft

LŐRINCZ ZOLTÁN

„NE HAGYJÁTOK A TEMPLOMOT...”

Új református templomok 1990–1999

190×260 mm • 205 oldal • keménytáblás 4300 Ft helyett 2150 Ft

WOLFGANG HUBER

AZ EGYHÁZ KORSZAKVÁLTÁS IDEJÉN

Társadalmi átalakulás és az egyház megújulása

A/5 • 300 oldal • kartonált 1800 Ft helyett 720 Ft

MANFRED KOCK (SZERK.)

AZ EGYHÁZ A 21. SZÁZADBAN

A/5 • 176 oldal • kartonált 1400 Ft helyett 700 Ft

A KIADVÁNYOK MEGVÁSÁROLHATÓK a Kálvin Kiadó könyvesboltjaiban: Központi raktár és bolt, 1113 Budapest, Bocskai u. 35.

Tel./fax: 386-8267; 386-8277 • Református (Zsinati) Könyvesbolt, 1146 Budapest, Abonyi u. 21. Tel.: 220-6626

MEGRENDELHETŐK minden református lelkesi hivatalban, valamint közvetlenül a Kálvin Kiadótól: 1113 Budapest, Bocskai u. 35.

Tel./fax: 466-9392, e-mail: kalvin.kiado@kalvinkiado.hu

15% engedménnyel rendelheti meg kiadványainkat a honlapunkon: www.kalvinkiado.hu

THEOLOGIAI SZEMLE

A MAGYARORSZÁGI EGYHÁZAK ÖKUMENIKUS TANÁCSÁNAK FOLYÓIRATA

THEOLOGICAL REVIEW

JOURNAL OF THE ECUMENICAL COUNCIL OF CHURCHES IN HUNGARY

THEOLOGISCHE RUNDSCHAU

ZEITSCHRIFT DES ÖKUMENISCHEN RATES DER KIRCHEN IN UNGARN

1517–2017

REFORMÁCIÓ 500
ÜNNEPI SZÁM

REFORMATION 500
FESTIVE ISSUE

REFORMATION 500
FESTAUSGABE

ALAPÍTVÁ 1925
FOUNDED IN 1925
GEGRÜNDET 1925



ÚJ FOLYAM (LX)
NEW SERIES (LX)
NEUE SERIE (LX)

2017

3

Ez a lapszám a Reformációi Emlékbizottság
és a Tiszántúli Református Egyházkerület támogatásával
jelent meg.

The publication of this volume was supported
by the Reformation Memorial Committee and the
Transbiscan Reformed Church District.

Die Veröffentlichung dieser Ausgabe wurde vom
Gedenkkomitee der Reformation und vom Reformierten
Kirchendistrikt jenseits der Theiss unterstützt.

THEOLOGIAI SZEMLE

THEOLOGICAL REVIEW – THEOLOGISCHE RUNDSCHAU

2017. 3. szám

Felelős kiadó: Magyarországi Egyházak
Ökumenikus Tanácsa
Szerkesztőség: Ökumenikus Tanács Irodája
1117 Budapest, Magyar tudósok körútja 3.
Telefon: 371-2690 • Fax: 371-2691
Kiadóhivatal: A Magyarországi
Református Egyház Kálvin János Kiadója
1113 Budapest, Bocskai út 35.
Telefon: 386-8267, 386-8277
Index: 26 842 • ISSN 0133 7599
Főszerkesztő: Dr. Bóna Zoltán
Szerkesztőségi bizottság
elnöke: Dr. Kádár Zsolt
tagjai: Dr. Csepregi András,
Dr. Fekete Károly, Dr. Kodácsy Tamás,
Dr. Korányi András, Háló Gyula,
Kalota József, Szuhánszky T. Gábor,
T. Németh László, Ungvári Csaba
Olvasószerkesztő: Jakab László Tibor
Nyomás és kötés: HVG Press Kft.
Felelős vezető: Tóth Péter
Nyomdai előkészítés: TIBUKTU Kiadó
Előfizethető a kiadóhivatalban,
postautalványon, vagy átutalással
a Református Kálvin Kiadó
11711034–20856731 számlájára.
Előfizetési díj egy évre: 6300 Ft
Egyes szám ára: 1575 Ft
Előfizetési díja nyugati terjesztésben
befizethető a fenti forintszámlára.
Megjelenik negyedévenként

2017. No. 3

Responsible Publisher: ECUMENICAL COUNCIL
OF CHURCHES IN HUNGARY
Editorial Office:
1117 Budapest, Magyar tudósok körútja 3.
Telefon: +36(1)371-2690 – Fax: +36(1)371-2691
OP. John Calvin Publishing House
of the Reformed Church in Hungary
1113 Budapest, Bocskai út 35.
Phone: +36(1)366-8267, +36(1)386-8277
Index: 26 842 – ISSN 0133 7599
Editor-in-Chief: Dr. Zoltán Bóna
Editorial Board Chairman: Dr. Zsolt Kádár
Copy Editor: László Tibor Jakab
Published quarterly

Nr 3/2017

Verantwortlicher Herausgeber: ÖKUMENISCHER
RAT DER KIRCHEN IN UNGARN
Redaktionsbüro:
1117 Budapest, Magyar tudósok körútja 3.
Telefon: +36(1)371-2690 – Fax: +36(1)371-2691
Verlag: Reformierte Kirche in Ungarn
Kálvin János Verlag
1113 Budapest, Bocskai út 35.
Phone: +36(1)366-8267, +36(1)386-8277
Index: 26 842 – ISSN 0133 7599
Chefredakteur: Dr. Zoltán Bóna
Vorsitzender des Redaktionsausschusses:
Dr. Zsolt Kádár
Leserredakteur: László Tibor Jakab
Erscheint vierteljährlich

A főszerkesztő jegyzete

Hogy mit adott a Reformáció? –

az egyháznak, a világnak, az egyénnek és a közösségnek, arról nagyon sokat és nagyon sokféleképpen mondhatunk és mondunk is annak függvényében, hogy kik vagyunk és melyek a szempontjaink, értékeink, esetleg érdekeink. Egészen szélsőségesen ellentmondóak is lehetnek a válaszok az értékítélet műfajában. Ugyanakkor nem vitatható, hogy van egy teológiai, szociológiai és főleg történeti minimum-objektivitás, ami legalább a történelem fő sodrában és az emberek többsége számára érvényes a Reformációval, és így a feni kérdéssel kapcsolatban is. És ennek a minimum-objektivitásnak a szerénytelen igényével én is bátran mondom egy választ. *A Reformáció a maga csattanásával, de a megelőző jelenségeivel és a követő gyötrődéseivel együtt is a közvetlen istenhitet adta vissza az embereknek.* Más szóval elvette az emberek lelke, vágya és gondolatai elől azt a kárpitot, amelyet cirka másfél évezred alatt az egyház, a hivatal, a hatalom, az érdek, a hiúság és ezek ilyen olyan kooperatív kombinációja odarakott a Teremtő és a teremtett világ, vagy egyszerűen az Isten és az emberek közé. És ez az egyszerű mondatban megfogalmazott tett akkora jelentőségű volt, hogy hatása alól nem vonhatta ki magát a keresztyén világ parányi szegmense sem.

Amint a neve is mondja, sikeresen fordította vissza a társadalom arcát és lelkét az emberhez odaforduló, kegyelmes Istenhez, aki Jézus Krisztusban megmentő társa lett az embernek. És ez radikális egyháztársadalmi változásokat hozott. Helyére került sok minden.

- Az ember marad bűnös, de/és éppen ezért a Reformáció után már nem áruhat/osztogathat bocsánatot. Azt immáron csak reménységgel kérheti és alázatosan hirdetheti.
- Az ember marad az ismeretek teljességének híjával, de/és éppen ezért a Reformáció után örök igazságoknak nem gazdája, nem mestere. Viszont szabadon kutathat, kereshet, kérdezhet a tudomány és a pietás területén egyaránt. Sőt olyan bölcsességre is szert tehet, hogy tud megválaszolatlan kérdésekkel nyugodtan élni.
- Az ember marad vallásos a maga teremtettségének hiányérzetével, de/és éppen ezért a Reformáció után elismeri, hogy kínosan kell ügyelnie a bálványimádás kísértésére, veszélyére. Imáron tudja, hogy a vallási igyekezetet az szenteli meg, ha mustármagnyi hittel jobban vágyik a kegyelemre, mint a megismerésre.
- Az ember marad a teremtmények között az első, de/és éppen ezért a Reformáció után tudja, hogy nincsen teremtető, megváltói hatalma és dicsősége. Nincsen üdvhivatal, de van meghívás az üdvösségre Krisztus által.
- Az ember marad reménykedő, de/és éppen ezért a Reformáció után érzékenyen védekezik az illúziókkal szemben.

Aki ezzel a reformációs erővel él, az mindig mindennel szemben kritikus, magával szemben önkritikus. Sokszor keresi az igazságot és a jobbat, ezért azt is vállalja, hogy olykor elégedetlennek, vagy meggyőzhetetlennek tűnik. Nem felszínes, sőt elítéli a felszínességet. A látszattal nem hagyja magát becsapni, a valóság mélysége és magassága vonzza, s ezért ha kell, konfliktust is vállal. Így nem lesz áldozata semmilyen ideológiának és semmilyen praktikának sem, de a Lélek kairozában megérinthez lesz a végső kinyilatkoztatással Jézus Krisztusban.

Ennek a csodának van most a félévezredes évfordulója. És ilyesmi megújító élményre van szükségünk a következő félévezredre is. Marana Tha, Jöjj Uram Jézus!

Bóna Zoltán

So What Has the Reformation Given?

– To the church, to the world, to the individual, and to the community – we can say, and we do say a lot and very different things about this, depending on who we are and what our aspects, values, or, possibly, interests are. The answers can also be extremely contradictory in terms of each person's judgement of values. At the same time, it cannot be disputed that there is a minimum of objectivity in theology, sociology, and mainly in history, which is valid for the mainstream of history and for the majority of people concerning the Reformation, including the above question. With the immodest claim of that minimum of objectivity, I am also boldly telling you an answer. *The Reformation, with its bang, but also with its antecedents and accompanying tribulations, gave direct faith in God back to the people.* In other words, it took away the curtain from the souls, thoughts, and desires of the people, which had been hung up between the Creator and the creation or, simply, between God and the people, by the church, office, power, interest, and vanity – or any of their co-operative combinations – during the preceding approximately one and half millennia. This act was of such importance that no tiny segment of the Christian world could withdraw itself from its influence.

The Reformation, as its name implies, could successfully turn back the face and the soul of society to the gracious God, who turns His face towards men, being the saving fellow of humankind in Jesus Christ. This has brought radical changes in church and society. Many things were put in their place.

- Man continues to be a *sinner* but/and just because of that he cannot sell or distribute forgiveness after the Reformation. He can only ask for it with hope and preach it with humility.
- Man continues to *lack the fullness of knowledge* but/and just because of that he is no longer the owner or master of eternal truths. However, he can freely search, investigate, and ask questions – both in the fields of science and piety. Moreover, he can acquire the wisdom of being able to live calmly with unanswered and unanswerable questions.
- Man continues to be *religious* with the feeling of want due to his createdness but/and just because of that, after the Reformation, he has to meticulously take care of the temptation and danger of idolatry. Now he knows that religious devotion is sanctified if he longs more for grace, even if with the faith of a mustard seed, than for knowledge.
- Man continues to be the *first among the creatures* but/and just because of that he really knows after the Reformation that he has no creating or saving power or glory. There is no office of salvation but there is a call for salvation by Christ.
- Man continues to be *hopeful* but/and just because of that, after the Reformation, he is sensitive to protecting himself from illusions.

He, who lives with this reformatory power, is always critical of everything and self-critical. He searches for truth and good, therefore, he appears to look sometimes dissatisfied or invincible. He is not superficial, but condemns superficiality. He does not allow himself to be misled by appearances, he is attracted by the height and depth of reality and, therefore, if needed, he also gets into conflicts. So, he shall not become the victim of any ideology or practice, but in the kairos of the Spirit, he shall be touchable by the final revelation in Jesus Christ.

Now is the half-millennial anniversary of this miracle. We are in need of such a renewing experience for the next half millennium, too. Marana tha! Come my Lord Jesus!

Zoltán Bóna

So, was hat die Reformation gegeben?

Die Reformation hat der Kirche, der Welt, dem Individuum und der Gesellschaft den unmittelbaren Gottesglauben zurückgegeben – davon schreibt der Chefredakteur des Theologiai Szemle, Zoltán Bóna in seinen üblichen Anmerkungen zur aktuellen Ausgabe der Zeitschrift.

Die Reformation hat von den Seelen, Wünschen und Gedanken der Menschen den Vorhang weggenommen, der während anderthalb Jahrtausenden durch die Kirche, das Amt, die Macht, das Interesse, die Eitelkeit und ihre kooperativen Kombinationen zwischen den Schöpfer und der geschaffenen Welt, oder einfach, zwischen Gott und den Menschen gehängt worden war. Diese in einem einfachen Satz formulierbare Tat war von solcher Bedeutung, dass sich kein wichtiges Segment der christlichen Welt ihrer Wirkung entziehen konnte.

Die Reformation hat das Gesicht und die Seele der Gesellschaft dem sich dem Menschen hinwendenden, gnädigen Gott zurückgewendet, der in Jesus Christus zum Mitretter des Menschen geworden ist. Das hat radikale kirchliche-gesellschaftliche Veränderungen mitgebracht.

- Der Mensch bleibt Sünder, trotzdem/deshalb kann er nach der Reformation keine Sündenvergebung verkaufen oder verteilen. Er kann nur in Hoffnung um sie bitten und sie demütig verkünden.
- Der Mensch bleibt im Mangel der Vollkommenheit der Kenntnisse, trotzdem/deshalb ist er nach der Reformation kein Eigentümer, kein Meister mehr von ewigen Wahrheiten. Er kann aber frei forschen, fragen, suchen sowohl auf dem Gebiet der Wissenschaft als auch auf dem der Pietät.
- Der Mensch bleibt religiös mit dem Mangelgefühl seines Geschaffenseins, trotzdem/deshalb erkennt er nach der Reformation an, dass er peinlich auf die Versuchung und Gefahr der Götzenverehrung achten muss.
- Der Mensch bleibt der erste unter den Geschöpfen, trotzdem/deshalb weiss er nach der Reformation, dass er keine schöpferische und erlösende Macht und Ruhm hat. Es gibt kein Heilsamt, aber die Einladung zum Heil durch Christus.
- Der Mensch bleibt Hoffnungsträger, trotzdem/deshalb hütet er sich nach der Reformation empfindlich gegen Illusionen.

Wer mit dieser reformatorischen Kraft lebt, ist allem gegenüber kritisch und sich gegenüber selbstkritisch. Er sucht oft die Wahrheit und das Beste, deshalb nimmt er in Kauf, manchmal als unzufrieden oder unüberzeugbar zu erscheinen. Er lässt sich durch den Anschein nicht betrügen, er ist von der Tiefe und Höhe der Wirklichkeit angezogen, und kann deshalb, wenn nötig, auch Konflikte unternehmen. So wird er nicht zum Opfer irgendeiner Ideologie oder Praxis, aber im Kairos des Geistes wird er durch die letzte Offenbarung in Jesus Christus ansprechbar.

Dieses Wunder hat jetzt seine 500-jährige Wiederkehr. Wir brauchen ein solches Erlebnis der Erneuerung auch für das nächste halbe Jahrtausend. Marana Tha! Komm, o Herr Jesus!

R500 Reformáció

Reformáció 500 – Solus Christus!

„Istenem, sok nyomorúságot és bajt láttattál velem,
de újra meglelevenítesz”. (Zsoltár 71,20)

Kövesdi Miklós evangélikus humorista jubileumi műsorának egyik szellemes mondata szerint „csak az első 500 év nehéz”... Tény, hogy meglehetősen viharos a protestáns, de különösen is a magyarországi evangélikus egyház félévezredes történelme. Sokat mondó, hogy alig nyolc évvel a wittenbergi nyitány után, az 1525-ben, Rákoson tartott országgyűlés már külön törvényekben foglalkozik a lutheri reformáció híveivel, mely szerint, „*Lutherani omnescomburantur*”, azaz: „a lutheránusok mind megégettessenek”...

Talán az sem véletlen, hogy nekünk van a „legkatonásabb” köszöntésünk, egy gyönyörű hitvalló mondat a 46. zsoltárból: „Erős vár a mi Istenünk!” Erre utal számos magyarországi evangélikus templom jellegzetes várformája is a bástyaszerű tornyokkal. Mindezek szimbolizálják azt a több évszázados tapasztalatot, hogy bizony gyakran kellett fenyegetett, veszélyeztetett állapotban élni, túlélni és megélni, megvédeni hitünket.

Jócskán akadtak közös protestáns küzdelmeink különösen is az ellenreformáció évtizedeiben. De vannak sajátos evangélikus nyomorúságok is, mint például a kitelepítés, a „málenkij robot” és az erőszakos lakosságcsere. Mindezek következtében veszítettük el német és szlovákajkú híveink jelentős tömegeit... Meg nem szokható szívszorító látvány manapság is a Tolnában, Baranyában és Békésben üresen tátongó hatalmas templomok, amint hiába várják egykori hűséges látogatóikat...

Mindezek után talán nem igényel különösebb indoklást, hogy miért választottam meditációm alapjául éppen ezt a zsoltárverset, melynek első felére könnyen rezonálunk: „Istenem, sok nyomorúságot és bajt láttattál velem...”

De hála Istennek, a mondat folytatódik, és a panasz-zsoltárból bátorító hitvallás nő ki: „...de újra meglelevenítesz.” Hányszor tapasztalhattuk ezt meg hányatott történelmünk során?! A meggyesett fa, a szinte tarvágott erdő újra kihajtott. Pusztító jégkorszakok után újra meg újra ránk köszöntött a kikelet, szemléltetve az ősi hitvalló tézis mindmáig érvényes igazságát: Isten megőrzi és megújítja egyházát.

Ezzel a reménységgel készültünk az ötszázadik évfordulóra. Nem csupán hálás emlékezéssel gondolunk az egyház Urának megtartó, őrző szeretetére, hanem abban is bízunk, hogy megtapasztalhatjuk napjainkban: a reformáció nem csupán jeles egyháztörténelmi esemény, melynek nyitánya 1517. október 31-hez, Luther Márton nyilvános wittenbergi fellépéséhez köthető, hanem immár öt évszázada folyó permanens egyházújító mozgalom.

A kormányzati reformáció emlékbizottságdinamikus mottóját idézve: „A megújulás lendületével” szeretnénk megélni, megülni ezt az ünnepet. Bízunk abba, hogy

2017-ben is aktuális a zsoltáros hitvallása: „Istenem, ... újra meglelevenítesz.”

Nem valószínű, hogy az első ötszáz után feltétlenül könnyebb évek köszöntenek ránk, bár bőven van okunk az Isten előtti hálaadásra is, de ugyanakkor az Előtte való őszinte önvizsgálatra is. Vajon jól sáfárkodunk-e a reformációban újra felfedezett és visszakapott kincseinkkel: az írott és hangzó Igével, a keresztség és az úrvacsora ajándékával, a házasság és a család áldásaival...

Kérjük, hogy Isten meglevenítő Lelke újítson meg minket!

Gáncs Péter



„Ezért, ha valaki Krisztusban van, új teremts az:
a régi elmúlt, és íme, új jött létre.

Mindez pedig Istentől van,
aki megbékéltetett minket önmagával, Krisztus által,
és nekünk adta a békéltetés szolgálatát”.

(2Kor 5,17–18)

A békéltetés szolgálatának forrása, tartalma, ereje ez az Istentől való „új”. Fontos tehát, hogy megértsük ezt a krisztusi újat, és részesedjünk abból. Ennek az Istentől való „újnak” forrása Krisztus szeretete. Károli fordításában: a Krisztus szerelme. Ezt a kifejezést hallva, jobban értjük miről van szó, hiszen a szerelem adott időre „meg-újítja”, megváltoztatja az embert. A szerelem minden akadályt legyőz, nem titkolható, szenvedélyes, amiben az is benne van, hogy szenvedést is vállal szerelméért. Krisztus szerelme örökkévaló és nem múlandó, önzetlen és nem érdekeken alapul. Krisztus szerelme azonban egyetemes, megérinthez, sokakat átforgalmaz, minden valódi megújulásnak egyetlen forrása. Krisztus szerelme az egyetlen, hatalmas Istennek az ölelése, aki egyszülött Fiában meghalt és feltámadott érettünk, kiengesztelte önmagával a világot, és ránk bízta a megengesztelődés szolgálatát.

Ennek az újnak gyümölcse, tartalma az önmegtagadás: „azért halt meg mindenkiért, hogy akik élnek, többé ne önmaguknak éljenek, hanem annak, aki értük meghalt és feltámadt” 2Kor 5,15.

Ritkán beszélünk a Szentlélek eme gyümölcseréről, az önmegtagadásról. Pedig, akit Krisztus szerelme újjászült, az attól kezdve nemcsak önmagának él. Sőt, életének legjellemzőbb megnyilvánulása az önmegtagadás. Ezt a kegyelmi ajándékot először önmagunk között kellene gyakorolnunk, hogy aztán a világban is éretten és helyesen legyünk önmegtagadók, és Istennek kedves módon gyakoroljuk a világban a megbékéltetés szolgálatát. Önmegtagadás nélkül a keresztyénség nagy családjában olyan falak épülnek felekezetek, tanítások, írásértelmezések, kegyességi irányzatok között, amelyek áttörhetetlenek, szétszabdadják a Krisztus testét ezernyi részecskére,

miközben az egész keresztyénséget, magát a keresztyén üzenetet erőltetnénk el.

Az önmegtagadás lényege a következő! Jobban szeretem Krisztust, mint önmagamat.

Az önmegtagadás a keresztyénség nagy családjára nézve sohasem lehet azonos az önfeladással. A keresztyén önmegtagadás mindig a szelíden határozott, bátor bizonyágtételben mutatkozhat csak meg..

Fontos a megújulás, de soha nem öncélú, mindig az Isten cselekvéséből fakadó új segíthet csak rajtunk. Ennek az újnak forrása Krisztus szerelme, a tartalma, testet öltése az önmegtagadás. Isten Igéje sürgeti ezt a valósá-

gos megújulást, és ez a sürgetés az idők jeleiben, tényleges eseményekben is igazolódik. Krisztus szerelme „szorongat”. Enyhébben fogalmazva: Krisztus szerelme ösztönöz, inspirál, indít, motivál bennünket, így sürgeti a megújulást. Keményebben fogalmazva azonban Krisztus szerelme nemcsak készítet, hanem kényszerít bennünket! Olyan ez a kényszerítés, mint amikor hajótörést szenvedtünk. Krisztus szeretete az egyetlen mentőőv és az egyetlen látható sziget, amelybe belekapaszkodhatunk és reménykedhetünk. Ezért 500 éve és továbbra is valljuk és mondjuk, hogy Solus Christus!

Steinbach József

Reformation 500 – Solus Christus!

“[My God], you who have made me see many troubles and calamities, will revive me again.” (Psalm 71:20)

According to a witty sentence of the jubilee performance of Miklós Kövesdi, a Lutheran humourist, “only the first five hundred years are difficult”... It is a fact that the half-millennium history of Protestantism, especially that of Lutheranism, is fairly stormy. It is meaningful that, hardly eight years after the overture in Wittenberg, the diet of Rákos [today district XIV of Budapest] was dealing with the followers of the Lutheran Reformation in a separate law declaring “*Lutherani omnes comburantur*”, “All Lutherans should be burnt”...

Maybe it is not by chance that we have the most “military” greeting, the beautiful confession of the opening sentence of Psalm 46: “A mighty fortress is our God”. The appearance of a number of Lutheran churches in Hungary, similar to a castle with a steeple like a bastion, also point to that. All these signify the experience of several centuries that we often had to live, practise our faith, and survive under the circumstances of threats and dangers.

There were quite a few joint struggles of Protestantism involving Lutherans and the Reformed, especially during the decades of the counter-reformation. But, there are also particular Lutheran miseries, e.g. the deportation of people of German origin, the “malenkij robot” in the Soviet Union and the forced exchange of population with Czechoslovakia, all these after World War II. As a consequence, we have lost lots and lots of German and Slovak-speaking church members. Even today, one cannot get used to the heart-rending sight of the well-nigh empty immense churches expecting their gone-away faithful visitors in vain...

After all these, there is no particular need for an explanation for why I have chosen this psalm verse as the basic text for my meditation, on the first half of which we easily resonate: “My God, you who have made me see many troubles...”

But thanks to God, the sentence is continued and an encouraging confession is growing out of the psalm of complaint: You “will revive me again”. How many times have we experienced that during our stormy history? The

lopped tree, the almost clear-cut forest has budded again. After devastating ice ages, spring has always greeted us again, illustrating the truth of the ancient thesis of our confession: God always keeps and renews His church.

It is this hope with which we are preparing for the five hundredth anniversary. It is not only with thankful commemoration that we think of the keeping and protecting love of the Lord of the Church, but we have the confidence to experience it in our days: the Reformation is not only an eminent event of church history, the overture of which can be linked to 31st October 1517, the public action of Martin Luther in Wittenberg, but it is a permanent church movement having been going on for five centuries.

To quote the dynamic motto of the Hungarian Reformation Memorial Committee [of the Government]: It is with “the impetus of renewal” that we would like to experience and celebrate this anniversary. We have the confidence that the confession of the psalm writer has remained up-to-date so far, also in 2017: “My God ... you will revive me.”

It is not very probable that after the first five hundred years there are easier years ahead in any case. Although, we have abundant reasons for thanksgiving, we have reasons also for sincere self-examination before God. Have we been good stewards of the treasures rediscovered and received back in the Reformation: the written and spoken Word, the gift of baptism, and the Lord’s Supper, the blessings of marriage and family...? Let us ask God to renew us by His reviving Spirit!

Péter Gáncs



*“Therefore if any one is in Christ,
he is a new creation;
the old has passed away, behold, the new has come.
All this is from God, who through Christ reconciled
us to himself and gave us the ministry of
reconciliation.”*

(2Cor 5:17–18)

The source, contents, and power of the ministry of reconciliation are this “new” from God. It is thus

important to understand this new in Christ and partake in it. The source of this “new” is the love of Christ. In Gáspár Károli’s first complete Protestant translation in Hungarian (1590) with another word, in the sense of someone’s only, own love for his/her beloved. [Instead of “szeretet” – “szerelem”.] On hearing this expression and this relationship we understand better what it is about because love for the beloved “renews”, changes one for a time. Love overcomes all obstacles, it cannot be kept in secret, it is passionate, which means that one takes even suffering for his/her beloved. But the love of Christ is everlasting and not passing, selfless, it is not based on interests. The love of Christ is universal, it can touch upon and transform many, and it is the only source of all real renewals. The love of Christ is the embrace of the only, mighty God, who died and rose for us in his only begotten Son, who reconciled the world with himself and entrusted to us the ministry of reconciliation.

The fruit, the content of this new is self-denial: “*And he died for all, that those who live might no longer live for themselves but for him who for their sake died and was raised.*” (2Cor 5:15)

We rarely speak about this fruit of the Holy Spirit, self-denial. But he/she who was born again by the love of Christ shall not live only for himself from that time on. Moreover, self-denial becomes the most characteristic feature of his love. We should practise this gift of grace; first among ourselves, in order to

become maturely and rightly self-denying then in the world, too, and practise the ministry of reconciliation to the pleasure of God. Without self-denial in the big Christian family, walls are erected between confessions, doctrines, commentaries, and trends of piety, which are impassable, tearing up the body of Christ into a thousand pieces, while weakening the whole of Christianity, the Christian message itself.

The essence of self-denial is the following: I prefer Christ to myself! Regarding the big Christian family, self-denial can never be identical with self-surrender. Christian self-denial can only be demonstrated in a gently firm, brave-hearted witness.

Renewal is important, but it is never an end in itself. It is always the “new” deriving from God’s act that can help us. The source of this new is the love of Christ, its contents and personification is self-denial. It is the Word of God urging this real renewal, and this urging is proved in the signs of times, in real events. The love of Christ “controls” us. Or, putting it a bit more moderately: the love of Christ inspires, moves, stimulates, and motivates us, thus urging renewal. But harder expressed: the love of Christ does not only inspire, but compels us! This compulsion is like being shipwrecked. The love of Christ is the only life-belt which we can grasp or the only visible island we can hope for. That is why we have been professing and saying for five hundred years and further on: Solus Christus!

József Steinbach

Reformation 500 – Solus Christus!

Die Theologiai Szemle (Theologische Rundschau) ist das wissenschaftliche Organ des Ökumenischen Rates der Kirchen in Ungarn. Die 1925 gegründete Zeitschrift erscheint das erstmal in ihrer Geschichte in drei Sprachen. In ungarischer und englischer Sprache ist der Inhalt des Blattes in vollem Umfang lesbar, während in deutscher Sprache ausführliche Zusammenfassungen Information über den Inhalt der Aufsätze der festlichen Ausgabe geben.

Als Einleitung sind die Meditationen des reformierten Bischofs und Präsidenten des Ökumenischen Rates, József Steinbach und des leitenden Bischofs der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Ungarn, Péter Gáncs zu lesen.

Nach 2Kor 5,17–18 legt Bischof Steinbach Zeugnis ab von der Kraft der alles erneuernden Liebe Christi. Der Ausgangspunkt aller Erneuerung ist die universelle und selbstlose, in Christus fleischgewordene Liebe Gottes. Das kann das Christentum zur Übung der richtig verstandenen Selbstverleugnung und des Friedens bewegen. In einer Weltsituation, die mit einem Schiffbruch vergleichbar ist, im jetzigen Zustand des Christentums, ist Christus

die einzige Zuflucht, Stütze und Sicherheit. Deshalb bekennen wir von der Zeit der Reformation an, also seit fünfhundert Jahren mit Glauben, Buße, Hoffnung und Werken, dass es alleine das *solus Christus* ist, was uns rettet, erhält und erneuert.

Nach Psalm 71,20 schaut Bischof Gáncs auf die gefährlichen Epochender ungarischen Lutheraner, in denen diese Christusgemeinschaft zum Kampf auf Leben und Tod für ihren Glauben führte. In ihren jahrhundertelangen Gefechten gegen die vielerlei Formen der Gewalt konnte nur der tiefe und lebendige Gottesglaube die feste Burg, den Schutz und das Überleben für sie bedeuten. Denn Gott bewahrt und erhält seine Kirche. Seit Luthers Auftritt ist die permanente kirchenerneuernde Bewegung im Gange, deren Aufschwung auch während der Feierlichkeiten des fünfhundertjährigen Wiederkehrs zu spüren ist. Sicherlich wird es für uns auch in den kommenden Jahren nicht leichter, erhalten zu bleiben und zu dienen, aber Gott verheißt, dass er uns nach der Erfahrung aller Prüfungen auf die Beine bringt, belebt und mit seinem Geist segnet. Das ist die aktuelle Botschaft, auch im Jahre 2017, im 500. Jahr der Reformation.

A Reformáció jelentősége biblika-teológiai szempontból

A Reformáció és a Biblia – értsd rajta: a Biblia jelentősége, kutatása és használata – kapcsolatáról vannak bizonyos értesüléseink. Még ha sokszor elnagyoltnak is lehet nevezni azt, amit egy átlag református ember tud erről a jelentőségről, azt kell mondanunk, hogy tudása nagyjából megfelelő, s a legnagyobb feladat mindenképpen az, hogy buzdítsuk a meglévő ismeretek gyakorlatba átültetésére. Ugyanakkor azonban az is feladatként megmarad, hogy ezeket az ismereteket folyamatosan pontosítsuk, ha kell, korrigáljuk.

Föltétlen igaz az, hogy a Reformáció egyik legfontosabb felismerése volt a Biblia felfedezése – vagy pontosabban: újra felfedezése. Az is igaz, hogy a Biblia fontosságának hangsúlyozása maga után vonta a bibliafordítások elterjedését is, hiszen lényegi kérdés volt, hogy mindenki a maga nyelvén olvashassa a Bibliát. Ebben egészen nyilvánvalóan jól jött a reformátoroknak a könyvnyomtatás korábbi feltalálása, hiszen ennek segítségével terjedhetett el egész Európában az anyanyelvi Biblia. Az is igaz, hogy ennek hatása oly nagy volt, hogy az anyanyelvi kultúra is fejlődésnek indult: azokon a nyelveken is megszületett a relatíve egységes irodalmi nyelv, amelyeknek eddig nem volt standard formájuk (nyilván a magyar vagy a német nyelvet is ide kell sorolnunk, de hogy egy kivételt is tegyünk: a francia már korábban irodalmi nyelv volt). Szokás arra is utalni, hogy a Reformáció a Biblia előtérbe állításával a művelt humanizmus ad fontos elvét követte, bár itt az Erasmus és Luther közötti vita nyilván mutatta, hogy a Reformáció számára egy kicsit több volt a Biblia, mint egy ókori szöveg, amelytől tanulhatunk. – Mindez talán helyes, de egyik kijelentésünk sem abszolutizálható. A Bibliát nem felejtették el a középkorban sem, sőt éppenséggel a Biblia iránti elkötelezettségnek tudhatjuk be, hogy a Szentírás hagyományozása töretlenül folyt a Reformációig. 1989-ben a párizsi Beauchesne kiadó Pierre Riché és Guy Lobrichon szerkesztésében vaskos kötetet adott ki *Le Moyen Age et la Bible* címmel – meghökkentő gazdagsággal tárja elő a kötet a Biblia történetét az ún. sötét középkorban. Az 55–95. lapokon Laura Light, „Versions et révisions du texte biblique” kifejezetten arról ír, hogy Nagy Károly idején milyen gondos kézzel próbálták összegyűjteni a kéziratokat, hogy a legjobb szöveget tudják kézbe adni. A 13. századra francia és spanyol fordítások is születtek – mindezek persze ma már a történelem lapjaira tartoznak, hiszen hatásuk egyáltalán nem volt olyan nagy, mint a Reformáció bibliautatásának és bibliafordításainak. Azt azonban szépen mutatja, hogy a Reformáció nem tért el a hagyománytól; eltérőknek, disszidens gondolkozóknak éppenséggel a Reformáció ellenzőit kell tartanunk! Azt viszont mindenképpen

hangsúlyoznunk kell, hogy többször egymástól függetlenül is mennyire hasonló módon gondolkoztak a Reformátorok a 16. században: Luther egyetemen tanítja a bibliatudományt, majd Wartburg várában lefordítja a Bibliát, s közben bibliai textusokról prédikál. Itt ismét jegyezzük meg, hogy a prédikáció műfaja nem új, Luther maga is Posztilláknak nevezi őket. A prédikáció egyidős magával az egyházzal; mégis a Reformáció prédikációi: bibliamagyarázat és a Biblia aktualizálása a mindenkori jelen számára – ebben a minőségében új. Zürichben Zwingli teljesen függetlenül ettől szintén iskolát alapít (Prophezei), Bibliát fordít (Zürcher Bibel) – és aktualizálja az üzenetet. Genfben Kálvin szintén egyetemet alapít (1559), hihetetlen prédikáció gyűjteményt hagy hátra – és lefordítja a Bibliát, ami talán kevésbé ismert, latinra is, de az 1535-ös Olivétan-Bibliában is szerepet vállal.

Ha valakit meg akarsz ismerni, akkor ne a pozitívumaira figyelj – azokat átvehette másoktól; a hibái azonban mindig árulkodók! Jobb, ha arra figyelünk mi is a régi idők kutatásában: mi hiányzott a Reformációból? Mert valami fontos dolog hiányzott: a dogmatika. Ez azért meglepő, mert a 16. század végétől aztán, de főként a 17. és 18. században oly sok református dogmatika született, hogy talán mi vagyunk a „dogmatikus konfesszió” a keresztyénségen belül! Amennyire érdekes, hogy hitvallási iratok bőségesen születtek a Reformáció korában, annyira érdekes, hogy a korábbi dogmatikai tradíciót ez a kor szinte teljesen hanyagolja. Úgy tűnik, a hitvallás egyrészt alkalmas volt a gyülekezet hitben nevelésére, éppúgy az egész egyháztest számára a hit megvallására, de aztán az egyházi rend megalapozására is – talán ezért van az, hogy a dogmatikának tulajdonképpen nem marad hely. Van azonban egy tartalmi oka is: a dogmatika korábban, főként a skolasztikusok munkái során, az emberi gondolkodás és az emberi értelem fölött álló Istenbe vetett hitnek a korrelációi voltak. Luther erre mondta, hogy mindez a pokolba való; ilyen dogmatikát nem akart írni, és nem is írt. Korára már kialakult a dogmatika rendje is, ahol a hit tételeinek témái adva voltak, és pedig nem a Biblia által, hanem az emberi gondolkodás által. Vajon mi változott ezen 1536-ban, amikor Kálvin mégis megírja a Reformáció korának első dogmatikáját? Egyrészt köztudott, hogy Kálvin elismerést könyvelhetett el; föltételezhetjük, hogy Farel nem hívta volna Genfbe se őt, ha ezt a művét nem ismeri. Érdekes azonban, hogy Baselban, ahol az ún. kis Intitúció megszületett, végig izoláltan maradt – sokat nem is tudunk róla ekkor, aminek nyilván az is oka, hogy álnéven él a városban. Viszont Basel ekkor teljességgel Zwingli hatása alatt áll: Myconius éppúgy, mint Oecolompadius a zürichi és nem a wittenbergi reformációt követi. Az elismertség és

barátság inkább Straßburgból, az ottani lutheránusoktól (elsősorban M. Bucertől) jött. Igazán nagy hatása a genfi, 1559-es ún. nagy Intitúciónak lett – ami egy kicsit azért nem csak több, hanem más is, mint az első munka. Röviden: a dogmatika beosztását ugyan megtartja Kálvin az Intitúcióban, de ez a könyv nem dogmatika, hanem a Biblia olvasásához vezérfonal. Annyiban tér el a bibliaismerettől, hogy nem a kanonikus rendet követi, hanem tematikusan tárgyal – és ebben formálisan meg-egyezik a dogmatikákkal.

Köztudott, hogy a Reformáció kora a „dogmatika” elnevezést is kerüli. Az intitúció mellett megjelenik a medulla, szüntagma és hasonló elnevezések, amelyek közül egyet mégis emeljünk ki. A loci communes ugyan nem más műfajt jelöl, de az elnevezés (egybevágó igehek, véletlenül se „közhelyek”) arra utal, hogy a reformátorok egy bizonyos idő után szükségét érezték annak, hogy a Biblia tanítását összefoglalják, de azt úgy képelték el, hogy az egyes témákhoz összekeresték azokat a bibliai igéket, amelyek ugyanarról a témáról szólnak, s ezek tartalmát próbálták összegezni. Hogy csak a legismertebbeket nevezzük meg: Ph. Melancthonnak már 1521-ben, Szegedi Kis Istvánnak csak későn, 1608-ban jelent meg ezen a címen munkája. Az azonos témák iránti érdeklődéssel természetesen az emberi gondolkodás is jelen van ebben a műfajban, de a tartalom mégis mindig a bibliai üzenet, azzal pedig, hogy egy bizonyos témára több ige kapcsán tekintett a magyarázó, megszületik a magyarázati elv is: a Biblia önmagát magyarázza (sui ipsius interpre). Nem kell különösebben bizonygatni, hiszen rögtön látjuk: a műfaj megvetette a protestáns dogmatikák alapját, a hozzá fűződő magyarázati elv pedig a protestáns bibliatudomány számára bizonyult iránymutatónak. Ugyan napjainkban úgy láthatjuk, hogy a II. Vatikáni zsinat utáni katolikus bibliamagyarázat föl-zárkózott, s ma már aligha különbözik a protestántól, azt bizton mondhatjuk, hogy a jó protestáns kommentárnak ma is elengedhetetlen része, hogy a Biblia egybevágó helyeit keresse, s egyik helyet a másiktól nyert értelem segítségével is magyarázza.

Természetes, hogy ha egy általános kutatástörténetet írunk az Ó- és Újszövetség magyarázásáról, akkor nem tekinthetünk el a Felvilágosodás eredményeitől sem: a modern bibliakutatás ennek hatására borult virágba. Mondanivalóm lényege viszont éppen az, hogy a Reformáció idején jelentkező elv, a sui ipsius interpre elve, valamint a loci communes módszere a Felvilágosodás során, sőt azóta sem változott, hanem töretlenül érvényben van. Csupán szűrőpróbaként említünk most néhány példát! 1805-ben a baseli professzor, W. M. L. de Wette jelenteti meg híres „Dissertatio”-ját (véleményem szerint az első olyan eredménnyel, amely azóta is érvényes). Ennek lényege, hogy az 5Móz 12–26 fejezeteket összehasonlíttja a 2Kir 22–23 fejezeteivel, s megállapítja összetartozóságukat: az a törvénykönyv, amit Jósias a templomban befalazva megtalált, minden bizonnyal a Deuteronomium magja volt. Miért? A felhozható ér-

vek közül csak a legfontosabbat említém: mindkettőre jellemző a kultuszcentralizáció, az áldozat kizárólag helye Jeruzsálemben. – De vajon eltér-e a református Baseltől az evangélikus Straßburg? Módszertanilag aligha. Durván fél évszázaddal később E. Reuß és tanítványa, K.-H. Graf azzal a megdöbbentő (ám azóta is érvényes) eredménnyel áll elő, hogy a „Grundschrift”, amit ma Papi Iratnak hívunk, nem lehet ősi, hanem éppenséggel a legfiatalabb forrás a Pentateuchoson belül. Miért? Azért, mert a benne szereplő kultuszi törvényeket összehasonlították a prófétai könyvek (első sorban Ezékiel könyve) hasonló törvényeivel, s egyértelmű a történeti fejlődés! Hangsúlyozni szeretném: mindkét eredmény a Felvilágosodás után született, a kritikai tudomány szellemében – és változatlanul mindkettő a reformátori elv és módszer alkalmazásával érte el eredményeit!

Újszövetségi vonatkozásban talán könnyebb a kontinuitást látnunk, hiszen már a Reformáció korában megvoltak az Evangélium-harmóniák – a négy evangélium összehasonlítása, hiszen hasonló anyag bőségesen van bennük. A Felvilágosodás hatására (ha jól látom, itt leginkább D.-F. Strauß befolyása alatt) kristályosodik ki a két-forrás elmélete, ahol immár nem csak a szószentri párhuzamok, hanem a kontextuális párhuzamok is jelentősek, és a szinoptikusokat szétválasztják a János evangéliumától – amit pedig ismét az evangélium, a levelek és az Apokalipszis összehasonlító magyarázata követett. Folytathatnánk a sort, hiszen a páli levelek összehasonlítása a Cselekedetek könyvének megfelelő passzusaival egyrészt pontosította a páli missziók történetének megírását, de a páli teológia mibenlétének és jelentőségének újraértékelését is lehetővé tette.

Úgy gondolom, bárki beláthatja, hogy e két gondolat: a sui ipsius interpre elve és a loci communes módszere mindmáig él és gyümölcsöző a bibliai tudósok körében. Két megrázkódtatásról azért hadd emlékezzek meg ez alkalommal – úgy vélem, mindkettő megnyugtató módon lezárult. Az egyik a modern kutatások során napvilágra került újabb dokumentumok jelenléte, ami azt sugallta sokak számára, hogy ne a Bibliát hasonlítsuk össze a Bibliával, hanem az ókori szövegeket ütköztessük bibliai tartalommal. Ismétlem: ez a kérdés lezárult. Mára világossá vált, hogy ezeket a szövegeket azért vizsgáljuk, hogy a bibliai szövegek formai és műfaji sajátosságait jobban megértsük – ennek nyilvánvalóan következményei vannak az értelmezésre is, de ez az összehasonlítás áttételesen segít, nem direkt módon. – A másik probléma épp az ellenkező oldalról jelentkezett, konzervatív, vagy mondhatom: fundamentalista körök részéről, a kritikai tudomány elleni támadásként. Szabad-e, úgymond, a bibliai szöveget össze-vissza szabdalni, nem sérti-e mindez a kanonikus szöveg szentségét? Úgy látom, a probléma kissé bújtatva jelentkezett, hiszen nem annyira a szövegek „szabdalása”, mint inkább új egységbe helyezése, tehát az összevarrás jelentett gondot. Ez ugyanis a szó-kásos értelem helyett mindig valami új értelmet eredményezett – az újnak mindig van provokáló, adott esetben

riasztó jellege is. A válasz egyértelműen: szabad, quia Dominus noster Christus, qui manet in aeternum, veritatem se, non consuetudinem cognominavit.¹ (Tertullianus) A ma kérdése az, hogy az igazság keresésében hajlandók vagyunk-e szokásainkat félretéve új felismeréseket befogadni, a Bibliát a sui ipsius interpretis elvével és a loci communes módszerével kutatni – és hajlandók va-

gyunk-e a reformátorokhoz hasonlóan életünket is ennek fényében megváltoztatni.

Karasszon István

JEGYZET

¹ „Denn unser Herr, Christus (der für ewig bleibt) nannte sich Wahrheit und nicht Gewohnheit.”

The Significance of Reformation from the Point of View of Biblical Studies

We certainly are not short of information about the relationship between the Bible, its significance and research, and the Reformation. What an average Protestant believer knows about this, can be called insufficient, however the main task is to encourage him or her to make use of this knowledge in practice. In the meanwhile, it is also our task to deepen our knowledge and, if necessary, to correct our views.

Beyond any doubt, one of the most important insights of the Reformation was the re-discovery of the Bible. Similarly, it is true that the importance of the Bible meant also translating and distributing the Bible in vernacular languages, which made possible that everybody could read the Bible in his or her own language. It is also evident that the Reformers profited a lot from the invention of book printing, which had been done shortly before Reformation; that is why the Bible translations could be distributed across the whole continent. And, it cannot be denied that literature in European languages was promoted by Bible translations, too, as they produced the standard form of languages. We may recall the history of the German, and also the Hungarian language, but there are exceptions to the rule: the French-speaking world already had a vast literature before Reformation times. It is often said that the preeminent role of the Bible in Reformation thought was similar to the humanist principle of *ad fontes*. However, the debate between M. Luther and Erasmus of Rotterdam showed that the Bible was more than an antique text from which we learn. – All this might be true, but cannot be called absolute truth. The Bible was not forgotten in medieval times, and the commitment of Christians to it can be seen in the handing down of its text up into the times of Reformation. In 1989, the Paris editor Beuchesne published a large book, edited by P. Riché and G. Lobrichon, with the title *Le Moyen Age et la Bible*, which displays graphically the enormous richness of the history of the Bible in the “dark age”. The article of Laura Light, “Versions et révisions du texte biblique” (p. 55–95) describes the meticulous work of collecting manuscripts in order to establish the best text of the Bible. In the 13th century, there were French and Spanish translations of parts of the Bible – all this, however, belongs to the realm of history, since the study and the translations of the Bible by the Reformers proved

to be more important. All this shows that the Reformation was not a digression from the tradition; on the contrary, opponents of the Reformation were rather dissident thinkers. It is apparent, and we wish to underscore this, that Reformers of the 16th century thought and acted similarly, quite often without knowing one another’s work! M. Luther taught biblical studies at the University of Wittenberg, he translated the Bible in the castle of Wartburg, and preached on the basis of biblical texts. We may add that preaching was not new in Christianity; M. Luther often called his sermons “Postillen”. However, sermons of the Reformation were explanations and actualisations of the message of the Bible, and as such, they were new. In Zürich, Switzerland, the initial work of H. Zwingli was independent from Luther, but he also founded a school for bible studies (Prophezei), headed a group, which translated the Bible (Zürcher Bible), and rendered its message actual in preaching and politics. In Geneva, J. Calvin founded the University (1559), left a vast literature of sermons to us, and translated the Bible into Latin and French also (it is possible that he participated in 1535 in the translation of Bible d’Olivétan).

Getting to know something or somebody means also considering the setbacks, not only the positive characteristics! I suggest concentrating on what the Reformation failed to do – and the lack of the set books of dogmatics is surprising, since in subsequent decades, and especially in the 17th century, Protestants produced a huge amount of them. In Reformation times, however, confessional writings are many and it seems that they replaced the former tradition of dogmatics. Confessional writings were used to educate Church members, but also to confess the faith of the Church, as well as to establish the Church order and liturgy; there was no room left for dogmatics! There is something, however, which refers to the contents: previously, mainly in the works of scholasticism, dogmatics endeavoured to establish a correlation between human thoughts and faith in God, which exceeds rational thinking. In M. Luther’s thinking, all this belongs to hell, to the devil: he did not want to write such a work. The previous works also set the order of dogmatics: themes and their arrangement were given, but by human thinking and not by the Bible. What has then changed when J.

Calvin wrote the Institutes in 1536, the first dogmatic work of Reformation? First, it is widespread and well known that this work was acknowledged; presumably, Calvin would not have been called to Geneva by G. Farel without having written the Institutes. In Basle, however, he remained rather isolated also after writing his work. Indeed, we do not know very much about him in this time (this might be due to the very fact that he could not use his proper name). But, Basle did not follow the Wittenberg Reformation; O. Myconius and J. Oecolompadius were adherents to the Zürich Reformation. Acknowledgment and also friendship came to J. Calvin from the Lutheran Strasburg (mainly from M. Bucer). The 1559 edition of the Institutes became the real great and impressive work of J. Calvin, and this was a bit more than a revision and expansion of the former book – its intention was to provide the reader with a compendium of the Bible, even though the arrangement is that of the classical dogmatics and the themes are tackled accordingly.

It is generally noticed that the Reformers avoided the name “dogmatics”. They used different terms instead, along with Institutes, we also read Medulla, Syntagma etc. To one of them, we have to pay special attention: *Loci communes* meant the same contents, but it expressed also the wish of the Reformers to summarise the teaching of the Bible in which they gathered all passages which were relevant to a certain theme or subject. We only refer to the famous work of Ph. Melancthon, who published his book in 1521. The book of the Hungarian Reformer, István Szegedi Kis, appeared later, in 1608, after the death of the author. When drawing on several important themes, human thinking was also relevant in these works, but the contents have never failed to be the message of the Bible! By writing these books, the Protestant principle of explaining the Bible became clear: the Bible explains itself, i.e., the comparison of different passages of the Bible provides us with the meaning of the Scripture (*sui ipsius interpretes*). It is obvious that these books laid down the foundation of the future Protestant dogmatics, and the hermeneutical principle was a leading guide for the subsequent Protestant Bible studies. In our days, we see that Roman Catholic Bible studies are on equal footing with the Protestant ones (especially after the Vatican Council II), but also today the essential part of a good Protestant Bible commentary is an explanation of all parallel passages of the Bible in order to get information from all of them.

No doubt, a general history of the research of the Old and New Testament has to include the Enlightenment and its achievements, since Bible studies have flourished in their consequence. But our statement is that the Reformation’s principle of *sui ipsius interpretes*, as well as the method of *loci communes*, have not changed since then: they are still used today and they constantly bear fruits. Some random samples should be mentioned here! W. M. L. de Wette, professor of Basle, published his famous book “*Dissertatio critica*” in 1805, in which he propounded a revolutionary insight: he compared Dt 12–26 with the narrative of 2Kgs 22–23 and stated that they belong to the same period. The law book founded by Josiah in the Temple of Jerusalem

might be the kernel of Deuteronomy. This insight has lasting validity in the research: also today we think that cult centralisation (i.e., Jerusalem as exclusive place of offerings) is a common characteristic of both texts, they should be explained together. – Is there any difference between the Reformed Basle and the Lutheran Strasburg? In no way, methodologically. After a half of a century, E. Reuss and his pupil, K.-H. Graf, suggested that the “*Grundschrift*” (basic writing of the Pentateuch), which is called today the Priestly Writing, cannot be old; on the contrary, it must be the youngest layer of the Pentateuch. How come this idea? The two scholars compared the cultic laws of the Priestly Writing with those of the prophetic books (especially with the book of Ezekiel), and the historical development was evident: the “P” is post-exilic. We want to underscore: the above-mentioned results were reached after the Enlightenment with the help of critical investigations – but both of them used the principle and the method from Reformation times.

In New Testament studies, this continuity is even more evident: Gospel Harmonies were produced as early as in Reformation times. They compared the four Gospels, and there is material to be compared in them abundantly! Inspired by the Enlightenment (and certainly as a response to the views of D.-F. Strauss) the theory of two sources was developed. This theory elaborates not only on the parallel passages of the Gospels, but also on the contextual parallelism: this latter, more sophisticated, method separates the Gospel of John from the Synoptic ones. Similarly, a comparative study of the Gospel of John and the Johannine letters, then the Revelations, could be done with plenty of theological insights. We may continue mentioning further examples, but the most striking comparison is a parallel reading of Paul’s epistles and the Acts of the Apostles. By doing this we can write a history of the early Christian mission, but a re-evaluation of Paul’s theology is made possible.

To make a long story short: the principle of *sui ipsius interpretes*, and the method of *loci communes* have been valid and fruitful since Reformation times and are being practiced by today’s biblical scholars, too. Two moments should be mentioned in the following, when the foundations seemed to be shaken – the problems raised by them are in our times settled, however. First, modern discoveries unearthed a lot of new documents from biblical times, and there were scholars who suggested comparing biblical texts with them – and not with the Bible itself. I repeatedly say that this question is answered in our days: obviously we have to take these texts into consideration in order to study the forms and genres of the ancient Near East or Antiquity. No question, this must have consequences for biblical interpretation as well, but rather indirectly. – The second problem comes from a different angle, from conservative, if I daresay, from fundamentalist circles, and means a frontal assault on critical scholarship. Are we allowed to tear apart biblical texts, is this not an offense of the canonical Scripture? In my understanding, the problem is here disguised: not so much tearing apart biblical texts was a problem, rather combining the same texts in a non-

canonical context. This new combination leads necessarily to a new meaning, which might be provoking or even frightening. But the answer is definitely yes, “since our Lord Christ, who remains forever, called himself the truth and not the habit’ (*quia Dominus noster Christus, qui manet in aeternum, veritatem se, non consuetudinem cognominavit*¹). The question of the day is: are we willing to push aside our accustomed habit and to accept new insights, are we ready

to study the Bible according to the principle of *sui ipsius interpres* and with the method of *loci communes* – are we ready to change our lives, according to the Reformers, in the light of its message?

István Karasszon

¹ „Denn unser Herr, Christus (der für ewig bleibt) nannte sich Wahrheit und nicht Gewohnheit.“

Die Bedeutung der Reformation aus biblisch-theologischer Sicht

Das Thema Reformation und die Bibel – und darunter verstehen wir die Bedeutung, Erforschung und den alltäglichen Gebrauch der hl. Schrift – ist uns einigermaßen bekannt. Das, was ein durchschnittlicher evangelischer Gläubiger von diesem Thema weiß, können wir ungenügend nennen, doch es ist in großem und ganzem richtig, und die Aufgabe ist nun, dieses Wissen in die Tat umzusetzen. Zugleich aber ist auch eine Aufgabe, die erworbenen Kenntnisse weiter zu vertiefen und, wenn es nötig ist, sie zu korrigieren.

Es ist z.B. ohne Zweifel richtig, dass die Reformation die Bibel wiederentdeckte, so wie auch die Bedeutung der Bibel eine Verbreitung der muttersprachigen Übersetzungen der hl. Schrift zur Folge hatte, damit ein jeder sie in seiner eigenen Sprache lesen konnte. In dieser wichtigen Arbeit kam den Reformatoren der Buchdruck zur Hilfe, der etwas früher entdeckt wurde – mit seiner Hilfe konnte die muttersprachige Bibel in ganz Europa verbreitet werden. Es ist auch wahr, dass die muttersprachige Literatur sich in Europa weiter entwickeln konnte, denn die einheitliche literarische Sprache in Folge der muttersprachigen Bibelübersetzungen entstand. Hier müssen wir ganz klar das Deutsche und das Ungarische erwähnen, aber es gibt auch Ausnahmen, denn z.B. das Französische hatte schon vorher eine relativ einheitliche literarische Sprache. Man weist auch darauf hin, dass die Reformation mit der Betonung der Bibel dem Modell des Humanismus folgte: *ad fontes*. Aber hier ist Vorsicht geboten, denn die Bibel war für die Reformatoren doch mehr, als ein Text der Antike, von dem wir lernen können. All das ist richtig, aber darf nicht als absolute Wahrheit angesehen werden. Die Bibel war auch im Mittelalter nicht vergessen; im Gegenteil: die Treue zur Bibel machte es möglich, dass eine Weitergabe des Bibeltextes bis hin zur Zeit der Reformation ungebrochen anhielt. 1989 erschien im Verlag Beauchesne in Paris ein dickes Buch, herausgegeben von P. Riché und G. Lobrichon, mit dem Titel *Le Moyen Age et la Bible*, das eine reichhaltige Geschichte der Bibel im sog. „finsternen Mittelalter“ beschreibt. Auf S. 55–95 schrieb Laura Light einen Aufsatz darüber, wie zur Zeit von Karl dem Großen die Handschriften gesammelt wurden, damit der beste Text der Bibel erstellt werden konnte: „Versions et révisions du texte biblique“. Im 13. Jh. sind auch spanische und

französische Übersetzungen einzelner Teile der Bibel angefertigt worden – all das gehört natürlich auf die Seiten der Geschichtsbücher, denn ihre Bedeutung war mit der der Übersetzungen und Forschungen der Reformation nicht zu vergleichen. Hingegen müssen wir betonen, in welchem Maße die Reformatoren im 16. Jh., oft voneinander unabhängig, ähnlich gedacht und gehandelt haben. Ein M. Luther unterrichtete an der Universität Bibelwissenschaft, auf der Wartburg übersetzte er die Bibel, und auf der Grundlage der Bibel predigte er. Hier muss auch erwähnt werden, dass zwar die Predigt nicht neu war in der Reformationszeit (M. Luther nennt sie öfter Postillen). Doch die Predigten der Reformation sind etwas Neues: Sie sind die Erklärung und Aktualisierung der Bibel für die jeweilige Gegenwart. H. Zwingli wirkte ganz ähnlich in Zürich: Er gründete eine Schule, wo die Bibel unterrichtet wurde (Prophezei), er leitete eine Bibelübersetzung (Zürcher Bibel) – und aktualisierte die Botschaft derselben. In Genf gründete J. Calvin auch eine Universität (1559), eine unglaubliche Menge von Predigten hat er hinterlassen – und er übersetzte die Bibel, sowohl ins Lateinische als auch ins Französische. Wahrscheinlich hatte er schon 1535 an der Bible d’Olivétan mitgewirkt.

Will man jemanden kennenlernen, so soll man nicht nur die positiven Seiten in Betracht ziehen (die mögen auch von anderen übernommen werden): die Mängel sind viel für sich sprechender! Was fehlte in der Reformation? Merkwürdigerweise vermissen wir die Dogmatik – merkwürdig, weil am Ende des 16., aber noch mehr im Laufe des 17. Jh. sehr viele protestantische Lehrbücher der Dogmatik erschienen! So sehr reichhaltige Literatur der Bekenntnisschriften entstand, so verblüffend fehlt die vorher reiche Tradition der Dogmatik. Es scheint, dass die Bekenntnisschriften sich als taugliches Mittel erwiesen, um die Gemeinden im Glauben zu erziehen, den Glauben einer kirchlichen Gemeinschaft zu bekennen, aber auch die Kirchenordnung zu bestimmen – deshalb gab es keinen Platz mehr für die Dogmatik. Es gibt jedoch auch einen inhaltlichen Grund für diese Lücke: Früher, vor allem in Werken der Scholastik, war die Dogmatik eine Art Korrelation zwischen menschlichem Denken und dem Glauben an den übermenschlichen Gott. M. Luther wünschte also die „spekulative Theologie“ in die Hölle, und schrieb keine Dogmatik. In seiner Zeit waren schon die Themen der

Dogmatik vorgegeben – und diese wurde nicht von der Bibel, sondern vom menschlichen Denken bestimmt. Was hat sich dann 1536 geändert, als J. Calvin die erste Dogmatik der Reformationszeit schrieb? Einerseits ist klar, dass Calvin dann eine große Anerkennung zukam; G. Farel hätte ihn wahrscheinlich nicht nach Genf berufen, wenn er das Werk nicht gelesen hätte. Es ist jedoch auffallend, dass Calvin in Basel isoliert blieb – wir wissen von ihm in dieser Zeit so gut wie gar nichts, was natürlich auch damit zusammenhängt, dass er seinen eigenen Namen nicht nennen konnte. Aber Basel war in dieser Zeit vollständig unter dem Einfluss Zwinglis: O. Myconius und J. Oecolompadius folgten der Zürcher, nicht der Wittenberger Reformation. Anerkennung (und auch Freundschaft) kam aus Straßburg, vor allem von M. Bucer, und von den dortigen Lutheranern. Wirklich großen Einfluss hatte jedoch die 1559 veröffentlichte Ausgabe der Institution, die natürlich mehr ist als eine erweiterte Ausgabe des ersten Buches. Kurz gesagt behielt Calvin die klassische Gliederung der Dogmatik, aber der „Unterricht im christlichen Glauben“ ist eher eine Anleitung zum Lesen der Bibel. Das Werk ist insofern anders als eine Bibelkunde, dass die Gliederung nicht der kanonischen Reihenfolge entspricht, und die thematische Ordnung formal der Dogmatik entspricht.

Bekanntlich meidet die Reformationszeit den Namen „Dogmatik“. Nebst der Institution erscheinen noch andere Namen: Medulla, Syntagma, usf., von denen wir einen hervorheben können: *Loci communes*. Dieser Name weist darauf hin, dass nach einer gewissen Zeit es die Reformatoren für wichtig hielten, die Lehren der Bibel zusammenzufassen, und aus diesem Grunde haben sie die Bibelstellen (*dicta probantia*) um einige Themen herum gesammelt und zusammen dargestellt. Um nur die wichtigsten Werke zu erwähnen: P. Melanchthon schrieb schon 1521 ein solches Buch, aber eine ähnliche Zusammenstellung des Ungarn István Szegedi Kis ist erst posthum, 1608, erschienen. Indem man sich für gewisse Themen interessierte, war natürlich menschliches Denken in diesen Büchern vertreten, doch der Inhalt war die Botschaft der Bibel: die Themen werden jeweils durch mehrere Bibelstellen erklärt. Und dadurch entstand ein exegetisches Prinzip: die Bibel erklärt sich selbst (*sui ipsius interpretes*). Man braucht nicht allzu lange zu wiederholen: Dadurch wurde die Grundlage für die protestantische Dogmatik gelegt, die auch für die spätere protestantische Bibelwissenschaft richtungweisend war. In unseren Tagen sehen wir, dass die katholische Bibelwissenschaft nach dem II. Vatikanischen Konzil kaum anders ist, dennoch bleibt die Wahrheit: ein guter protestantischer Kommentar unterlässt nie, alle einschlägigen Bibelstellen zu vergleichen und die eine auch durch den Sinn der anderen zu erklären.

Wenn man eine allgemeine Forschungsgeschichte des Alten und Neuen Testaments schreibt, dann kann man natürlich von den Errungenschaften der Aufklärung nicht absehen, denn moderne Bibelforschung erlangte ihre Blütezeit im Gefolge der Aufklärung. Wir müssen jedoch betonen, dass das Prinzip und die Methode der Forschung schon durch die Reformation gegeben und durch die

Aufklärung gar nicht beanstandet wurden: Sie sind auch heute in Kraft, nämlich als das Prinzip *sui ipsius interpretes* und als die Methode *loci communes*. Nur einige Beispiele sollen nun erwähnt werden! 1805 schrieb der Basler Professor W. M. L. de Wette seine berühmte „Dissertatio critica“ – nach meinem Dafürhalten das erste Werk der kritischen Bibelforschung, das nach wie vor gültige Ergebnisse erzielte. Er verglich Dtn 12–26 mit den Kapiteln 22–23 in 2Kön und erklärte ihre Zusammengehörigkeit: das Gesetzesbuch, das König Joschija im Tempel aufgefunden hat, war (zumindest im Kern) das deuteronomische Gesetz. Warum? Aus den Argumenten erwähne ich nur, dass beide Texte die Zentralisation des Kultes als Charakteristikum haben, also das Prinzip, dass Opfer nur und ausschließlich in Jerusalem dargebracht werden können. – Ist aber das reformierte Basel anders als das lutherische Straßburg? Methodisch wohl kaum! Grob ein halbes Jahrhundert später kamen E. Reuß und sein Schüler, K.-H. Graf, zu dem damals verblüffenden (aber seitdem als natürlich empfundenen) Ergebnis, dass die sog. „Grundschrift“ des Pentateuch, die heute Priesterschrift genannt wird, gar nicht uralte sein kann, sondern die jüngste Quelle der Thora darstellt. Wie kam dieses Ergebnis zustande? Ganz einfach als Folge eines Vergleiches: die beiden Gelehrten verglichen die kultischen Gesetze des Pentateuch mit den prophetischen Büchern (wobei das Buch Ezechiel eine Schlüsselrolle hatte), und es wurde eindeutig herausgestellt, was die historische Reihenfolge sein konnte! Nachdrücklich möchte ich betonen, dass die erwähnten Forschungen nach der Aufklärung gemacht wurden – und beide Ergebnisse wurden mit Hilfe der reformatorischen Methode und des reformatorischen Prinzips erzielt!

Im Hinblick auf das Neue Testament können wir die Kontinuität von Prinzip und Methode besser sehen, denn die Evangelium-Harmonien gab es schon in der Reformationszeit. Der Vergleich der einschlägigen Bibelstellen liegt bei den Evangelien auf der Hand, denn ähnliches Material gibt es in ihnen reichlich! Unter Einfluss der Aufklärung (und wenn ich recht sehe, in der Antwort auf D.-F. Strauß) wurde die Zwei-Quellentheorie entwickelt, wo nicht nur parallele Stellen erarbeitet wurden, sondern auch auf den „kontextuellen Parallelismus“ geachtet wurde. Dieser letztere ist wichtig, denn er verbindet die Synoptiker und unterscheidet diese vom Johannesevangelium – und darauf kann ein Vergleich des Johannesevangeliums mit den johanneischen Briefen, bzw. der Apokalypse folgen. Die Reihe könnte lange fortgesetzt werden, denn die paulinischen Briefe können mit einschlägigen Texten der Apostelgeschichte verglichen werden, und der Vergleich kann zu einer Präzisierung der Missionsreisen des Paulus, sowie einer Neubewertung der paulinischen Theologie führen.

Es ist also leicht ersichtlich, dass diese beiden Gedanken, das Prinzip des *sui ipsius interpretes*, sowie die Methode der *loci communes*, auch heute leben und in der Bibelwissenschaft fruchtbar sind. Zwei Erschütterungen in der Forschung möchte ich noch erwähnen: Ich glaube, beide sind heute geregelt und abgeschlossen. Die eine ist die Erscheinung vieler Dokumente des Altertums, die in

Folge von Ausgrabungen ans Tagelicht gefördert wurden. Es gab Forscher, die gesagt haben, dass die Bibel nicht mit der Bibel, sondern mit den Dokumenten des Altertums verglichen werden muss. Wie gesagt, diese Frage ist heute schon beantwortet: Wir untersuchen die Texte des Altertums, damit wir die Formen und Gattungen des Alten Orients oder der Antike besser verstehen. Gewiss hat das wichtige Konsequenzen für das Verstehen biblischer Texte – aber nur in indirekter Weise. Die zweite Erschütterung kam von einer anderen Seite, aus konservativen, wenn ich sagen darf, aus fundamentalistischen Kreisen. Ist es erlaubt, biblische Texte zu zerschneiden, ist das kein Angriff auf den kanonischen Text? Wenn ich recht sehe, so ist hier das Problem etwas verschleiert: Nicht so sehr das Trennen, eher das Verbinden machte große Sorgen, indem die in der kanonischen Reihenfolge nicht zusammengehörenden Texte nun zusammen untersucht wurden und das

Erbrachte anstelle des althergebrachten Sinnes einen neuen Sinn bekam, der vielleicht provozierend und manchmal Angst erregend war. Die Antwort ist jedoch ein klares Ja, „denn unser Herr Christus, der für ewig bleibt, nannte sich Wahrheit, nicht Gewohnheit“ (*quia Dominus noster Christus, qui manet in aeternum, veritam se, non consuetudinem cognominavit*¹ – Tertullian). Die heutige Frage ist, ob wir auf der Suche nach der Wahrheit unsere Gewohnheiten beiseite schieben und neue Erkenntnisse annehmen können, die Bibel mit dem Prinzip *sui ipsius interpretes* und der Methode *loci communes* erforschen – und wie einst die Reformatoren unser Leben im Lichte der neuen Einsichten verändern wollen.

István Karasszon

¹ „Denn unser Herr, Christus (der für ewig bleibt) nannte sich Wahrheit und nicht Gewohnheit

REFORMÁCIÓ

Főszerkesztői elismerések, tájékoztatások!

A szerkesztőbizottság és a magam nevében köszönetet mondok ez ünnepi, tematikus szám szerzőinek. Illesse hála és elismerés azokat, akik a fölkérést elfogadták és tudományos igénnyel teljesítették. Külön köszönetet mondok Karasszon Istvánnak, Fekete Csabának, és Kodácsy Tamásnak, akik dolgozataik idegennyelvű fordítását is egészben vagy részben teljesítették.

Hasonló hálával és elismeréssel mondok köszönetet a fordítóknak, Szentpétery Péternek és Szentpétery Mariennek, akik mindent megtettek annak érdekében, hogy az értékes dolgozatok megismerésének nyelvi akadályait csökkentsék. Köszönetet mondok az angol anyanyelvi lektornak, Lincoln Andrásnak, és a német anyanyelvi lektornak, Sebastian Bestnek.

Köszönetet mondok nem kisebb hálával Kádár Zsoltnak, periodikánk szerkesztőbizottsága elnökének, aki az írásokat summázta, és – néhány kivételtől eltekintve – ez a tömörített szöveg jelent meg németül. Ennek megfelelően a dolgozatok magyar és angol nyelvű megjelenése alatt a szerzők nevei olvashatóak, a német tömörített szöveg alatt pedig nincs szerző megnevezve. E helyen nevezem meg tehát köszönettel Kádár Zsoltot, aki a német szövegek magyar változatának nagyrészt elkészítette.

Ezúton mondok köszönetet az Egyházak Világtanácsa Kommunikációs Osztályának, valamint a németországi CATHOLICA Magazinnak – Aschendorff Verlag GmbH & Co KG – azért a gesztusért, hogy hozzájárultak az EVT főtítkára heidelbergi ünnepnyitó beszédének lefordításához, valamint az angol és a német nyelvű változatok közléséhez.

A köszönettel illetettek sorából nem maradhat ki az olvasószervező Jakab László Tibor sem, a tördelőszervező Berecz Lászlóval együtt. E tematikus, többnyelvű lapszám nekik is bizonyára nagy kihívást jelentett, amelyet példásan oldottak meg.

És nem utolsó sorban mondok köszönetet a laptulajdonos Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsának a vállalt többletkiadásért, valamint a Tiszántúli Református Egyházkerületnek, továbbá a Reformációi Emlékbizottság-nak e minősített lapszám megjelenéséhez nyújtott anyagi támogatásokért.

Az ünnepi szám, bár igyekezett tartani a lap mindenkorai struktúráját, jellegénél fogva bizonyos formális eltéréseket mutat. Eltekintettünk az absztraktoktól, valamint a lektori ajánlástól. Ez utóbbit azért tehetjük meg, mert a tanulmányi rovat előadásai egy konferencia anyagául is szolgáltak, ahol – a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsának székházában, 2017. május 4-én – a tudós és értő hallgatóság elismerő jelenléte – véleményem szerint – a formális lektori ajánlásokat kiváltotta.

Hálás örömmel indítjuk útjára e lapot, nem titkolva büszkeségünket annak okán, hogy háromnyelvű, tematikus lapszámra a Theologiai Szemle 92 éves történetében még nem volt példa. Ez a tény számunkra csak tetézi korunknak azt a kiváltságát, hogy a 16. századi Reformáció félévezredes évfordulójának esztendejét megérhettük.

A szerkesztőbizottság nevében kívánom a mindenható Isten megújító kegyelmét minden kedves olvasónknak.

Bóna Zoltán

SOLI DEO GLORIA

A Reformáció jelentősége rendszeres teológiai szempontból

Mindkét fogalom, a reformációé és a rendszeres teológiáé is átfogó. A meghatározás és megközelítés sokféle lehetőségét kínálja mindkettő. Összekapcsolásuk pedig szembesít a reformáció és a rendszeres teológia egész problematikájával. A témát körüljárhatjuk úgy, hogy kimutatjuk a reformáció hatását a mai rendszeres teológiában. A tárgyalásnak e módjával azt bizonyíthatnánk, hogy a rendszeres teológia nálunk a reformáció hűségese letéteményese. Eljárhatunk azonban úgy is, hogy számon kérjük a reformáció értékeit a rendszeres teológián. A reformáció nevében eljáró rendszeres teológus azonban így is – bár az általa művelt rendszeres teológiának kritikusává lesz – közvetett módon a reformáció igazságát vallja. A fogalmak összetettsége és a feladat többrétűsége óhatatlanul az egyéni, azaz szubjektív megoldás felé terel.

Az ötszáz évvel ezelőtt kibontakozott reformáció jelentőségét a kultúra emberei a nyelvre és általában a művelődésre gyakorolt hatásával ecsetelik. A politika emberei a reformációnak a társadalmi életet formáló indításait vázolják fel. Az egyház emberei pedig – talán annak érzékeltetésére, hogy komolyan veszik a kultúrát és a társadalmat, vagy azért, mert úgy gondolják, hogy csak ezt értik meg az emberek – sokszor átveszik és maguk is egyre ezeket a nézőpontokat visszahangozzák. Egyáltalán nem mellékes körülmény azonban, hogy a reformáció kezdetét Luther 95 tételéhez kell kapcsolnunk, vagyis ahhoz az irathoz, amely nem kulturális, társadalmi vagy politikai programot hirdetett, hanem teológiai vitát kezdeményezett, és pedig a bűcsű kérdéséről. Kézenfekvő, mégsem kielégítő a világra szóló hatást azzal magyarázni, hogy a 16. század emberét jobban érdekelték az üdvözülés teológiai kérdései, mint korunk szekularizált emberét.

Az izzó viták magyarázatául a Biblia előtérbe helyezésére szoktak hivatkozni. Ez csak akkor hiteles érv, ha figyelembe vesszük, hogy az írni-olvasni tudás 16. századi általános szintjéhez képest meglehetősen ismertek voltak a bibliai szövegek, amelyeket a tömegek nem olvastak ugyan, de felolvasták nekik. A bibliai történetek pedig, amelyeket nemcsak bibliai kódexekbe írtak és rajzoltak bele, hanem oltárookra festettek és kőbe faragtak, így a hivatalos egyházi tanításon túl a mindennapi beszédnek is témái, adott esetben hivatkozási pontjai is lehettek – talán nem is kevésbé, mint a ma Európájában, amelyet nem az analfabetizmus jellemez. A reformátoroknak pedig a mégoly éles hitvitákban sem azt kellett bizonygatniuk, hogy a Szentírás döntő mértéke az igaz keresztyén hitnek, mert ezt az alapelvet az ellenfelek is elismerték, de legalábbis nem vetették el. A nézetek abban különböztek, hogy a mértéknek tekintett Szentírást hogyan kell értelmezni. A reformáció nagyjai – Luther, Melanchthon, Zwingli, Kálvin – bár vitáztak a bibliaértelmezés hagyományával, de nem vetették el a teljes hagyományt,

hiszen mindannyian visszanyúltak az egyház ezeréves hagyományára és annak egyik vonulatával érveltek a másik ellen. Bár mindegyikük a maga sajátos élettörténete és tanulmányai nyomán jutott el erre, mégsem önkényesen jártak el, hanem az isteni ígének azt az igazságát szándékozták közzé tenni és védelmezni, amely korábban sem volt teljesen ismeretlen. Anélkül, hogy ez lett volna feltett szándékuk, az egyház bibliaértelmezési monopóliumával kerültek szembe, és ezt csak azért tették, hogy az egyház ne szűnjék meg az lenni, ami addig is volt: Jézus Krisztus egyháza.

A bibliafordításokkal és kinyomtatásukkal, a fordításokhoz írt előszókkal, a leendő lelkészeknek és az egyszerű népek szánt biblia-magyarázatokkal nem saját nézeteikhez igyekeztek széles tömegbázist gyűjteni. Inkább magát a mértékadó ígét és annak helyes értelmezését vitték oda a tömegekhez, hogy azok azt megismerjék, higgyék és hogy a hit igazságáról folyó diskurzusban az egyes ember ne legyen mások véleményének kiszolgáltatva.

Az eltelt ötszáz év során az is világossá vált, hogy az olykor már kiüresedett jelszóként hangoztatott Szentírás-alapelv semmiképpen sem kazuisztikusan, mechanikusan vagy formálisan alkalmazható abszolút mérték, hanem a rendszeres teológiát a bibliai tudományokkal együtt folyamatosan az értelmezés feladata elé állítja. A bibliai alapoknak való megfelelés ezért olyan alapkövetelménye a rendszeres teológiának ma is, amelyben nem lehet engedmény, és amely alól nem adható felmentés.

A Szentíráshoz viszonyulása is érzékelteti, hogy a reformáció nem aprólékos részletekben követelte az egyházi tanítás újragondolását, hanem alapvető dolgokban. Nem azért ruházták fel a Bibliát tekintéllyel, hogy a hatalmával visszaélő egyházzal harcba szálljanak. A Szentírás ugyanis a felséges Istennek az ígét jelentette számukra, amellyel – így élték meg – maga Isten szólította meg, hívta el és ragadta meg őket; az az Isten, aki szól, szólít és szavával teremti és formálja a világot. A reformációban – a skolasztika korszaka után – a teológus nem kívülálló, mintegy független szakértője tárgyának, aki elméletileg, részrehajlás nélkül foglalkozik a túlvilág, a metafizika, az isteni dolgok vagy a Szentírás kérdéseivel, hanem olyan ember, akit mélységesen megérintett Isten szava és cselekvése ebben a világban.

A következményeit mindennek lakonikus tömörséggel foglalta össze Melanchthon, amikor azt írta, hogy az istenség titkait imádjuk, és ez fontosabb, mint hogy kutakodjunk utánuk.¹ Kálvin is arról írt, hogy Isten a maga bölcsességét imádatnak akarta, nem pedig megértettni.² Egyszerűen, mégis egyértelműen írta le ezt Luther: „Ő az Isten, akinek akarata semmiféle indoklásra vagy igazolásra nem szorul, semmilyen szabálynak vagy mércének nem vethető alá, mivel nincsen semmi vele egyenrangú és

fölötte való. Minden dolognak ő, az Isten a mértéke! Ha akaratát bármilyen rendszer, szokás, indok vagy érdek határozná meg, úgy az már nem lehetne Isten akarat. Hiszen amit Isten akar, nem azért helyes, mert így kellett akarnia, hanem éppen megfordítva: azért helyes, mivel ő így akarta. A teremtmény akaratának lehet törvényt és indoklást előírni, de nem a Teremtő akaratának! Kivéve, ha Istent egy másik teremtmény akarat alá helyeznénk.”³

Ha mindennek a rendszeres teológiára ható következményeit vesszük számba, akkor fel kell tennünk a kérdést, hogy vajon a mai rendszeres teológia nem túlságosan foglya-e annak a törekvésnek, hogy csak művelje teológiai tájékozottságát demonstrálja és megfelelni igyekezzék a tudományosság elvárásainak. A 16. század vallásos világától eltérően a mai szekularizált világban persze sokkal súlyosabban nehezedik ránk a hit védelmének feladata. Szükség van olyan rendszeres teológusokra, akik megfelelő szinten képesek védelmezni és képviselni a hitet a kor gondolkodóival zajló párbeszédben. És olyanokra is, akik az átlagos hívők számára nyújtanak gondolat- és segítségét. Az akadémiai teológia és a gyülekezeti teológia távolságát, olykor a másikkal szemben tanúsított értetlenségét vagy éppen viszolygását látva, kíváncsi lenne, hogy a teológiának ez a két szintje ne álljon távol egymástól, hanem a kettő egymást segítse, kiegészítse, korrigálja és megbecsülje.

Nem véletlen, hogy már a reformáció hajnalán előtérbe került az emberi akarat szabadságának kérdése. A dolog lényegét Melancthon már 1521-ben példásan összefoglalta.⁴ Erasmus iratára válaszolva 1525-ben Luther ezt nevezte a teológia alapkérdésének. Kálvin pedig azt tekintette elsődleges feladatának, hogy védelmezze Isten dicsőségének sértetlenségét.⁵ Lutherral együtt állítjuk, „hogy a szabad akarat egyedül Istené, mely senkit sem illet, egyedül őt, az isteni Fenséget”.⁶

Mivel kizárólag Istenen múlik Isten és ember viszonya – az embernek nincs tehát hatalmában, hogy e viszonyra nézve kezdeményezzen, befolyásoljon és saját magából kiindulva együttműködjön – az ember megigazulásáról szóló tanítás, vagyis az a kérdés, hogy mitől függ Isten és ember viszonyának helyreállása, a reformátori teológia és egyház számára középponti téma. Így volt ezzel a reformáció mindkét nagy alakja. Kálvin a keresztyén hit rendszerének összefoglalásával lenyűgöző méretű református katedrális alkotott. Luther – bár hozzálátott, hogy összefoglalja a megigazulásról szóló tanítást – részben csak töredékeket hagyott hátra, részben pedig minden művében ezt a kérdést tárgyalja. Ezek a töredékek később Rapszódia címen jelentek meg, amit lehet úgy is érteni, hogy erről nem annyira értekezni, inkább énekelni és szárnyalóan beszélni kell. A maga módján mindkét nagy reformátor a teológiai kifejezés – nemcsak intellektuális, hanem egzisztenciális – nehézségére és összetettségére utalt. Amit a reformáció általuk hátrahagyott, az kristálytiszta felismerése Isten és az evangélium lényegének, az ember valóságos helyzetének, amelyen az utókor nem léphet túl. Az elvárás azonban nem az, hogy őket csak ismételtessük vagy egyszerűen ismertessük, hanem az, hogy a jelenben elvégezzük azt, amit ők megtettek a

maguk korára nézve. A reformátorok ugyanis kortársaik nyelvén és gondolkodásuk keretei között fejtették ki az evangéliumot. Amit mondtak, nem csak a teológusok számára volt érdekes és érthető. Nemcsak a beavatott és vájt fülű szakértőket szólították meg, hanem a társadalom széles rétegeit. Nem kommunikációs trükköt alkalmaztak, hanem mivel maguk is átélték azt, amit átgondoltak, ezért tudtak arról közérthetően és széles tömegek számára érvényesen beszélni. A reformáció nem azt jelentette, hogy hallgatóikat visszavezetik a múltba, hanem azt, hogy az evangéliumot a jelen világot megszólító és formáló igazságként szólaltatták meg. Annak a teológiának, amely rendszeres formában adja elő a hit igazságát, ma sem volna szabad szakmai terminológiájának és szakmai vitáinak biztonsággal kecsegtető elefántcsonttoronyba zárkóznia.

Az a téma, amely leginkább megfogta a kortársakat, és az a fogalom, amellyel a legtalálékosabban adhatjuk vissza a reformáció középponti teológiai üzenetét a megigazulás Krisztusért, kegyelemből, hit által. A széles közönség számára ez önmagában nem érthető, ezért kiváltképpen való feladata a rendszeres teológiának és a keresztyén igehirdetésnek, hogy erről nemcsak helyesen, hanem közérthetően is beszéljen. Olyan aktuális kérdések kapcsán, amelyekre válaszok nem adhatók pusztán bizonyos bibliai helyekre hivatkozással, mint amilyenekkel például az emberi jogok vagy a bioetika kapcsán szembesülünk, protestánsok sokszor kézenfekvő kiindulásnak tartják, hogy a megigazulásra, mint alapelve hivatkozzanak. A hiteles rendszeres teológia ügyel arra, hogy ez a hivatkozás még szekuláris környezetben se a bűnbánat követelménye és a hit ajándéka nélkül legyen jelen. A teológiát ugyanis mindkét szélsőség fenyegeti: Az egyik a teológiai tartalom szekularizálása, amikor elhagyjuk belőle a kétkedő ember számára nem érthető vagy keletlen elemeket. A másik az elspiritualizálás, amikor a teológia nem találja fontosnak, hogy kapcsolódjék a mához.

A felekezeti dialógusokban, amelyek a reformáció kora óta kisebb vagy nagyobb szünetekkel folytak, ma egyre inkább erősödik az a meggyőződés, hogy sokkal több dologban van egyetértés, mint nézetkülönbség. A 16. századi társadalmi és politikai helyzetben ezek a különbségek a szakadáshoz vezettek. Ma, amikor jobban hangsúlyozzuk a meglévő egyetértést, teológiailag is jobban fel kellene mérnünk, hogy ez mit jelent a felekezetek egymáshoz való viszonyára nézve. Mennyiben vagyunk foglyai a kezdeti időszak által diktált tradíciónak és mennyiben ad szabadságot ez a tradíció, hogy újat kezdjünk, miközben ragaszkodunk az egyedül Krisztus, egyedül kegyelemből, egyedül hit által, egyedül a Szentírás alapelveihez. Beható tanulmányozást és párbeszédet igényelne annak megvizsgálása, hogy a meglévő különbségek tekinthetők-e és mennyiben tekinthetők olyan teológiai irányzatoknak, amelyek minden felekezeten belül léteznek.

Szembesülve a világi és a lelki hatalom kérdésével, ami a keresztyén egyházat az újszövetségi időkől kezdve mindig is foglalkoztatta és kísértette, a reformáció

teológusai azon voltak, hogy a két hatalom egymással ne keveredjék, hanem mindkettő a maga hivatását teljesítse, a földi hatalom szolgálja az emberek ideig való javát, a lelki pedig az evangélium hirdetésével fáradozzék az emberi életek megújulásán. A rendszeres teológiának feladata, hogy éber lelkiismerettel Isten ígérére figyelve őrizze azt, amiben a reformáció példát adott, és óvjon attól, amit már akkor is el kellett volna a keresztyénségnek kerülnie.

Reuss András

JEGYZETEK

- ¹ Melanchthon: *Loci communes*, 1521. Friedrich Schad ford., München 1931, 6. o.
- ² Kálvin: *A keresztyén vallás rendszere*, Czeglédi Sándor és Rábold Gusztáv fordítása, Pápa 1910, 2: 204.
- ³ Luther: *A szolgálai akarat*, 1525; ford. Jakabné Csizmazia Eszter, Weltler Ödön, Weltler Sándor; 2006, 157–158. WA 18: 712.
- ⁴ *A Loci communes* első kiadásában, 1521.
- ⁵ Az *Institúció* előszavában.
- ⁶ Luther: *A szolgálai akarat*, 1525; ford. Jakabné Csizmazia Eszter, Weltler Ödön, Weltler Sándor; 2006, 58. WA 18: 636.

The Importance of the Reformation for Systematic Theology

Both expressions, Reformation and systematic theology, are comprehensive. Both offer diversity in definitions and approaches. Their connection confronts us with the whole problem circle of the Reformation and systematic theology. One can approach the issue by demonstrating the impact of the Reformation on contemporary systematic theology. By this way of discussion, we could prove that systematic theology is a faithful mandatory of the Reformation in our churches. We could also proceed, however, by calling upon systematic theology to account for the values of the Reformation. But, the systematic theologian proceeding on behalf of the Reformation this way – although he becomes a critic of systematic theology studied by himself – confesses the truth of the Reformation in an indirect way. The complexity of concepts/expressions and the involved task inevitably tend to an individual, i.e. subjective solution.

The importance of the Reformation, beginning five hundred years ago, is described by representatives of culture through its impact on language and development of erudition in general. Representatives of politics outline the impetus of the Reformation to shape the life of the society. Representatives of the church – perhaps in an attempt to make clear that they take culture and society seriously (or just because they think that people only understand these aspects) – emphasize these points more and more and echo them. However, it is by far not an item of secondary importance that the beginning of the Reformation should be connected to Luther's 95 theses, that is, to that paper which did not proclaim a cultural, social, or political programme, but initiated a theological debate, namely on the question of indulgence. It is evident, but not satisfactory to explain this worldwide impact by the fact that the man of the 16th century was more interested in the theological questions of salvation than the secularized man of our time.

It is often referred to the highlighting the Bible as the explanation of the fervent debates. This argument is only credible if we take into consideration that, as compared to the general level of literacy in the 16th century, biblical texts were relatively well known (although they were not read by the masses themselves but they were read out for them). Biblical stories, which were not only written

and drawn in biblical codices, but painted on altars and carved into stones, could be, beyond official church teaching, topics of everyday conversation, or even points of reference – maybe not less than in the Europe of today, which is not characterized by illiteracy. The reformers, even in rather sharp discussions, did not need to claim that the Holy Scripture was the decisive norm of true Christian faith because this basic principle was recognized, or at least not rejected, by their opponents. The views were different in the question of how to interpret the Holy Scripture regarded as measure. The great ones of the Reformation – Luther, Melanchthon, Zwingli, Calvin – although disputed the tradition of Bible interpretation, did not fully reject the whole tradition, since they all went back to the one-and-a-half-millennium-old tradition of the church and argued its one tendency against the other one. Although all of the reformers came to that through their special history of life and studies, they did not proceed arbitrarily, but intended to proclaim and defend the truth of the divine Word, which had not been quite unknown before them either. Without any firm intention, they happened to clash with the church monopoly of Bible interpretation and they only did so to prevent the church from ceasing to be what she had been until then: the church of Jesus Christ.

With Bible translations and their printing, forewords for the translations, and Bible commentaries for future pastors and ordinary people, the reformers did not strive to establish a mass base for their views. Rather, they took the normative Word and its right interpretation to the masses so that they could learn about it and believe in it, so that in discussions about the truth of the faith the individual should not be defenceless to the opinions of others.

During the past five hundred years, it became clear, too, that the basic Scripture-principle – sounding sometimes as an emptied slogan – is by no means a casuistically, mechanically, or formally applicable absolute norm, but it is continually posing systematic theology and biblical sciences before the task of interpretation. Therefore, conformity to the biblical foundation is a basic demand of systematic theology even today, which cannot be the subject of concession or exemption.

It is made clear with its relationship to the Scripture that the Reformation did not demand the rethinking of church doctrine in overly particular details, but in basic matters. They did not authorize the Bible just in order to fight against the church misusing its power. The Scripture meant that the word of God's Majesty by which – in their experience – God himself spoke to them, called and grasped them, the God who speaks, calls, creates and shapes the world by his Word. In the Reformation – after the era of Scholastics – the theologian is no longer an outsider, a quasi-independent expert on his subject who is theoretically, impartially engaged in the questions of afterlife, metaphysics, divine matters or the Scripture, but a man deeply touched by the Word and deeds of God in this world.

The consequences of all these were comprised with laconic simplicity by Melancthon: "We should adore the mysteries of divinity, not investigate them."¹ Calvin wrote, too, that God wanted us not to apprehend but adore his wisdom.² Luther formulated that simply but unequivocally: "He is God and for his will there is no cause or reason that can be laid down as a rule or measure for it, since there is nothing equal or superior to it, but it is itself the rule of all things. For if there were any rule or standard for it, either as cause or reason, it could no longer be the will of God. For it is not because he is or was obliged so to will that what he wills is right, but on the contrary, because he himself so wills, therefore what happens must be right. Cause and reason can be assigned for a creature's will, but not for the will of the Creator, unless you set up over him another creator."³

If we summarize all the consequences of that for systematic theology, we have to ask if contemporary systematic theology is not captivated too much by the effort that its present-day scholar wants to demonstrate his/her thorough theological knowledge and meet the expectations of scholarship in general. In contrast to the religious world of the 16th century, the task of defending faith weighs more heavily on us in today's secularized world. There is a great need for systematic theologians who are able to represent and defend Christian faith in dialogue with the thinkers of the present era. And, there is also need for those who provide assistance in ideas for the general believer. Seeing the distance between academic and pastoral theology, sometimes their lack of comprehension or sheer aversion, it would be most desirable that these two levels of theology should not be far away from each other any more but they should help, complete, correct and respect each other.

It is not by chance that at the dawn of the Reformation the freedom of human will came into the foreground. The essence of the matter was compiled by Melancthon in an exemplary way.⁴ Answering Erasmus' arguments in 1525, Luther called this the basic question of theology. Calvin regarded the defence of the integrity of God's glory as his prior task.⁵ We can state with Luther: "Theologians therefore ought to have avoided this term when they wished to speak of human ability, leaving it to be applied to God alone."⁶

Since the relationship between God and man depends exclusively on God – consequently man is not entitled to initiate, influence, or cooperate starting with himself – the doctrine on the justification of man, namely the question of what the restoration of the relationship between God and man depends on, became a central issue for reformatory theology and church. This is true for both of the great ones of the Reformation. Calvin constructed a fascinating Reformed cathedral by his Institution. Luther – although was ready to summarize the doctrine of justification – on one hand he left only fragments on it, on the other he discusses this problem in all his works. These fragments were later published under the title "Rhapsody" which can be understood in such a way that one should not so much discuss it in a form of a treatise but rather sing and speak about it in lofty terms. Both great reformers point to the – not only intellectual but also existential – difficulty and complexity of this theological expression in their own way. What the Reformation left over by them is the crystal-clear recognition of the essence of God and the Gospel, of the real situation of man – it cannot be exceeded by the succeeding generations. But we are not only expected to repeat and make them known, rather to do in our time what they did for theirs. Namely, the reformers explained the gospel in the language of their contemporaries and under the framework of their world of thoughts. What they said was not only interesting and comprehensible for theologians. They did not only speak to the initiated experts who possessed a quick ear, but the wide layers of society as well. They did not apply any communication tricks, but since they had experienced what they thought, they could speak clearly and validly about it to wide masses. Reformation did not mean to lead the listeners back to the past, but to make the gospel speak as truth calling upon and shaping the present world. The theology, which presents the truth of faith in systematic form today, should not close itself into the ivory tower of its professional terminology and discussions deluding itself with safety.

The issue that grasped contemporaries most, and the concept by which the central theological message of the Reformation can be rendered in the most appropriate way, is justification for Christ, by faith through grace. It is not understandable in itself for the great public, therefore, it is an eminent task of systematic theology and Christian proclamation to speak about it – not only appropriately, but intelligibly. When we are confronted with modern questions, which cannot be answered simply by quoting certain biblical passages, e. g. those of bioethics or human rights, Protestants often see justification by faith as a basic principle, as an obvious starting point to refer to. Credible systematic theology takes care that this reference should not be present without the call for repentance and the gift of faith even in a secular environment. For theology is threatened by two extremes: the one is the secularisation of the theological content when elements, which are not understandable or are inconvenient for the doubting man, are omitted.

The other is over-spiritualization which occurs when theology does not find it important to be connected to the present.

In inter-confessional dialogues, which have been pursued with shorter or longer pauses since the Reformation, there is a strengthening conviction that there is more agreement than divergence of opinions in most things. These divergences led to schisms in the socio-political situation of the 16th century. Today, when existing agreements are more emphasized, we should weigh more, theologically too, what that means for the relationship of confessions to each other. How much are we captivated into the tradition dictated by the initial era? And, to what extent does this tradition give freedom to begin with something new while insisting on the basic principles of *solus Christus*, *sola gratia*, *sola fide*, *sola Scriptura*? It would demand an intensified study and dialogue to examine if the existing differences can be and how much they can be regarded as theological trends existing in all confessions.

Confronted with the question of secular and spiritual power, which had occupied and tempted the Christian church since the New Testament era, theologians of the Reformation strove to prevent the two powers from

mixing, but inspired both of them to perform their duties. Earthly power should serve the temporary welfare of people; the spiritual one should use every effort for the renewal of human life by preaching the gospel. It is the task of systematic theology to keep close watch on God's word with vigilant conscience guarding all in which the Reformation gave an example and protect from all what Christianity should have avoided even at that time.

András Reuss

NOTES

- ¹ Philip Melancthon: *Commonplaces, Loci Communes*. Translated with introduction and Notes by Christian Preus, Concordia Publishing house, St. Louis, 2014. 23.
- ² The Institutes of the Christian Religion by John Calvin. Translated by Beveridge, Henry. Christian Classic Ethereal Library, Grand Rapids, MI 3.21.1 (566.) [www.ntslibrary.com/PDFBooks/Calvin Institutes of Christian Religion.pdf](http://www.ntslibrary.com/PDFBooks/Calvin%20Institutes%20of%20Christian%20Religion.pdf) (downloaded 12.07.2017)
- ³ Martin Luther: The Servant Will. LW 33:181, translated by Philip S. Watson et Benjamin Drewery. WA 18:712.
- ⁴ Melancthon: *op. cit.* 26–36.
- ⁵ Calvin: Institutes (s. note 2) "But as nothing is to be presumed of ourselves, so all things are to be presumed of God." (11.)
- ⁶ S. note 3, LW 33:68 WA 18:636.

Die Bedeutung der Reformation unter dem Aspekt der systematischen Theologie

András Reuss lutherischer emeritierter Professor weist in seinem Aufsatz mit dem obigen Titel darauf hin, dass das Thema wegen der komplexen Begriffe sowohl der Reformation als auch der systematischen Theologie auf vielerlei Weise zugänglich ist.

Die Vertreter der Kultur betonen die Bedeutung der Reformation in der Kulturgeschichte. Die Politiker heben die gesellschaftliche Wirkung der Reformation hervor, die Menschen der Kirche betrachten beide als wichtig, ungeachtet dessen, dass Luther kein kulturelles, politisches oder soziales Programm verkündete. Es ist eindeutig, dass Luther mit seinen 95 Thesen eine theologische Diskussion initiierte. In der Zeit der Reformation, gab es die Möglichkeit zur Kenntnis von Bibeltexten durch Vorlesungen und Bilder, obwohl Lesen und Schreiben für breite Volksschichten nicht üblich war. In Luthers Zeit ging es also bei der theologischen Diskussion nicht vor allem darum, inwieweit die Heilige Schrift das Fundament des christlichen Glaubens ist, denn das haben auch die Gegner anerkannt. Die Geister schieden sich daran, wie die als Norm betrachtete Heilige Schrift verstanden werden sollte. Die Reformatoren, neben Luther auch Melancthon, Zwingli und Calvin sind mit dem Bibelverständnismonopol der Kirche aneinandergeraten. Während sie ihre eigenen wissenschaftlichen Wege begingen, sind sie zur Erkenntnis gekommen, dass sie die

Wahrheit des Wortes Gottes verteidigen sollen, und die Kirche als die wahre Kirche Christi nicht aufhört.

Die systematische Theologie wurde in den vergangenen fünfhundert Jahren vom reformatorischen Schriftprinzip immer wieder vor die Aufgabe des Verständnisses gestellt. Die Entsprechung der biblischen Offenbarung ist mit anderen Disziplinen auch für die systematische Theologie eine Grundforderung. Die Reformation legte die Betonung des Nachdenkens bei der kirchlichen Lehre auf das Grundsätzliche. Die Reformatoren glaubten, dass sie von Gott selbst angesprochen worden waren. Derjenige Gott, der in der Heiligen Schrift spricht, redete sie an. Es ist derjenige, der die Welt mit seinem Wort geschaffen hat und gestaltet. Im Unterschied zu den Scholastikern waren die Reformatoren keine außenstehenden, unabhängigen Experten eines wissenschaftlichen Themas, sondern Menschen, die von Gottes Wort und Tat persönlich angerührt sind. Deshalb hat Melancthon in den *Loci Communes* geschrieben, dass man Gottes Geheimnisse besser anbeten als erforschen solle. Auch Luther bekennt, dass Gottes Wille keinerlei Begründung oder Rechtfertigung bedarf, weil es kein Gleichrangiges oder Höheres gibt. Es ist möglich, den Willen des Geschöpfes mit Gesetzen und Begründungspflicht zu regulieren, aber nicht den des Schöpfers.

Im Unterschied zur religiösen Welt des 16. Jahrhunderts belastet uns in unserer Zeit, die Aufgabe der Verteidigung

des Glaubens schwer. Im Dialog mit den Denkern der Zeit bedarf man Theologen, die imstande sind, die Wahrheit des Glaubens auf entsprechendem Niveau zu vertreten. Daneben ist es auch wichtig, dass auch Theologen zu Wort kommen, die für die durchschnittlichen Gläubigen Hilfe zum Nachdenken leisten können. Wegen des soeben Gesagten wäre es wünschenswert, dass die akademische und die Gemeindetheologie ihre gegenseitigen Unverständnisse oder sogar Abneigungen beiseite legen. Die beiden können durch gegenseitige Ergänzung, Korrektur und Wertschätzung den breitesten Erwartungen entgegenkommen.

Luther und seine Anhänger haben das Problem des freien Willens als eine Grundfrage der Theologie benannt. Calvin betrachtete es als seine primäre Aufgabe die Unversehrtheit der Ehre Gottes zu verteidigen. Nach Luther gehört der freie Wille allein Gott, der niemandem anders, als ihm, dem Höchsten zusteht.

Für die Kirche ist die Lehre über die Rechtfertigung des Menschen ein zentrales Thema. Die Frage ist, wovon die Wiederherstellung der Beziehung zwischen Mensch und Gott abhängt. Das Verhältnis von Mensch und Gott liegt ausschliesslich an Gott, eine Initiative in dieser Beziehung steht nicht in der Macht des Menschen. Luther spricht in fast allen seinen Werken über dieses Thema. Calvin hat ein mächtiges dogmatisches Werk geschaffen als Zusammenfassung des Systems des christlichen Glaubens. Luther und Calvin weisen gleichermassen darauf hin, dass die Frage der Rechtfertigung nicht bloß eine intellektuelle, sondern eine existentielle Frage ist, also eine komplexe und schwere Problematik. Was die Reformatoren ihren Zeitgenossen sagten, erreicht – unter den damaligen sprachlichen und gedanklichen Kontexten – nicht nur die Eingeweihten, sondern auch die breiten Schichten der damaligen Gesellschaft. Was sie verkündeten und lehrten, hatten auch sie erlebt, sie haben keinen „Trick“ ausgeübt, sie haben auch nicht manipulativ kommuniziert, sie waren vielmehr allgemeinverständlich. Sie wollten ihre Zuhörer nicht in die Vergangenheit zurückführen, sondern sie bemühten sich darum, das Evangelium auch für ihre Zeitgenossen sprechen zu lassen als Wahrheit, die auch ihre gegenwärtige Welt formt. Das ist eine Mahnung für die heutige Theologie. Jene Theologie, die die Wahrheiten des Glaubens in systematischer Form vorstellt, dürfte sich

auch heute nicht mit abstrakter Terminologie und uferlosen wissenschaftlichen Diskussionen belasten.

Die heutige Theologie, auch die systematische Theologie und die christliche Verkündigung, müssten allgemeinverständlich und richtig über die zentrale Botschaft der Reformation, die Rechtfertigung sprechen. Das Konzept der Rechtfertigung aus Gnade, durch den Glauben ist heute für die breite Öffentlichkeit nicht mehr verständlich. Die grandiose theologische Botschaft ist schwer fassbar. Aber im Blick auf die grossen Fragen, die unsere Welt heute beschäftigen, wie die der Erhaltung der Menschheit und die Lebbarkeit des Lebens auf Erden, halten es besonders die protestantischen Theologen für offensichtlich, auf die Rechtfertigungslehre zu fokussieren. Hier hat die glaubwürdige systematische Theologie eine wichtige Rolle, damit diese Bezugnahme im Kontext der Forderung der Buße und des Geschenkes des Glaubens erscheint. Ja, die Wissenschaft der Theologie wird immer wieder von Extremen bedroht. Das eine ist die Säkularisierung des theologischen Inhaltes, etwa wenn wegen des zweifelnden Menschen zahlreiche wichtige theologische Lehren und Elemente ausgelassen werden, das andere ist die übertriebene Spiritualisierung der Theologie, etwa wenn der Zusammenhang zwischen dem Wort und der gegenwärtigen Wirklichkeit nicht gesehen wird.

Die harten Glaubensstreitigkeiten des 16. Jahrhunderts haben zu Trennungen geführt. Heute wäre ein intensives Studium und Dialog nötig um zu prüfen, ob die Unterschiede unter den Konfessionen als theologische Richtungen betrachtet werden die innerhalb aller Konfessionen auffindbar sind.

Der Problembereich der weltlichen und der geistlichen Macht hat die christliche Kirche seit den neutestamentlichen Zeiten beschäftigt. Die Theologen der Reformation haben daran gearbeitet, dass die zwei nicht vermischt werden, sondern ihre Sendung erfüllen. Die irdische Macht soll sich mit dem diesseitigen Wohl der Menschen beschäftigen, die geistliche Macht soll die Erneuerung des Menschenlebens durch die Verkündigung des Evangeliums fördern. Es ist die Aufgabe der systematischen Theologie, mit Aufmerksamkeit auf Gottes Wort zu bewahren, worin die Reformation vorbildlich war, und davor zu behüten, was das Christentum auch in der damaligen Zeit hätte vermeiden müssen.

A Reformáció jelentősége társadalometikai szempontból

A 16. század elején elinduló reformációval a keresztyén egyháztörténelem legnagyobb fordulata következett be. Már az előreformátorok közül is többen az életüket áldozták hitújító felismeréseikért, végső megoldást azonban mégsem sikerült elérniük. Forradalmi változást hozott viszont *Luther Márton* fellépése, aki az egyház megreformálása céljából indította el korszakalkotó mozgalmát.

Lutherrel egy időben többen is felléptek hasonló szándékkal. Így a reformáció különböző ágai közül a két polgári irányzat – lutheri és kálvini – mellett az anabaptisták népi mozgalma figyelemre méltó, amelyet a reformáció radikális, vagy „népi irányzatának” is szoktak nevezni.

„*Népi reformáción azokat az irányokat értjük, amelyek a középkori ellenzéki mozgalmak hagyományait folytatták*

a reformáció érintésére. Ezek egyúttal a nép szabadságvágyának kifejezést adó jobbágy-plebejus mozgalmak. Népi jellegűek onnan nyerték ezek a mozgalmak, hogy a legelnyomottabb, és legkizsákmányoltabb rétegek tartoztak hozzá. Ők szenvedtek legtöbbször, a földesúri igában. Érthető, hogy ők küzdöttek leginkább a középkori feudális társadalmi rendigazságtalanságai ellen.”¹

A népi reformáció legfőbb képviselői az anabaptisták voltak. Az anabaptizmus árnyalt, sokrétű mozgalom. Egyetlen közös vonásuk a felnőtt hitvalló keresztség/bemérés gyakorlása. Tagjai nagyrészt az elnyomott néprétegek soraiból kerültek ki és ez meghatározta a mozgalom fejlődésének irányát.

Az anabaptisták sorai között voltak nagyon radikális csoportosulások, de ugyanakkor a pacifista, lelki irányzat képviselői is ott találhatók és ez utóbbi jellemző inkább rájuk.

Témánk szempontjából a „népi reformáció” radikálisabb vonala a figyelemreméltóbb, hisz az ő eszméik között találunk társadalmi, szociális követelést. „A reformációval való kapcsolatuk annyiban áll fenn, amennyiben a nép nyelvére lefordított Szentírást forgatták, és ez magában véve is szemnyitogatást jelentett a középkori szemlélettel szemben.”²

Münzer Tamás és a német parasztság kiszolgáltatott társadalmi helyzete

A népi reformáció egyik radikális képviselője Münzer Tamás volt. Tanulmányai elvégzése után római katolikus lelkész lett. Már ebben az időben is nagyon kritikusan kezelte az egyház a Bibliától eltérő dogmáit és szertartásait. Ezen túl kifogásolta az egyház mérhetetlen gazdagságát és közömbösségét az elnyomott paraszti rétegek jogfosztottsága, valamint elképesztő szegénysége iránt.

Pontos értesüléseink nincsenek arról, hogy hogyan csatlakozott a reformációhoz. Csupán annyit tudunk, hogy Luther ajánlásával ment Zwickauba 1520-ban. Itt került kapcsolatba egy szélsőséges nézeteket valló „rajongó” csoporttal,³ akik hamarosan összeütközésbe kerültek a zwickau városi tanáccsal. A tanács erőlyesen lépett fel ellenük, Münzerrel együtt el kellett hagyniuk a várost.

Münzer először Prágában, majd Alstedtben bukkant föl ismét. Itt az istentisztelet megreformálásával kezdte tevékenységét. Bevezette a német nyelvű misét még Luther előtt, liturgiai írásokat alkotott. Latin himnuszokat fordított német nyelvre, közösségi szabályzatokat tervezett nagy körültekintéssel, hangsúlyozta a szigorú fegyelem fontosságát.

Münzer helyzete Alstedtben akkor vált tarthatatlanná, amikor „Münzer a pöröllyel” címmel egy brosúrát adott ki, amelyben nemcsak az egyházat és papjait támadja, hanem a fennálló társadalmi rendszert, a fejedelmeket és az uralkodó osztályt is. Városról városra járva szenvedélyesen agitált, híveket gyűjtve eszméi számára. Igen szép számmal csatlakoztak hozzá a dél-németországi anabaptisták közül is. Végső céljuk a javak igazságos elosztása,

megelégedés a köztulajdonból a szükséglet szerint legkevesebbel. 1525. áprilisától Dél-Németország parasztjai és bányászai mindenfelé csatasorba álltak.

A végső összecsapásra Frankenhauseennél került sor, amely megpecsételte a tübingiai felkelés sorsát. Rövid időn belül 6.000 felkelőt mészároltak le. Nem kerülhetett el sorsát a többi felkelő sem. Irgalmatlanul kivégezték a többi parasztot is Frankenhassen egész férfi lakosságával együtt, tekintet nélkül arra, hogy részt vettek-e a felkelésben, vagy sem.

Münzer is elfogták és kegyetlen kínzásoknak vetették alá. Akaratát még a kínpad sem tudta megtörni. Semmit nem vont vissza tanaiból, sőt vallatói előtt kijelentette: helyesen cselekedett abban, hogy a fejedelmeket meg akarta büntetni.

A svájci pacifista anabaptisták biblikus mozgalma

A biblikus anabaptista mozgalom elindulását Svájc-ból kell eredeztetnünk, ami Zwingli reformációjával egy időben jött létre. A zürichi anabaptizmus más irányú, mint az előzőekben tárgyalt, a társadalmi igazságtalanságokat forradalmi úton ostromló münzeri vagy münsteri radikális irányzat.

A „svájci testvérek” az anabaptisták biblikus, vagy fundamentalista teológiai irányvonalát képezték. Társadalmi tendenciájuk pedig az erőszakmentesség, illetve a pacifizmus alapelvein állt. Ezért nem vettek részt a parasztháborúban sem és tartózkodtak mindenféle erőszakos lépéstől, így Münzer mozgalmától és követőitől is elhatárolták magukat.

Döntő bizonyítékul szolgál egy ebből az időből fennmaradt levél, amit a svájci anabaptisták vezetői, Grébel Konrád és Mantz Félix írt 1524. szeptember 5-én Münzer Tamásnak: „Komolyan fáradozz és buzgólkodj azon, hogy csak isteni békét hirdess, és vess el... minden emberi véleményt, szokást és törekvést... még a magadét is.”⁴

Leginkább a hatalomra (kard) és az erőszakos fellépésre törekvését utasítják el. Minden ilyesmitől a hívőknek tartózkodniuk kell. „Az evangéliumot és annak vallóit nem szabad karddal megvédelmezni, ahogyan te vélekeded. Az igazak juhok a farkasok között, áldozati bárányok, szorongatásban és szükségben ők nem használhatják az evilági kardot, háborúskodniuk nem szabad, mert az ölés tilos!”⁵

Hubmayer Balthazár anabaptista teológus nézetei

Hubmayer korábban római katolikus pap, teológiai doktor, közismert teológiai tanár, majd 1515-től a regensburgi székesegyház lelkésze volt, ahonnan 1521-ben a waldshuti (Ausztria-Svájc határán) egyházközség élére került. A lutheránus, zwingliánus reformáción át útja az anabaptizmushoz és végül a mártírkoronához vezetett.

Hubmayer az erőszak minden formáját elvetette. A javak közösségéről pedig így nyilatkozik: „én mindig és mindenhol úgy beszéltem a javak közösségéről, hogy

egyik ember legyen részvétel a másik iránt, táplálja az éhezöket, adjon inni a szomjazóknak, ruházza fel a mezíteleket, mert hiszen nem vagyunk javainknak urai, hanem csak sáfárai és kiosztói. Bizonyára senki sem mondja ennek alapján, hogy el kell venni a másiktól azt, ami az övé, és közössé kell tenni...”⁶

A kortár krónikás Sebastian Franck 1526-ban ezt írta róla: „Mindjárt a parasztlázongáskor és utána... új egyház támadt, melyet újra-keresztelőknek neveztek. Elöljáróik, név szerint Balthasar Hubmayer, Johannes Hut, Johannes Denk... nem hirdettek mást, mint szeretetet, hitet és keresztet, a sok szenvedésben békétűrőknek, alázatosoknak mutatkoztak...összetartoztak és úgy megsokasodtak, hogy felkelésüktől kezdett tartani a világ, ebben ártatlanoknak találtattak.”⁷

A világi és az egyházi hatóságok azonban nem találták ártatlannak őket, ezért kegyetlen üldözés indult meg ellenük Európa szerte. Sok ezer társával együtt Hubmayer is menekülni volt kénytelen. A morvaországi Nikolsburgban, ekkor már 2000 tagot számláló gyülekezet prédikátora lett.

Hubmayer helytelenítette a felsőbb hatalmasságokkal szembeni ellenállást. A felsőbbbségről a következőt mondta: „Ha a felsőbbség meg akarja büntetni a gonoszokat, az alattvalók kötelesek a felsőbbség mellé állni és segíteni neki abban, hogy a gonoszokat Isten akarata szerint leoldóssa! Ha azonban ez nem történik meg békésen, nagy károk és lázadás nélkül, akkor el kell tűnni.”⁸

A bécsi udvar ezek után sem vett tudomást Hubmayer békés szándékáról. Ezért Habsburg Ferdinánd elfogatta, majd 1528. március 10-én Bécsben máglyahalálra ítélte. Hamvait a Dunába szórták.⁹

A hutteriták és az apostoli vagyonszövetséget megvalósító gazdasági udvaraik

Hubmayer mártírhalála után még intenzívebben lángolt föl az anabaptisták üldözése. A mozgalom új vezetője 1529-től Hutter Jakab lett, akiről később a közösség a „hutterita” nevet kapta.

Hutter úgy gondolta, hogy ebben a kiszolgáltatott gazdasági és politikai szükséghelyzetben úgy tudja követőit leghatékonyabban megvédeni, ha az ősegyházi példát követve vagyonszövetséget vezet be és különböző szakmák köré csoportosulva „gazdasági szükség-udvarokat” hoz létre.

A hutteri közösség elsősorban gazdasági tömörülés volt. Legfontosabb követelmény az volt, hogy „aki a keresztelőkhez csatlakozott, annak le kellett mondani minden vagyonáról és át kellett adnia az előjáróknak.”¹⁰ Sokan jelentkeztek közéjük, leginkább szegény emberek, munkások, kézművesek, de még jómódú parasztok, nemesek közül is többen.

A hutteriták közössége nagy hangsúlyt fektetett a gyermekek nevelésére. Bibliái ismeretre, betűvetésre, technológiai ismeretekre oktatták őket. Náluk fordul elő először, hogy a gyermekeket iskolai oktatásra kötelezték. A nevelőmunkát tanítók és igehirdetők végezték.

Hutterita-habán anabaptista telepések magyar földön

Észak-Magyarországra több hullámban érkeztek anabaptista/hutterita menekült csoportok, akik a Felvidék nyugati régiójában telepedtek le. A hutteriták száma a zaklatások ellenére is növekedett. Ennek oka az volt, hogy sok jó szakember volt közöttük, akik jártasak voltak az ipar, a kereskedelem és a mezőgazdaság különböző ágaiban. Ebben az időben már kerámiával is foglalkoztak. Mázas, égetett cserépedényeik messze földre elvitték híruket.

Hazánkban „habánok”-nak hívták a közösség tagjait, s utánuk munkáikat is. A habán szó eredetére és jelentésére nézve többféle felfogás ismeretes. Az egyik felfogás a habán szót a „haffner-haffer” szóból vezeti le, mellyel a fazekas foglalkozást véli kidomborítani. Mások a habánok közös háztartását vagy telepét jelentő „haben-haus” szóból eredeztetik az elnevezést.¹¹

A kézművességen kívül az egészségügy terén is jó hírből álltak az anabaptisták. A korabeli feljegyzések arról beszélnek, hogy „valósággal divatos újkeresztény orvost vagy dajkát hozatni, gyógyvizeket és gyógyszerét vásárolni az anabaptistáktól. A gyógyvizeket az egyre híresebbé váló fajansz edényekben hozták forgalomba, ónzárral légmentesen lezárva...”¹²

A 16. század végére irtózatossá nyomorba jutott az ország, amit belső hatalmi harcok, a törökkel vívott háborúk, pestisjárványok okoztak. Százával haltak éhen az ország lakosai közül. A hutteriták tehát igyekeztek eleget tenni igei kötelezettségüknek: „éheztem és ennem adtatok” (Mt 25,35). Ezt köszönte meg ez egyik bajba jutott ember a hutterita testvéreknek: „Ha a testvérek nem segítettek volna rajtunk, éhen kellett volna vesznünk.”¹³

Bethlen Gábor erdélyi fejedelem vette pártfogásába ügyüket, védelmet ajánlva fel nekik: „Erdély fejedelmének őhaja... hogy közösségükből jól gyakorlott kézműveseket (anabaptistákat) Erdélybe engedjenek áttelepedni, teljes szabadságot, atyai adományozást és hathatós oltalmat ígervén azok számára.”¹⁴

Az anabaptisták történetének új fejezete kezdődött Erdélyben. Gyulafehérvár környékére több hullámban érkeztek letelepedők. Alvincen a következő szakmák működtek az árjegyzék szerint: takács, szabó, lakatos, cipész, bogárnár, késes, szíjgyártó, kovács, lakatos, tímár, fazekas.

Az alvinci udvarhoz hasonló anabaptista habán település alakult ki I. Rákóczi György idejében Sárospatakon is, ahol a fejedelem négy összefüggő telket és ezen felül szántóföldet és szőlőt adott nekik. E szándékában nem annyira a hutteriták iránti rokonszenve vezette, hanem sokkal inkább iparpolitikai tervei.¹⁵

A Magyarországra települt hutterita közösségekre néhány évtizedes virágzás után nehéz napok következtek. A 17. század második felében egyre fokozódott az ellenreformáció nyomása. Erdélyben is egyre romlott a hutteriták helyzete. A gyulafehérvári országgyűlés a római katolikus és az unitárius egyház mellett az anabaptistáknak nem adott vallásszabadságot.

Az utolsó csapást Mária Terézia 1763-ban kiadott rendelete jelentette, ami után szinte teljesen felszámolódtak

az anabaptisták közössége. „Az Erdélyben eddig megtúrt anabaptisták többé ott meg ne tűretessenek, szónokaik hivatalaikból elmozdítottassanak, és egyenként a katolikus papoknak oktatás végett átadassanak. A néphez katolikus papok küldessenek, aki hat hét alatt meg nem tér, száműzetessék.”¹⁶

Ezek után a prédikátorokat börtönbe csukták és az áttérőknek adták azokat a kiváltságokat, amiket korábban Bethlen ajándékozott a hutteritáknak. Később az erőszakos katolizálás hatására egy kis részük behódolt és Alvincen maradt, nagyobb részük azonban előbb a Kárpátokon túlra, Havasalföldre, majd Ukrajnába, Oroszországba menekült, innen pedig 1914-ben Kanadába, az USA-ba, illetve Dél-Amerika országaiba vándoroltak. Így fejeződött be a reformáció harmadik irányzatához tartozó anabaptista mozgalom több érszázados vándorlása Európában.

Mészáros Kálmán

JEGYZETEK

- ¹ Ottlyk Ernő: Hűség Istenhez és népünkhöz egyházunk történetében, Budapest, 1965, 55–56. o.
- ² Ottlyk Ernő: i. m. 57. o.
- ³ Richard Friedenthal: Luthder. Sein Leben und seine Zeit. R. Pipeer und Co. Verlag, München, 1967. Richard Froedenthal: Luther élete

- és kora, Gondolat, Budapest, 1977. 378–394. Egyes vélemények szerint ez egy szélsőséges nézeteket valló radikális újrakeresztelő ellenzéki csoportosulás lehetett.
- ⁴ Emil Egli: Actensammlung zur Geschichte der Züricher Reformation, Zürich, 1879. 79. o.
- ⁵ Karl Kautsky: A szocializmus előfutárai – Az őskereszténység lényege, Szikra, Budapest. 1950. 34–44. o.
- ⁶ Ein Gespräch Balthasar Hubmayer von Friedberg, Doctors, auf Mayster Ulrich Zwingleuns zu Zürich Taufbechlein von dem Kindertauf. Die Wahrheit ist untödlich Nikolsburg 1526. (Idézi Kautsky: i. m. 514. o.)
- ⁷ Sebastian Frank: Cronica című művéből idézi Kautsky: i. m. 489. o.)
- ⁸ B. Hubmayer: Von dem Schwer, Friedberg, 1527. (Idézve Kautsky: i. m. 513–514. o.)
- ⁹ Szebeni Olivér: Anabaptisták – A reformáció harmadik ága. Magyarországi Baptista Egyház, Budapest, 1998. 79. o.
- ¹⁰ Rudolf Wolk: Die Lieder der Wiedertauffer, Berlin, 1903. (Idézve Kautsky: i. m. 520. o.)
- ¹¹ Kirner A. Bertalan: Habán motívumok a magyar népművészetben, Nagyvárad, 1943, 12. o.
- ¹² Kirner-Krisztinkovics-Szebeni: A baptista misszió története. Kézirat. A Baptista Teológiai Szeminárium jegyzete, 79. o.
- ¹³ Joseph Beck: Die Gesichts – Bücher der Wiedertauffer in Österreich – Ungarn, Vienna, 1883. 331. o. idézve: Kirner-Krisztinkovics-Szebeni: i. m. 82. o.
- ¹⁴ Katona Imre: Habán kerámia Magyarországon, Budapest. 1976. 15. o.
- ¹⁵ Román János: A habánok Sárospatakon, Rákóczi Múzeum 17. füzet, Sárospatak, 1959. (Idézve Kirner-Krisztinkovics-Szebeni: i. m. 96. o.)
- ¹⁶ Szebeni Olivér: i. m. 141. o.

The Importance of the Reformation from Social Ethical Aspect

With the Reformation beginning in the 16th century, the history of the Christian church took its most important turn. Some of the pre-reformers who came before sacrificed their lives for their faith-renewing recognitions, but they did not succeed in reaching a lasting solution. However, *Martin Luther's* appearance on the scene brought a revolutionary change, he initiated his epoch-making movement in order to reform the church.

Parallel with Luther, there were several others who came forward with similar intentions. So, among the various branches of the Reformation besides the two civil directions – Lutheran and Calvinist – the popular movements of the Anabaptists must be taken into consideration, which are generally called the radical or “popular direction” of the Reformation.

“Under popular Reformation those directions are understood which continued the tradition of medieval oppositional movements on the impetus of the Reformation. These are at the same time serf-plebeian movements expressing the longing for freedom of the people. These movements received their popular character from the fact that it was the most oppressed and exploited layers of society which joined them. It was they who suffered most under the yoke of the landlords. So, it is understandable that they fought most against the injustices of medieval feudal social order.”¹

The Anabaptists were the most important representatives of popular Reformation. Anabaptism is a tinged and manifold movement. Their only common feature is practising adult baptism/immersion. Its members came mostly from the masses of oppressed layers of the population, which determined the direction of the movement's development.

There were very radical groupings among the ranks of the Anabaptists, but representatives of the pacifist, spiritual direction were also to be found among them, and the latter is more characteristic of them.

For our topic, the more radical line of *popular Reformation* is of greater importance, since they demanded social changes among their ideas. *“They are so far connected to the Reformation as they examined the Holy Scripture, translated it into the language of the people and this in itself means opening the eyes in contrast to the medieval attitude.”²*

Thomas Münzer and the defenceless social situation of German peasantry

Thomas Münzer was one of the radical representatives of popular Reformation. After his studies as a Roman

Catholic priest, he had a very critical attitude to the doctrines and ceremonies of the church deviating from the Bible. In addition to this, he objected to the immeasurable wealth and the indifference of the church to the absence of rights and astonishing poverty of the oppressed peasant classes.

We have no exact knowledge on how he joined the Reformation. We only know that he went to Zwickau with Luther's recommendation in 1520. Here, he came into contact with an enthusiast (Schwärmer) group proclaiming extreme views,³ which soon came into conflict with the city council of Zwickau. The council took firm steps against them and they, together with Münster, had to leave the town.

Münster appeared next in Prague and then in Allstedt. He began his activity with reforming the service. He introduced German mass even before Luther and wrote liturgical texts. He translated Latin hymns into German, formulated community regulation with great care, and underlined the importance of severe discipline.

Münster's situation in Allstedt became untenable when he published a brochure under the title "Thomas Münster with the hammer", in which he attacked, not only the church and its priests, but the existing social system with princes and a ruling class. Going from town to town, he passionately proclaimed his conviction, and gathered followers of his ideas. A very good number of Anabaptists from South Germany joined him, too. Their final aim was the just distribution of goods, to be satisfied with as little as possible from collective property. From April 1525 on, the peasants and miners of South Germany drew up in battle formation everywhere.

It came to the final clash at Frankenhausen which sealed the fate of the uprising in Thuringia. Six thousand rebels were slaughtered in a short time, but the others could not avoid their fate either. The other peasants, with all the male inhabitants of Frankenhausen, were also executed without mercy, regardless of whether they took part in the uprising or not.

Münster, too, was arrested and cruelly tortured, but his resistance could not be broken by the rack either. He did not revoke anything from his teachings, but confirmed to his examiners that he had done the right thing by wanting to punish the princes.

The Biblical movement of Swiss pacifist Anabaptists

One has to originate the biblical Anabaptist movement from Switzerland. This came into existence at the same time as Zwingli's Reformation. Zurich Anabaptism is of a different character than that of Münster's, which stormed social injustices in a revolutionary way, or than that of the radical one of Münster.

Swiss Brothers represented the biblical or fundamentalist theological tendency of the Anabaptists. Their social consciousness was laid on the basic principle

of non-violence and pacifism. Therefore, they did not take part in the peasants' war and they refrained from any violent acts, thus they distanced themselves from Münster's movement and its followers, too.

A letter from this time, written by the leaders of the Swiss Anabaptists Conrad Grebel and Felix Mantz to Thomas Münster on September 5th 1524, serves as conclusive evidence: "*Take every effort and be devout to preach only divine peace and throw away ... all human opinions, customs and ambitions ... even if your ones.*"⁴

It is, first of all, his effort for takeover (sword) and for violent behaviour that are refused by them: "*The gospel and those confessing it should not be defended by sword as you mean. The righteous are sheep among wolves, sacrificial lambs, in need and tribulation they must not use worldly sword, make war because killing is prohibited!*"⁵

The views of the Anabaptist theologian Balthasar Hubmayer

Hubmayer used to be a Roman Catholic priest, a doctor, and a well-known professor of theology. From 1515 on, he had been priest in the cathedral of Regensburg, from where he was moved to the parish of Waldshut (Austrian-Swiss border). His way led from Lutheran and Zwinglian Reformation to Anabaptism and finally to the crown of martyrdom.

Hubmayer refused all kinds of violence. He states on the community of goods as follows: "*I always speak and have spoken on the community of goods that one man should have pity on the other, feed the hungry, give the thirsty to drink, clothe the naked, for we are not the lords of our goods but only caretakers and distributors of them. Certainly no one says on the basis of that that you should take away from the other what his property is, and make it common.*"⁶

The contemporary chronicler Sebastian Franck wrote about him in 1526: "*Just at the peasant rebellion and thereafter ... a new church arose which is called rebaptizers. Their leaders Balthasar Hubmayer, Johannes Hut, Johannes Denk by name ... did not preach anything else but love, faith and cross and they proved to be patient, humble ... they belonged together and multiplied so much that the world began to be afraid of their uprising but they were found innocent in that.*"⁷

But neither the secular nor the ecclesiastical authorities found them innocent, therefore a cruel persecution was instituted against them in the whole of Europe. Hubmayer, together with many thousands of his fellows, was compelled to flee. He became the preacher of the Nikolsburg congregation in Moravia, which had two thousand members at the time.

Hubmayer disapproved of the resistance to the higher authorities. He wrote the following about them: "*If the higher authority wants to punish the evil, the subjects are obliged to take the authority's side and help it to break down the evil according to the will of God. But if*

*this does not happen peacefully, without great damages and rebel, it must be tolerated.”*⁸

The royal court in Vienna did not take notice of Hubmayer's peaceful intentions after that either. Therefore, Ferdinand Habsburg had him captured then executed by burning in Vienna on March 10th 1528. His ashes were dispersed into the Danube.⁹

The Hutterites and their courtyards of apostolic community of goods

After Hubmayer's martyrdom, the persecution of the Anabaptist was still intensified. The new leader of the movement became Jacobus Hutter from 1529 on, after whom the community was later named *Hutterites*.

Hutter thought that in the defenceless economic and political state of emergency he could defend his followers most effectively by introducing a community of goods on the example of the ancient church and establishing “*economic emergency courtyards*” grouped around the different professions.

The Hutterite community was, first of all, an economic grouping. Their most important demand was that “*he who joined the Baptizers had to renounce all his wealth and give it over to the leaders*”.¹⁰ Many asked to be admitted – mostly poor people, workers, craftsmen, but there were also well-to-do peasants and noblemen among them.

The community of the Hutterites took a great interest in the *education of children*. They instructed them to biblical knowledge, literacy, and technical abilities. They were the first group of children obliged to school education. Instruction was carried out by their teachers and preachers.

Hutterite-Haban Anabaptist settlers on Hungarian soil

There were groups of Anabaptist/Hutterite refugees arriving in several waves to Northern Hungary, who settled down in the western part of the region. Their number was continually growing in spite of many interferences, because there were many good specialists among them familiar with the various fields of industry, trade, and agriculture. At that time, they had already been engaged in ceramics. Their glazed pottery made them famous in distant countries, too.

In our country, members of the community and their crafts were referred to as *Habans*. There are several explanations of the origin and meaning of the word. One of them traces the word back to *haffner-haffer* assuming to highlight the profession of the potter. Others originate the name from *haben-haus* meaning their common household or habitation.¹¹

Besides handicrafts, Anabaptists had a good reputation in the field of *health care* as well. Records from that time make us know that “*it is practically fashionable to call for a New-Christian doctor or nurse or to buy*

mineral water and medicaments at the Anabaptists. They put the medicinal water into circulation in their more and more famous faiences, hermetically sealed with tin-lock”.¹²

The country fell on extremely hard times by the end of the 16th century. This was caused by inner power struggles, the wars against the Turks, and plague epidemics. Hundreds died of starvation. And so the Hutterites tried to perform their duties: “*I was hungry and you gave me to eat*” (Mt 25:35). A suffering man expressed his thanks to Hutterite brothers: “*If the brothers had not helped us, we should have died of hunger*.”¹³

It was Gábor Bethlen, the Reformed prince of Transylvania (1613–1629) who supported them recommending protection: “*It is the desire of the Prince of Transylvania ... that skilled craftsmen from our civil parish (Anabaptists) should be allowed to settle over to Transylvania promising them full liberty, paternal donation and effective protection*.”¹⁴

In Transylvania, a new chapter of history began for the Anabaptists. Settlers arrived in several waves to the surroundings of Gyulafehérvár (today Alba Iulia). In Alvinc (today Vintul de Jos) the following trades were practised according to the price list: weaver, tailor, locksmith, shoemaker, cartwright, knife-maker and grinder, saddler, blacksmith, tanner and potter.

An Anabaptist Haban settlement similar to that of Alvinc was founded at Sárospatak during the time of Prince György Rákóczi I (1630–1648), where he donated four properties of land, bordering one another, together with a ploughland and a vineyard. He was not so much led by any kind of sympathy to the Hutterites but much more by his plans of industrial policy.¹⁵

After decades of blossoming, the Hutterite communities of Hungary encountered hard times. The pressure of the counter-reformation was continuously growing in the second half of the 17th century. The situation of the Hutterites was worsening in Transylvania, as well. The diet of Gyulafehérvár did not render the freedom of religion to the Hutterites although the Roman Catholics and the Unitarians received it.

The last blow on them was the Edict of Queen Maria Theresa in 1763 by which the community of the Anabaptist was almost fully eliminated. “*The Anabaptists having been tolerated so far in Transylvania should not be tolerated any more, their orators should be moved from their offices and handed over to Catholic Priests to be educated by them. Catholic priests should be sent to the people and those not converting in six weeks should be exiled*.”¹⁶

After this, their preachers were taken to prison and converts were given the privileges, which had been donated before by Prince Bethlen to the Hutterites. Later, on the effect of violent Catholicization, a small part of them yielded and remained at Alvinc, but the greater part wandered first over the Carpathian Mountains to Wallachia, then to Ukraine and Russia. From here they went overseas to the US, Canada, and to different countries in South America. The several-century-long

wanderings of the Anabaptist movements, belonging to the third direction of the Reformation, ended this way in Europe.

Kálmán Mészáros

NOTES

- ¹ Ernő Ottlyk: Hűség Istenhez és népünkhöz egyházunk történetében [Faithful to God and Our People in the History of Our Church] Budapest, 1965. 55–56.
- ² Ibid. 57.
- ³ According to certain opinions this could be a radical oppositional rebaptizing group with extreme views.
- ⁴ Egli, Emil: Achtensammlung zur Geschichte der Zürcher Reformation, Zurich, 1879. 79.
- ⁵ Kautsky, Karl: A szocializmus előfutárai – Az őskereszténység lényege. [The Forerunners of Socialism. The Essence of Ancient Christianity] Szikra, Budapest 1950. 34–44.
- ⁶ Ein Gespräch Balthasar Hubmayer von Friedberg, Doctors, auf Mayster Ulrich Zwingleuns zu Zürich. Taufbechlein von dem Kindertauf. Die Wahrhait is untödllich. Nikolsburg 1526. In: Kautsky 514.

- ⁷ Sebastian Franck: Cronica 444. in: Kautzky 489.
- ⁸ B. Hubmayer: Von dem Schwert, Friedberg, 1527. In: Kautsky 513–514.
- ⁹ Szebeni, Olivér: Anabaptisták – A Reformáció harmadik ága. [Anabaptists – the Third Branch of Reformation] Magyarországi Baptista Egyház, Budapest, 1998. 79.
- ¹⁰ Wolkan, Rudolf: Die Lieder der Wiedertäufer. Berlin, 1903 In Kautsky 520.
- ¹¹ Kirner, A Bertalan: Habán motívumok a magyar népművészetben [Haban Motives in Hungarian Folk Art], Nagyvárad [Oradea] 1943, 12.
- ¹² Kirner-Krisztinkovics-Szebeni: A baptista misszió története. Kézirat. [The History of Baptist Mission. Manuscript] Lecture notes of the Baptist Theological Seminary. 79.
- ¹³ Beck, Joseph: Die Gesichts – Bücher der Wiedertäufer in Österreich-Ungarn, Vienna, 1883. 331. In: Kirner-Krisztinkovics-Szebeni ibid. 82.
- ¹⁴ Katona, Imre: Habán kerámia Magyarországon [Haban Pottery in Hungary]. Budapest, 1976. 15.
- ¹⁵ Román, János: A habánok Sárospatakon. A Rákóczi Múzeum 17. füzeté [The Habans at Sárospatak. Booklet 17 of Rákóczi Museum] Sárospatak, 1959. In: Kirner-Krisztinkovics-Szebeni 96.
- ¹⁶ Szebeni, Olivér: Ibid. 141.

Die Bedeutung der Reformation vom sozialetischen Aspekt her

Kálmán Mészáros, Dozent der Baptistischen Hochschule, stellt in seinem Aufsatz über die wichtigsten Vertreter der radikalen Reformation fest, dass der vielseitigen Bewegung des Anabaptismus nur einen gemeinsamen Zug, die Übung der Erwachsenen- bzw. Bekenntnistaufe durch Untertauchen war. Diese Bewegung in der Reformationszeit kann stark sozialkritisch und radikal genannt werden, weil ihre Anhänger aus der Reihe der unterdrückten Volksschicht kamen und verständlicherweise war es diese Schicht, die gegen die Rechtlosigkeit und die Ungerechtigkeit der feudalistischen Gesellschaftsordnung am entschiedensten kämpfte.

Unter den Reihen der Anabaptisten kamen sowohl radikale Gruppierungen vor, aber auch pazifistische und spiritualistische Vertreter sind auffindbar, Letztere sind sogar charakteristischer für die Bewegung.

Die stark sozialkritische Reformation vertrat die radikalere Linie. Unter ihren Ideen gibt es gesellschaftliche, soziale Forderungen. Ihr Bezug zur Reformation besteht darin, dass sie die in die Sprache des Volkes übersetzte Heilige Schrift lasen, was auch schon an sich eine neue Sichtweise bedeutete.

Thomas Müntzer, der noch als römisch-katholischer Priester die von der Heiligen Schrift abweichenden Dogmen und Liturgien der Kirche kritisch behandelte, wird als eine wichtige Gestalt des Anabaptismus in der Kirchengeschichte betrachtet. Er hat den übertriebenen Reichtum der Kirche beanstandet und die Gleichgültigkeit, die sie gegenüber der unterdrückten Volksschichten bezugte.

Müntzer, der in zahlreichen europäischen Städten wirkte, hat leidenschaftlich agitiert und Anhänger für

seine Ideen gesammelt, in denen größtenteils sozialetische Forderungen formuliert waren. Müntzer und seine Anhänger haben die gerechte Verteilung der Güter betont und nach einer Zeit forderten sie dies nicht nur in Worten, sondern auch im Kampf. Müntzer und seine mehrere tausend Mitaufständischen wurden niedergeschlagen. Es kam die grausame Zeit der Vergeltung, aber als auch Müntzer zu Tode gequält wurde, konnte er nicht gebrochen werden. Er hat seine Lehren nicht zurückgezogen, er war überzeugt, dass er richtig gehandelt hatte. Müntzer leistete auch erhebliche wissenschaftliche Arbeit, reformierte die Liturgie, führte die deutschsprachige Messe ein, übersetzte lateinische Hymnen ins Deutsche, schrieb Gemeinschaftsregelungen und betonte die Wichtigkeit der strengen Disziplin.

Gleichzeitig mit Zwinglis Reformation kam die andere Form des Anabaptismus, die Gemeinschaft der „Schweizerischen Brüder“ zustande. Die Mitglieder dieser Gruppen haben die biblisch-fundamentalistische Richtung des Anabaptismus vertreten. Der müntzerischen Richtung gegenüber, die die gesellschaftlichen Ungerechtigkeiten auf revolutionärem Wege zu verändern versuchte, verkündete diese Richtung die Gewaltlosigkeit. Sie haben sich von den Aufständen, auch von Müntzers bauernkriegerischer, antifeudalistischer Bewegung distanziert. Sie haben bekannt, dass die echten Schafe unter den Wölfen Opferlämme sind, die auch in den Bedrückungen nicht zu den Waffen greifen dürfen, weil es verboten ist, zu töten.

Balthasar Hubmayer war eine wichtige Gestalt der Reformation im 16. Jahrhundert neben Müntzer. Obwohl er alle Formen der Gewalt zurückwies, erlitt er den

Märtyrertod. Er lehrte, dass alle Menschen für die gerechte Verteilung der Güter Mitleid zu den anderen bezeugen und die Hungernden füttern müssen, weil wir keine Herren sondern nur Haushälter der Güter sind. Hubmayer und seine Zeitgenossen, die als Wiedertäufer bezeichnet wurden, verkündeten nichts anders als Glauben, Liebe und Kreuz. Die Zahl ihrer Anhänger vermehrte sich rasch und europaweit wurden Verfolgungen gegen sie eingeführt.

Jakob Hutter wurde nach ihm die führende Gestalt der Anabaptisten, der seine Anhänger in der Ausgewiesenheit der wirtschaftlich-politischen Notlage damit verteidigte, dass er sie in eine Gütergemeinschaft nach der Muster der Urkirche verbunden hatte. Er hat kommunale Höfe organisiert. Wer sich ihnen anschloss, musste auf sein ganzes Vermögen verzichten.

Die hutterische Gemeinschaft war vor allem ein wirtschaftlicher Zusammenschluss, von dessen Mitglieder vor den lokalen Verfolgungen viele nach Nordungarn flüchteten. Mitglieder dieser Gemeinschaft wurden Habanen (von: Haushaben) genannt, die in den verschiedenen Bereichen der Industrie, des Handels und der

Landwirtschaft sachkundig waren, aber besonders berühmt durch ihre Beschäftigung mit der glasierten Keramik. Sie haben auch viele Formen der Medizin gekannt, sie haben zuverlässige Hilfe für die Bewohner des am Ende des 16. Jahrhunderts in Krisensituation geratenen Landes bedeutet. Türken und Pest verwüsteten, das Volk lebte im Elend der inneren Machtkämpfe und der Armut. Die Anabaptisten versuchten, nach ihrer Verpflichtung aufgrund des Wortes, den Unglücklichen mit grosser sozialer Empfindlichkeit zu helfen.

Fürst von Siebenbürgen Gábor Bethlen (1613–1629) nahm die Habanen, die in die Umgebung von Gyulafehérvár (Weissenburg, Alba Iulia) gekommen waren, in seinen Schutz und Patronat. Sein Nachfolger, György Rákóczi I (1630–1648) gründete eine Kolonie für sie in Sárospatak aus industriepolitischen Überlegungen. Später aber verloren wegen der Gegenreformation die Anabaptisten das Recht auf freie Religionsübung. In der Zeit von Maria Theresia wurde die Gemeinschaft der Anabaptisten völlig beseitigt. Unter der Last von Verbannung erfolgte eine zwangsmässige Rekatholisierung.

REFORMATION

Editor-in-Chief's Acknowledgements and Announcements

On behalf of the Editorial Board and myself, I should like to express thanks of gratitude to the authors of this special commemoration issue. Thanks and appreciation to all who accepted the invitation and performed their task with scholarly care. Particular thanks to István Karasszon, Csaba Fekete and Tamás Kodácsy who – fully or partially – have translated their studies.

I should like to express my thanks and acknowledgement to the translators, Péter Szentpétery and Marianne Szentpétery, who did their best in order to reduce the language barrier impeding the understanding of these valuable studies. My special thanks are due to András Lincoln, English, and Sebastian Best, German mother tongue readers.

Thanks with no less gratitude to Zsolt Kádár, Chairman of Editorial Board for the summaries of the studies. These summaries, save a few exceptions, were translated into German. Accordingly, after the studies in the Hungarian and in the English languages, you can find the names of the authors, but after the German digest there is no name given. So, I should like to express my appreciation at this point to Zsolt Kádár, who summarised the studies for the German digest.

I should like to express my thanks to the Communication Department of the World Council of Churches and the German CATHOLICA magazine (Aschendorff Verlag GmbH & Co KG) for their kind permission for the Hungarian translation of the WCC General Secretary's opening address for the commemoration year in Heidelberg, and also for the permission for its publication in English and German.

I should also extend my thanks to the copy editor, László Tibor Jakab and the make-up editor, László Berecz. This multilingual special issue must have posed a great challenge, which they have overcome in an exemplary way.

And last but not least, I should like to express my gratitude to the owner of this periodical, the Ecumenical Council of Churches in Hungary, for shouldering the extra costs as well as the Transilvanian Reformed Church District and the Reformation Memorial Committee for the financial support in publishing this special issue.

The commemoration issue, though it strove to keep to the usual structure, shows, by nature, some differences in the form. There are no abstracts or peer reviewer's recommendations. The latter because of the fact that the lectures of the Studies column were the material of a conference held at the headquarters of the Ecumenical Council of Churches in Hungary on May 4th 2017, where the appreciation of the scholarly and expert audience replaced, in our view, the formal reviewer's recommendations.

We are grateful and pleased to launch this issue with no hidden pride on the occasion of publishing a special issue in three languages for first time in the 92-year history of Theologiai Szemle. This fact strengthens the privilege of our time to live to see the year of the half-a-millennium jubilee of the 16th-century Reformation.

On behalf of the Editorial Board I wish the renewing grace of the Almighty God to all our Readers,

Zoltán Bóna

SOLI DEO GLORIA

A Reformáció jelentősége homiletikai szempontból

A téma akkor érdekes kérdés számunkra igazán, ha tudjuk, hogy *milyen volt a reformáció előtti* igehirdetés. Erről van némi ismeretünk, amihez a legbővebben magyar nyelven elsősorban Ravasz László munkájából meríthetünk.¹

Történet-nyomok témánkra vonatkozóan

Vessünk egy gyors pillantást Ravaszon kívül még azokra a szerzőkre, összefüggésekre, amelyek részben ismertek a homiletikatörténeti áttekintésünket illetően.

Boross Géza Homiletikájában² pár oldalon kereszttül tárgyalja a középkori igehirdetést. Erre a Reformációt közvetlenül megelőző időszakra vonatkozóan az alábbi felosztást olvassuk: a missziói, a népi-prédikációs és a misztikusok prédikációs stílus.

A Reformáció korát illetően Luther mellett időzik egy keveset. Utalva arra az ismert tisztség-értelmezésre, miszerint az egyházban ilyen csak egy van, az pedig az igehirdetői tisztség, hiszen Jézus is egy tisztséget rendelt el (Mt 28).

Kálvinról nyilván bővebben ír Boross: Kálvin nem mai értelemben vett prédikációkat mondott, hanem inkább bibliamagyarázatokat. Nincs a prédikációinak címe, felosztás, hanem sokkal inkább a kifejtő módszer jellemző rá.

Később Literáty Zoltán írja doktori disszertációjában, hogy „Erasmus munkásságában tehát az látható, hogy Augustinus után ő volt az első, aki folytatta a tudatos retorikai építkezést a homiletika továbbgondolásában. A szituáció fontosságát ő is maximálisan kiemelte.”³

Kelemen Attila Homiletika jegyzetéből⁴ megtudjuk, hogy a reformáció előtti időszakban már ott vannak pl. a vándorprédikátorok, akik jelentős hatással voltak a kor emberére.

Külön érdekességként lehet számot vetni azzal, hogy milyen hatással van a ‘nagyok’ teológiája a magyar protestáns igehirdetésre a reformáció korában és közvetlenül utána.⁵ Azt gondolom nem erős, ha őket, mint ‘az új tradíciónak másolóiként’ jellemzünk.

Tudott: a *sola scriptura* elve a Reformáció nagyjainak és ‘másolóinak’ ott húzódik a gondolatában, mint homiletikai alapelv.

Ezért a reformáció igyekszik helyreállítani az igehirdetés méltóságát, pontosabban újra komolyan venni az igehirdetést. Így az oltár helyett a szószék kerül a középpontba.

Kultúra – kultúrtörténeti témák

A fentiekől eltérő az az értelmezés, aminek kibontásához egy friss homiletikai művet szeretnék felhasználni.⁶ Ez a munka alapos körületekintést tesz, és egy tág értelmezési körből közeledik a Reformáció lényegéhez. Ezért

az adott korszakra jellemző, és az azt meghatározó hatásokat mutatja be és értelmezi – reformátori tanok alapján – az igehirdetésre koncentrálva.

Ez a megközelítés egy új szint hoz a témánk értelmezését illetően. Ennek alapelve a következőkben összegezhető nagyon röviden:

Minden nagy homiletikai iskola-alkotót meghatároz a saját kora, történelmi helyzete. Mindez hatással van a mélyebb lelki folyamatokra és ez által a teológia és igehirdetés fejlődésére is.

Két kérdéskörben szeretném ezt megvilágítani a fentebb említett munka ide vonatkozó szempontjai alapján.⁷ Ezek pedig a *kultúra* és a *teológia* kérdésköre. Ezt a két kérdéskört azonban nem lehet vegytisztán elválasztani egymástól. Először lássuk röviden azokat a területeket, ahol a kettő szinte egymásba ötvöződik.

1. Istenismeret

Első hallásra a jól ismert reformációs kérdésnek nincs sok köze a kultúrához: Hogyan jutunk el a helyes Isten-ismeretre? Ezzel kezdi Kálvin az ő Intitúcióját, *pasztorális hittanát*. De az erre adott választ a kortársaival való dialógusban formálja meg. Újrafogalmazza az Ige és a Lélek viszonyát. Ezzel mintegy új hangsúlyt helyezve arra, hogy az igehirdetés – mint a Biblia magyarázata – az Isten Igéje. Hangsúlyos az Írás feltétel nélküli tekintélye, és az, hogy ebből csak annak származik üdvössége, aki a Lélek ereje által hisz ebben. Más szóval: az Ige, a Lélek és a hit elválaszthatatlan kapcsolatban állnak egymással.

A modern humanisták egy alapvető kérdést tesznek fel Kálvinnak, nevezetesen azt, hogyan lehet ezt a távoli, abszolút transzcendens Isten megismerni és megtapasztalni? Ez a kérdés nemcsak alapvető elvi kérdés, hanem érinti az evangéliumi vigasztalás hitelét, és annak fontosságát az egyéni életre vonatkozóan.

2. Személyes hit

Ha a Reformációt a szubjektum felé fordulás tágabb áramlatában nézzük a Reneszánsz kultúra idejében, akkor a *Reformációban elsősorban a „szubjektum megőrzéséről” van szó*. A modern ember személyesen áll Isten előtt úgy, mint: teremtmény, mint bűnös, mint elhívott, mint hívő. Hogyan vagyok akkor elrejtve? Nem a (nagybetűs) Egyház kínálja ezt a védelmet sákramentumaival, hanem te, mint ember ‘állsz közvetlenül Isten előtt’. Itt minden a hiten, a kegyelmen és Igén múlik. A kettő között pedig többé nincs egyház vagy tisztség.

3. Hinni és tudni

Harmadsorban látjuk, hogy a Reformációban az Ige és a hit primátusa felé történik eltolódás. Az Ige és a hit hangsúlyozása beleillik a Reformáció által korábban már hangsúlyozott ismeretre, a letisztult hitre, arra a hitre, amely szabad az intellektuális homálytól és babonás irracionálitástól. Az igehirdetés az Ige magyarázatra

való odafigyelést jelentette, aminek következménye a *tanító igehirdetés* is.

A protestantizmus későbbi fejlődésében ez egy egyre növekvő távolsághoz vezet egyrészt a hitismeret, másrészt pedig a tapasztalat, az ember érzelmi állapota között. Ennek következménye lett az *intellektuális igehirdetés*, a sákramentumok leértékelődése, de az egyre inkább erősödő belső spiritualitás (pietizmus) is.

A *reformátorok célja az Ige és sákramentum egyben tartása volt*. Az igehirdetés – mint az Ige kiszolgáltatása – számukra éppen olyan sákramentális, mint a keresztség vagy az úrvacsora. Hiszen mindkettőben Krisztusnak a *presentia realis*-éről van szó.

A *felvázolt társadalmi változásokkal a háttérben* fejlődött ki a karakterisztikus protestáns igehirdetés – kezdetben még erősen összeszövődve az úrvacsora megünneplésével.

A protestantizmus, mint kulturális jelenség

Azon kívül, hogy a protestantizmus és annak igehirdetése a Reformáció gyümölcse, ez egyben kultúrát is teremtett. Két ismertetőjelet említünk, amelyek a tipikus protestáns prédikáció által formálódtak.

a) Individuum és közösség

Minden vallásban, így a keresztyén hitben is megtalálható az *individuum és közösség* közötti feszültség. A protestantizmus ismertetőjele ebben a feszültségben az *individuum primátusa*. A Reformáció nem marad érintetlen ettől az *individuum és közösség* közötti feszültségtől, de az *individuális emberre helyezi a hangsúlyt*. Az ember személyesen áll Isten előtt, kiválasztott és kegyelmet nyert, elhívott arra, hogy válaszoljon Isten hívására. *Ezért a hívő ember személyes válasza nagyon lényeges a protestáns spiritualitásban és a prédikáció ösztönzi ezt az önállóságot*.

A másik pólus, a *közösségis fontos a protestáns egyházi formálódásban, de csak szekunder módon*. Nem véletlenül hívják a gyülekezetet a református hitvallásokban 'a Krisztusban összegyűlték gyülekezetének.' Ők adják az *Ő Testét*.

Az *individuum primátusa* a személyes hit hangsúlyozását implicálja, amikor a hitvallásban is kifejezésre juttatja ezt a meggyőződést. A protestáns ember tudni akarja, hogy mit hisz és hogyan formálja ez a hit az életét. Az élet megszentelése és a fegyelem az (új) közösség alakítását illetően a protestáns variánsai az élet (publikus és privát) kialakításának.

b) Racionalitás és érzelmesség

Egy második fontos feszültségtér a *racionalitás és érzelmesség*, vagy más szóval az *értelem és érzelem*. A protestantizmusban az elsőnek van primátusa. Ennek a mély gyökerei megtalálhatók Kálvinnál is.⁸ Bizonyos időkben a második is – érzés – követeli a saját jogát és egy ellentétet generál. A református és a lutheri pietizmus is egy reakció a nagyon hangsúlyozott hitismeretre, különösen is annak *fogalmaira*, így egyféle tiltakozás is a protestáns istentisztelet racionalizáló és intellektualizáló karaktere ellen. A *protestáns tradícióban meghúzódik*

egyféle belső erő az intellektualizmus primátusa felé, ami hatással van a prédikációra is.

Teológia – a reformátori út

Amikor a teológia szempontokról beszélünk, akkor az az érzésünk, hogy mi már ezt tudjuk, hiszen ebben nőttünk fel a teológia tanulmányaink alatt.

Szóba hozni Istent – Isten szól

A protestáns hagyomány komoly hangsúlyt helyez arra, hogy az *istentisztelet szívdobbanása az igehirdetés*. Azért hozzuk Istent szóba, mert Isten szól. Imádkozunk, hogy Isten saját Igéje tisztán és bátran hirdettessék és meghallgatásra is találjon. Az imádságban a Lélekért könyörgünk magánál Istennél, hogy Őt tudjuk szólítani, *hogy Ő maga vegye magához a sz/Szót*. Nem az Egyház, hanem Isten szólít meg.

Ez adja a teológiai alaphangot. Az *igehirdetés Isten munkája és ez emberi munka is – amikor a szón keresztül közvetít*. Tudatosítva, hogy: Az igehirdetés a hit és imádság, a tudás és képesség kérdése. Valamint a hallgatás és megértés kérdése, azért hogy bizonyosságot tegyünk.

De Kruijf képes kifejezésével élve: „Az igehirdetés a szó kiosztása, egy szó a nyelvre lesz helyezve, mint az ostya. ... Ez egy monológ, de mint dialógus szeretne érződni. Ez egy hajítás a lélek felé.”⁹ A *hallgató megszólítódik*. Mindez pedig jelenlétet, elköteleződést kíván úgy az igehirdető, mint az igehallgató részéről. A nyelvezet performatív, a valóságot előhívó. A prédikáció akar velem, bennem valamit, mert a szöveg – az Írás/az Ige – akar valamit.

A Reformáció ezen kezdeményezését Luther kijelentésével tudjuk megerősíteni: „Az *igehirdető szája és szava – amit hallottam – az nem az ő szava és prédikációja, hanem a Szentlélek szava és prédikációja, aki egy ilyen külső eszközön keresztül belsőleg hitet ajándékozik és így megszentel*.”¹⁰ Vagy, ahogy a Nagy Kátéjában írja: „Mert sem te, sem én soha semmit nem tudhatnánk Krisztusról, nem is hihetnénk benne. Urunkká sem lehetne, ha a Szentlélek az evangélium hirdetésével fel nem kínálta, és szívünkbe nem adta.”¹¹

A Krisztus által megalapozott és a Szentlélek által kimunkált apostoli evangélium egy ajándékozó Ige.

Ez a négyes: a *bibliai szöveg, a bibliamagyarázat, az Ige hirdetése és a Szentlélek munkája* Luther és Kálvin számára egymás közvetlen kiegészítői. A Szentlélek gondoskodik arról, hogy amit az Írás mond, az rezonáljon a hívő hallgató szívében. Kálvin ezt a Lélek *testimonium internum*-jának nevezi.

Luthernél a *hirdetett Ige és a Lélek munkája teljesen egybeesik*. Kálvin visszafogottabb. Az ő értelmezésében a *Lélek a Szentírás Igéjéhez kapcsolódik*, és így hallgattunk mi hittel az igehirdetésre. Isten maga rendelte az igehirdetést a gyülekezeti alkalomhoz. „Ebben a rendelésben ő maga is” elismerést kíván.¹²

„Isten Igéjének hirdetése az Isten Igéje.” A *Helvét Hitvallásban* olvasható kijelentése Bullingernek jól megvilágítja azt, hogy az *igehirdetés egy protestáns istentiszteleten más, mint a meditáció vagy „csak bibliamagyará-*

zat.”¹³ Az igehirdetés egy istentől jövő felhívás, abban a reményben, hogy Isten maga az ő Lelke által az emberi szót fogja használni és használja.

A reformátoroknál tehát az igehirdetést illetően egyféle szakramentalitásról beszélhetünk. Amennyiben az úrvacsorai sákramentum ismertetőjele az, hogy Krisztus valóságosan jelen van – jóllehet ez lelki módon –, ugyanígy érvényes ez az igehirdetésre is. Mondhatnánk azt is: a prédikáció a legkiválóbb sákramentum.¹⁴

Igaz, az Ige és a sákramentum egymáshoz való viszonyát illetően a Reformáció nem volt minden esetben elég világos. Ennek következtében a sákramentum egyre inkább az Ige egyik oldalága, megerősítője lett. Jól fejezi ezt ki a *‘verbum visibile’* elnevezés.¹⁵

Amikor a vázlatos reformátori értelmezését adjuk az igehirdetésnek, akkor a tisztség természetesen szóba kerül. Az Ef 4,16kv vonalvezetésében Kálvin az igehirdetést Krisztus prófétai tisztének látja, *ami rábízott az Ige jól felkészített szolgálóira*. Isten az üdvösség hirdetéséhez azokat használja, akik erre *elhívattak, elküldettek és szolgálatba állítottak, akadémia szinten képzettek és az egyház által megvizsgáltak*.

Protestáns felfogások a prédikációról

Amikor végigvezetjük ezeket a kulturális és teológiai alapokat az Igére, a Szentírásra, az üdvösségre, a tisztségre és sákramentumra vonatkozóan, akkor Luther és Kálvin jutunk el. Mindkettőjükönél látjuk annak hangsúlyozását, ami a prédikációt Istentől való eszköznek tartja azért, hogy a hívőket megtérésre juttatassa. Az Ágostai Hitvallásban azt olvassuk: *„Isten azért rendelte az evangéliumhirdetésnek és szentségosztásnak szolgálatát, hogy erre a hitre eljussunk...”* (V. fejezet)

Kálvin az igehirdetést úgy viszi tovább, mint Isten alkalmazkodását az emberi szinthez. *„Mert egyrésztől a legjobb próbának veti alá a mi engedelmességünket akkor, hogyha az ő szolgáinak a beszédét úgy hallgatjuk, mintha ő maga beszélne; másrésztől a mi gyengeségünket is támogatja akkor, amikor inkább tolmácsok által emberi módon akar szólni hozzánk azért, hogy bennünket magához édesgessen, mint, hogy mennydörgésével magától elriasszon.”*¹⁶

A fent említett kulturális és teológiai feszültségtérben a protestáns igehirdetés két irányba fejlődött tovább. Látunk egy mozgást az objektívizáló (kérgmatikus) megközelítés felé, amelyben az igehirdetés az üdvösség közvetítője.

És látunk egy mozgást a szubjektívizáló megközelítés felé, amelyben az emberi elfogadás van felnagyítva. De egyik irányzat sem adja fel teljesen a másik szempontjait.

A protestáns prédikáció természetes élettere

Mindkét ismertetőjel – az individuum primátusa és ennek személyes kiabrázolódása a hitben és életben, valamint a racionalitás primátusa, avagy az értelem az érzelem felett – nagyon jól mutatja számtalan protestáns igehirdetésben, *hogy a tanító és a személyes meggyőzésre irányuló karakter a meghatározó ezekben*. A skolasztikus rend után az embert valamilyen szinten megszólító – de nem a rétori művészet általi – Isten kerül a középpontba.

Summázása a kultúra és teológia szempontjainak – egybeolvasás

Tehát az ismert alapelvek a fentiek alapján leszűrhetőek. Így:

- *Nincs istentisztelet igehirdetés nélkül.*
- A hit hallása mellett fontos, hogy *a forrást, a Szentírást olvasni is lehet.*
- A *Reformáció és Humanizmus*. A reformáció egy új látásmódot váltott ki az Isten és ember, a *Teremtő és teremtmény viszonya tekintetében*. Ennek következménye az *Isten elé járuló bűnös ember személyes hitének hangsúlyozása*, a szubjektum fontossága.
- *Reformáció és (meg)változó világkép*. A Reformáció fejlesztette ki, vagy előtte már folyamatosan fejlődött a *transzcendens és immanens viszonyára* vonatkozó új látás.

Végül

A Reformációt a prédikáció reformmozgalmaként is értelmezhetjük.¹⁷ Ha a témánk az volt: a Reformáció jelentősége homiletikai szempontból, *akkor nem a tankönyvek, hanem a szellemiség az, ami elsősorban ebből az időszakból ránk marad*. Ezt tudja az utókor kiaknázni és ebből táplálkozni.

Kocsev Miklós

JEGYZETEK

- 1 Ravasz László: *A gyülekezeti igehirdetés elmélete*, Pápa 1915,
- 2 Boross Géza: *Homiletika*, „Szólj!” – Homiletikai tankönyvek 1. Pápa 2015, 213 kv.
- 3 Literáty Zoltán: *HOMILETIKA ÉS RETORIKA. Múltbeli kapcsolatok és jelenkori lehetőségek – homiletikatörténeti áttekintés*. Budapest, 2009. 50–51. (Kézirat)
- 4 Kelemen Attila: *Homiletika jegyzetek* (belső használatra) 24kv.
- 5 Szintén Ravasz idézett munkája (14. §) adja ebben a legbővebb útmutatást számunkra magyar nyelven.
- 6 Leede, B. de & Stark, C: *Ontvouwen. Protestantse prediking in de praktijk*, Boekencentrum Zoetermeer 2017.
- 7 Leede, B. de & Stark, C: *Ontvouwen. Protestantse prediking in de praktijk*, 19 kv.
- 8 Kálvin az Intitúcióban (I. kötet, XV.7) – kapcsolódva a klasszikus hármassághoz (értelem – érzés – akarat) – az értelem primátusát hangsúlyozza.
- 9 Idézet De Kruijf előadásából – Doorn, Utrecht 2011 szeptember (H. de Leede, *De preek als aanspraak en aanraking. Over de preek als focus van de opleiding*. In: Dulk, M. Den, et al (red), *Verlegen om een goed woord. Onderweg met Gerrit de Kruijf*. Zoetermeer: Boekencentrum, 2013, 47.).
- 10 Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe: Weimar, 1883. 45, 616, 32.
- 11 Luther Márton négy hitvallása (Ford. Pröhle Károly) Magyarországi Evangélikus Egyház Sajtóosztálya, Budapest 1983, 199–200. o.
- 12 Kálvin J.: *A keresztyén vallás rendszere*, Pápa 1909, IV. 1.5.
- 13 II. Helvét Hitvallás I.3.
- 14 Van den Brink en Van der Kooi, *Christelijke Dogmatiek*, Boekencentrum B.V. 2012, 536.
- 15 A sákramentum egyféle ‘szemüveg’ változott az Ige mellett, hogy azt jobban felfogjuk. (Van den Brink en Van der Kooi, *Christelijke Dogmatiek*. 538–539.)
- 16 Kálvin J.: *A keresztyén vallás rendszere*, Pápa 1909, IV. 1.5.
- 17 *Handbuch Praktische Theologie* (Hrsgs: Gräb, W. & Weyel, B.), Gütersloher Verlagshaus 2007, 629 kv.

The Importance of the Reformation from Homiletical Aspect

The issue becomes really interesting for us if we know what preaching was like *before the Reformation*. We have some knowledge of that from which we can draw most on the works of Reformed bishop László Ravasz in Hungarian.¹

Historical Traces of the Issue

Besides Ravasz, let us take a look at authors and contexts, partly known for our homiletical survey.

Professor Géza Boross deals with Middle Ages preaching on a few pages in his homiletics.² He classifies the preaching styles of the era just before the Reformation as follows: mission, popular, and mystics style.

He takes some pages from Luther in the time of the Reformation. He refers to the well-known interpretation of ministry, according to which there is only one such an office in the Church, the ministry of the preacher, because Jesus himself, too, ordered only one ministry (Matth 28).

Boross writes obviously more on Calvin: Calvin did not deliver sermons in today's sense, but rather Bible commentaries. His sermons had no titles or division, rather they are much more characterised by an explanatory method.

Later, Zoltán Literáty writes in his doctoral thesis: "One can see in Erasmus' works that *he was the first one after Augustine who continued with a constructive rhetorical work by deepening homiletics*. He too underlined the importance of the situation at the maximum."³

From Attila Kelemen's lecture notes,⁴ one is informed that there were wandering preachers before the Reformation who had a considerable impact on their contemporaries.

One can take into account with special interest what an impact of the theology of the "great reformers" had on *Hungarian Protestant preaching* in the time of the Reformation and directly after that.⁵ I think we do not exaggerate when we characterise them as "copiers of the new tradition".

It is known that the principle of *sola Scriptura* runs through the world of thought in both of the great characters and copiers of the Reformation as a basic homiletical principle.

Therefore the Reformation strives for restoring the dignity of preaching or, more exactly, to take it seriously again. This way the pulpit shall get into the centre instead of the altar.

Culture – Issues of Cultural History

There is a *different interpretation of the aforementioned* on which I would like to expound using a freshly published

homiletical work.⁶ This work gives a profound survey and approaches the substance of the Reformation in a much broader context. To that end, it presents and explains the impacts, which characterise and define the respective era – concentrating on preaching. This approach brings a new colour to the interpretation of our subject. Its basic principle can be shortly summarized as follows:

All great school-founders of homiletics are determined by their time and the historical situation. This has an influence on deeper spiritual processes and in this way on the development of theology and preaching.

I would like to reflect on that in two fields of study according to the aspects of the above-mentioned work.⁷ These are those of *theology and culture*. However, they cannot be purely separated from each other. First let us see the fields where they are almost amalgamated.

1. Knowledge of God

The well-known question of the Reformation does not have much to do with culture. How do we come to the right knowledge of God? Calvin begins his Institutes, his *pastoral religious instruction* with this. But *his answer* is formed by a dialogue with his contemporaries. He reformulates the relationship between the Word and the Spirit. This way, he lays a new emphasis on the conviction that preaching – as an interpretation of the Bible – is the word of God. The unconditional authority of the Scripture is underlined, and further, it provides salvation only for those who believe in that by the power of the Spirit. In other words: *the Word, the Spirit, and faith are inseparably connected with each other.*

Modern humanists pose a basic question to Calvin, namely how can this distant, absolutely transcendent God be known and experienced? This is not only a basic theoretical question, but it touches upon the credibility of consolation by the Gospel and its importance for the life of the individual.

2. Personal faith

If one reflects upon the Reformation in the wider stream of turning to subjectivity in the time of Renaissance culture, then the *Reformation talks first of all about "maintaining the subjectum."* Modern man stands as a person before God as a creature, sinner, but called and faithful. Where am I then hidden? It is not the Church (with a capital C) that offers this protection with her sacraments, but you as a human "*stand directly before God*". So everything depends on the faith, grace, and the Word. *There is no more church or ministry in between.*

3. Faith and knowledge

Thirdly, one can see that *there is a shift towards the priority of the Word and faith in the Reformation*. The

emphasis on the Word and faith fits into the knowledge of God, the purified faith, the faith that is *free of intellectual darkness*, and superstitious irrationality. Preaching meant paying attention to the interpretation of the Word, which resulted in, among other things, the concept of the *teaching sermon*.

This led to a continuously growing distance in the later development of Protestantism between knowledge of faith, and experience, the emotional state of man. This resulted in the *intellectual sermon*, the devaluation of the sacraments, but also in the growth of inner spirituality (Pietism).

The aim of the Reformers was to keep the Word and the sacraments together. The sermon – as *the distribution of the Word of God* – was as sacramental for them as baptism or the Eucharist. Surely it is about the *presentia realis* in both of them.

It was *against the background of the outlined social changes* that characteristic Protestant preaching had developed – in the beginning still strongly interwoven with the celebration of the Eucharist.

Protestantism as a cultural phenomenon

Not only are Protestantism and its preaching the fruits of the Reformation, but they also created a special culture. Let us mention two characteristics shaped by the typical Protestant sermon.

a) The individual and the community

In all religions including Christian faith one can find a certain tension *between the individual and the community*. The distinctive feature of Protestantism in this tension is the *primacy of the intellect*. So, Reformation did not remain untouched from this tension between the individual and the community but *it laid the emphasis on the individual human*. Man stands in his person before God, he is elected and receives grace and he has the vocation to answer God's call. *Therefore, the personal answer of the faithful is very important in Protestant spirituality and this autonomy is promoted by the preaching service.*

At the other end of the spectrum, *the community is also important in forming Protestant churches, but only in a secondary way*. It is not by chance that the congregation is called in Reformed confessions as "the congregation of those gathered in Christ". They make *His Body*.

The primacy of the individual implies an emphasis on personal faith when expressing this conviction in the Reformed Confessions. A Protestant man wants to know what he believes and how his life is formed by that faith. Sanctification and discipline are the Protestant variants of forming a (public and private) way of living.

b) Rationality and emotionalism

Another important field of tension is the relationship between *rationality and emotionalism* or in other words, *intellect and sentiment*. In Protestantism, the first has

primacy. One can find its deep roots in Calvin.⁸ In certain periods, the latter – sentiment – demands its rights and generates a counter-movement. Reformed and Lutheran pietism are a reaction to a very much underlined knowledge of faith, especially to its *concepts*, so they make a kind of protest against the rationalizing and intellectualizing character of Protestant service. *There is a kind of inner power in Protestant tradition tending to the primacy of intellectualism that has an influence on preaching, too.*

Theology – the reformatory way

If we speak about theological aspects, we are inclined to believe that we already know them because we have grown up with them during our theological studies.

Speaking about God – God speaks

Protestant tradition lays a great emphasis on the fact that *the sermon is the heartbeat of the service*. We speak about God because God speaks. We pray that God's own word be purely and boldly preached and heard. Speaking to God himself in prayer, we ask for the Spirit, that we could preach Him and that *He himself grasp the word/Word*. It is not the church which addresses the faithful but the living God.

This is what generates the theological fundamental tone. *The sermon is God's work and it is a human work too – when it is mediated through human words*. It has to be made conscious that preaching is the question of faith and prayer, knowledge and ability. Furthermore, of listening and understanding to be able to bear witness of God.

With De Kruijf's figurative language: "The sermon is the distribution of the Word, a word will be put on the tongue like a host. (...) This is a monologue but would like to be experienced as dialogue. This is a throw towards the soul."⁹ *The listener is addressed*. All these demand presence and obligation from both parts, both from the preacher and the listener of the Word. Language is performative, calling out reality. The sermon wants to reach something in me, with me because the text – the Scripture/Word wants to reach something, to reach me.

This initial of the Reformation can be underlined by Luther's statement: "And the preacher's mouth and the words that I heard are not his, they are the words and message of the Holy Spirit. By these outward means He works faith within me and thus makes me holy."¹⁰ Or as he writes in the Large Catechism: "Neither you nor I could ever know anything of Christ, or believe in him and take him as our Lord, unless these were first offered to us and bestowed on our hearts through the preaching of the Gospel by the Holy Spirit."¹¹

The apostolic gospel, founded by Christ and elaborated by the Holy Spirit, is a donating Word.

These four: *biblical text, biblical exegesis/commentary, preaching of the Word and the work of the Holy Spirit* are

each other's direct complements for Luther and Calvin. The Holy Spirit ensures that what the Scripture says will resonate with the faithful listener's heart. Calvin calls this the *testimonium internum* of the Spirit.

In Luther's interpretation, the preached Word and the work of the Holy Spirit completely coincide with each other. Calvin is a bit more reserved. In his concept, the Spirit is linked to the Word of the Holy Scripture and we can listen to the preaching in faith. God himself ordered preaching on the occasions for the congregation. God "requires his presence to be recognised in his own institution".¹²

"The preaching of the Word of God is The Word of God." This statement of Bullinger in the *Second Helvetic Confession* throws light well on that the sermon in a Protestant service is different from meditation or "only Bible exegesis".¹³ The sermon is a call from God in the hope that God himself uses and will use human words by the Spirit.

So, in the case of the Reformers, we can speak about a certain kind of sacramentality of preaching. As the distinctive feature of the Lord's Supper is that Christ is really present – although in a spiritual way – the same is valid for the sermon. We could say: preaching is the most excellent sacrament.¹⁴

As for the relationship between Word and Sacrament, it is true that the Reformation was not always clear enough about it. This resulted in the sacrament becoming more and more of a lateral arm or intensifier of the Word. It is well expressed by the attributive combination *verbum visibile*.¹⁵

When we outline the reformatory interpretation of preaching the Word, *ministry should come into question, too.* Calvin sees preaching in the order of ideas of Eph 4:16 f. as the prophetic office of Christ *which was entrusted to the well-trained servants of the Word.* God uses those to the preaching of salvation *who are called, sent and entered into service, educated at an academic level and examined by the church.*

Protestant attitudes to preaching

When we trace back the theological and cultural fundaments pertaining to the interpretation of the Word, salvation, sacraments, and ministry, we come to Luther and Calvin. We see that both underline what makes preaching a means by which God leads the faithful to conversion/repentance. As it reads in the Augsburg Confession: "In order that we may obtain this faith, the ministry of teaching the Gospel and administering the sacraments was instituted."¹⁶

And Calvin says about preaching as God's adjustment to the level of man: "For, on the one hand, he by an admirably test proves our obedience when we listen to his ministers just as we would to himself; while on the other hand he consults our weakness in being pleased to address us after the manner of men by means of

interpreters, that he may thus allure us to himself, instead of driving us away by his thunder."¹⁷

In the above-mentioned *cultural and theological fields of tension*, Protestant preaching developed in two directions. We see a *movement towards an objectifying (kerugmatic) approach* in which the sermon is the mediator of salvation.

On the other hand, we see a *movement towards a subjectifying approach*, in which human reception is enlarged. However, neither of these tendencies gives up totally the priorities of the other.

The natural living space of Protestant preaching

Both characteristics – the primacy of the individual and its personal appearance in faith and life, as well as the primacy of rationality, i.e. intellect over sentiment – manifest in a vast number of Protestant sermons stating *they are determined by the tendency of teaching and personal convincing.* After the time of scholastic order, it is God addressing man on a certain level – but not by the art of rhetoric – that becomes the centre.

Summary of the aspects of culture and theology – amalgamation

According to the above, the *following well-known fundamental principles* and conclusions can be drawn.

- *There is no service without sermon.*
- Faith is from hearing but it is important too that *the source, The Holy Scripture can be read.*
- *Reformation and Humanism.* Reformation brought a new attitude in the relationship of God and man, *Creator and creature.* Consequently, it underlines the personal faith of the sinful man appearing before God, so, the importance of subjectum.
- *Reformation and world concept in change.* It was the Reformation which developed the already emerging new view of the relationship between *immanent and transcendent.*

Finally

One can interpret the Reformation as the *reform movement of proclamation of the gospel*.¹⁸ If we speak about the issue of the importance of the Reformation – from a homiletical aspect, we must know that it is not certain textbooks but first of all the mentality which was left to us from this period. This is what the succeeding generations can utilize and live on.

Miklós Kocsev

NOTES

- 1 László, Ravasz: *A gyülekezeti igehirdetés elmélete* [Theory of Preaching in the Congregation], Pápa, 1915.
- 2 Boross, Géza: *Homiletika. „Szólj”* – Homiletikai tankönyvek 1., [Homiletics. „Speak” – Homiletical Textbooks 1.] Pápa, 2015 213 f.
- 3 Zoltán, Literáty: *Homiletika és retorika. Múltbeli kapcsolatuk és jelenkori lehetőségeik – homiletikatörténeti áttekintés.* [Homiletics and Rhetorics. Past Connections and Present Possibilities –

- a Historical Survey of Homiletics] Budapest, 2009, 50–51 (manuscript).
- 4 Attila, Kelemen: *Homiletika jegyzetek* (belső használatra) [Lecture Notes on Homiletics (for inner use)] 24 ff.
 - 5 S. Ravasz (§ 14) as the most abundant description in Hungarian
 - 6 Leede, B. de & Stark, C: *Ontvrouwen. Protestantse prediking in de praktijk*, Boekencentrum Zoetermeer 2017.
 - 7 Ibid. 19 f.
 - 8 Calvin linking to the classical triple (intellect – sense – will) emphasizes the primacy of intellect in the Institutes 1. 15. 7. The Institutes of the Christian Religion by John Calvin. Translated by Beveridge, Henry. Christian Classic Ethereal Library, Grand Rapids, MI (124–125.) [www.ntslibrary.com/PDFBooks/Calvin Institutes of Christian Religion.pdf](http://www.ntslibrary.com/PDFBooks/Calvin%20Institutes%20of%20Christian%20Religion.pdf)
 - 9 From De Kruijf's lecture – Doorn, Utrecht, September 2011 (H. de Leede, *De preek als anspraak en aanraking. Over de preek als focus van de opleiding*. In: Dulk, M. Den et al. [red.], *Verlegen om een goed woord. Onderweg met Gerrit de Kruijf*. Zoetermeer: Boekencentrum, 2013, 47.)
 - 10 WA 45, 616, 32–34 Sermons ont he Gospel of St. John Chapter 14–16, LW 25, 170.
 - 11 The Book of Concord. The Confessions of the Evangelical Lutheran Church. Translated and edited by Theodore G. Tappert. Muhlenberg Press, Philadelphia, 1959 415.
 - 12 Institutes 4. 1. 5. (626.)
 - 13 The Second Helvetic Confession I. 3. <https://www.ccel.org/creeds/helvetic.htm> (downloaded 26. 05. 2017)
 - 14 Van den Brink en Van der Kooi, *Christelijke Dogmatiek*, Boekencentrum B. V. 2012, 536.
 - 15 Sacrament has become a kind of glasses near the Word that we could comprehend it better. Ibid. 538 f.
 - 16 The Book of Concord. The Confessions of the Evangelical Lutheran Church. Translated and edited by Theodore G. Tappert. Muhlenberg Press, Philadelphia, 1959 CA V. 31.
 - 17 Inst. 4. 1. 5. (626.)
 - 18 *Handbuch Praktische Theologie* (Hrsgs: Gräb & Weyel, B.) Gütersloher Verlagshaus 2007, 629 f.

Die Bedeutung der Reformation aus homiletischem Aspekt

In den Gedanken der hervorragenden Gestalten der Reformation ist das *sola Scriptura* das alles bestimmende theologische Grundprinzip, wie Miklós Kocsev, reformierter Professor, in seinem Aufsatz feststellt. Es ist bekannt, dass es ein Hauptanliegen der Reformation war, die Würde der Predigt wiederherzustellen und die Kanzel statt des Altars in den Mittelpunkt zu stellen.

Nach einer der modernen homiletischen Forschungen werden alle großen homiletischen Schulgründer durch ihre Epoche und historische Situation bestimmt. Das hat Einfluß auf die geistlich-seelischen Vorgänge und dadurch auch auf die Entwicklung der wissenschaftlichen Theologie und der Predigt. Das zeigt sich markant in zwei Fragekreisen: in der Theologie und in der Kultur.

Bei Calvin wird in Bezug auf die unbedingte Autorität der Heiligen Schrift die These vertreten, dass nur derjenige das Heil erhalten kann, der durch die Kraft des Geistes auch daran glaubt. Wort, Geist und Glaube stehen also in untrennbarer Beziehung miteinander. Der geschaffene Mensch steht als Sünder, als Gerufener und als Gläubiger vor Gott. Für ihn bietet nicht die Kirche als Institution oder das kirchliche Amt den Schutz an, sondern alles liegt am Wort, an der Gnade und am Glauben. Das ist ein Signal der Hinwendung der Reformation zum Subjekt.

In der Reformation erfolgt eine Verschiebung zum Primat des Wortes und des Glaubens. Dieser Glaube, der eher mit dem Verstand und weniger mit dem Gefühl einhergeht, ist von intellektueller Dunkelheit und aller Irrationalität befreit. Die Predigt bekommt einen lehrenden Charakter zur Auslegung des Wortes, die von der Seite des Hörers Aufmerksamkeit beansprucht. Eine gewisse Spannung wird aber durch das Gegenüber von Glaubenskenntnis und Erfahrung bzw. Gefühlszustand entstehen. Das hatte die Verblässung der Bedeutung der

Sakramente zur Folge, obwohl das Ziel der Reformatoren die Zusammenhaltung des Wortes und der Sakramente war. Für sie war die Verkündigung des Wortes ein genauso sakramentales Ereignis wie die Taufe und das Abendmahl, weil es in allen um Christi *presentia realis* geht.

Die Ausgestaltung der typisch protestantischen Predigt wurde auch durch das Problem der Spannung zwischen Individuum und Gemeinschaft beeinflusst. Nach der protestantischen Sichtweise ist das Individuum als erwählter und begnadigter Mensch dazu berufen, auf Gottes Anrede zu antworten. Darum ist die persönliche Antwort des gläubigen Menschen einer der Bestimmungsfaktoren der protestantischen Spiritualität geworden. Die Predigt gibt dazu Anregung. Es ist Gott, der in der Predigt spricht. Die Predigt ist das Werk Gottes, aber auch menschliches Werk, weil sie durch Worte vermittelt wird. Gleichzeitig ist auch die Wichtigkeit der Gemeinschaft nicht zu vernachlässigen, weil die Gemeinde Christi Leib bildet, obwohl das im Vergleich zur Predigt von sekundärer Bedeutung ist.

Luthers und Calvins homiletische Anschauungen wurden in Thesen über den Bibeltext, die Verkündigung des Wortes und das Werk des Heiligen Geistes formuliert, in denen der Heilige Geist dafür sorgt, dass die Botschaft der Heiligen Schrift im Herzen des Gläubigen Resonanz findet. Bullinger verfasst die Grundthese im Zweiten Helvetischen Bekenntnis: Die Predigt des Wortes Gottes ist Gottes Wort selber. Es ist eine daraus folgende Tatsache, dass aufgrund der von den Reformatoren vertretenen Spiritualität die Reformation als eine Reformbewegung für die Predigt gedeutet werden kann. Nach dem Verfasser des Aufsatzes ist das der Schatz für die Nachwelt und ihre geistlich-spirituelle Nahrung.

A Reformáció jelentősége liturgikai szempontból

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

Rainer Volp⁴ hívja fel arra a figyelmet, hogy amikor Kálvin istentisztelettel kapcsolatos felfogását vizsgáljuk, akkor nem szabad könnyedén átsiklani afölött a tény fölött, hogy a liturgia terén Kálvin viszonyítási pontja nem Luther, hanem Zwingli, aki éppen Svájcban hajtott végre az istentisztelet területén igen radikális lépéseket, amikor a képek és hangszerek használatán kívül még az éneklést sem engedélyezte az istentiszteleten (kivéve az úrvacsorázás alatti éneklést).⁵ Kálvin istentiszteletéről alkotott elképzelései és azok átültetése a gyakorlatba, egyértelműen új utat nyitottak a svájci reformáció számára és Kálvin döntő pontokon nem folytatta Zwingli liturgiai radikalizmusát.

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

Az alábbiakban Kálvin gyülekezeti istentisztelettel kapcsolatos felismeréseit tekintjük át.

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

használatának pedig az fog minősülni, amelyik a leghatásosabban szolgálta az egyház építését.”⁹

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

3. Az emberi tevékenységek közül az istentisztelet a legszentebb, ezért megengedhetetlen, hogy éppen ez a cselekménysor süllyedjen emberi babonáskodásba, bálványimádásba. Ennek többször hangot is adott mindkét Intitutióban (1536: III.10–12.; 1559: I.10–12.).

Az istentelen és meg nem engedett szertartások kerüléséről (Basel 1538) szóló iratában azt írja: „Azokat a szertartásokat... amelyek akár a legkisebb szentségtörés jelével vannak is beszenyezve, úgy kerülj, mint a mérges-kígyót, mert tényleg pusztá érintésüket tekintve is veszedelmesebbek bármely kígyónál ... Ez utóbbiak közé sorozom a képek imáadását, a kenet felvételét, a búcsú-levelek vásárlását, a gonosz szellemek kiűzése végett a szentelt vízzel való meghintést, s más ilyen kárhoztatásra méltó szertartásokat.”¹²

Az igaz istentisztelet előfeltétele az istenfélelem és az Isten szeretete, vagyis a helyes istenismeret és a szív belső hódolata. A kegyes életfolytatás tulajdonképpen nem más, mint az istentisztelet gyakorlati és hétköznapi megvalósítása. Azaz Kálvinnál az istentisztelet és a kegyesség szinonim, egymást kiváltó, egymással harmonizáló kifejezések.

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

4. Az istentiszteleti történet megértésének kulcsa az anyanyelvűség, vagyis Kálvinnál magától értetődő nemzet nyelven folyó istentisztelet. Az ún. *bibliapauperum* helyett¹⁴ az anyanyelvű igehirdetés válhat a bibliaismeret forrásává. Kálvin több helyen az 1Kor 14,16-ra hivatkozva fejtette ki, hogy a megértett Igére jöhet a népnyelvű válasz a közös imádságban és a gyülekezet közös éneklésében: „mindenütt a nép köznyelvén kell elmondani a nyilvános könyörgéseket, hogy azokat az egész gyülekezet közönsé-

gesen megérthesse, mert hiszen az egész gyülekezet épülését kell szolgálniuk, erre pedig meg nem értett hangokból egyáltalán semmi haszon sem származik.”¹⁵

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

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

6. *Kálvin a mise áldozat-karakterével szemben az istentisztelet igehirdetés-karakterét engedte érvényesülni, hogy helyre álljon a hallható és a látható ige egyensúlya.* Ezért a prédikációt állandó istentiszteleti elemmé tette. Kálvin többször hangsúlyozta, hogy az igehirdetés és az úrvacsora egyformán fontos.¹⁸

Első genfi időszakában születtek az 1537. évi Cikkek (Articlessur le Gouvernement de l'Eglise), amelyek javaslatai között központi helyet kapott az úrvacsora kérdése. A strasbourgi időszakban minden vasárnap úrvacsorás istentisztelet volt Kálvin gyülekezetében. 1541-ben az úrvacsorával élés idejéről így írt: „Ami az úrvacsorával való élés idejét illeti, nem lehet mindenkire nézve érvényes szabályt felállítani. Mert vannak néha különös körülmények, melyek mentik az embert, ha tartózkodik attól. ... minden esetre többször kell azzal élnünk, mint némelyek; mivel mennél jobban szorongat erőtlenségünk, annál inkább szükséges ahhoz gyakorta menekülni, amely képes minket erősíteni a hitben s tartozik elősegíteni a szent életben. ... az úrvacsora annyiszor osztassék ki, ahányszor a nép képessége megengedi. ... Urunk óhaja az volt, hogy vacsorájával gyakorta éljünk, különben nem ismerjük jól a hasznát, mely abból ránk származik.”¹⁹

Kálvin második genfi korszakában – minden erőfeszítése ellenére – sem tudta megvalósítani az úrvacsora hetente történő kiszolgáltatását, s évente négyszer volt úrvacsora.

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

Joggal állapítja meg Rudolf Stählin, hogy „egyetlen vonatkozásban találunk csak egyetértést a 16. században: a római mise elvetésében és az istentisztelet igehirdetése-karakterének hangsúlyozásában. Egyébként az egymástól különböző rendtartások egész tömegével találkozunk, amelyek a struktúrában sokkal erősebben különböznek egymástól, mint a régi egyház rendtartásai.”²⁰

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

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

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

A bűnvallás jelentőségéről azt tanítja Kálvin az Institutióban, hogy „a titkos bűnvallást, melyet csak Istennek teszünk, az emberek előtt való önkéntes bűnvallás követi, valahányszor azt Istennek dicsőítése, vagy a magunk megalázása úgy kívánja. ... méltányos dolog is, hogy saját nyomorúságunknak bevallásával dicsőítsük magunk közt és az egész világ előtt is a mi Istenünknek jóságát és könyörületességét. A bűnvallás ezen nemének rendszeresnek is kell lenni az egyházban ... Minthogy ugyanis minden szent gyülekezetben Istennek és az angyaloknak színe elé állítjuk magunkat, mi más lehetne a mi cselekvésünknek kezdete, mint méltatlanságunknak megismerése? De azt mondhatná valaki, hogy hiszen ez minden könyörgés folytán megtörténik, mert valahányszor bocsánatáért esedezünk, bűneinket mindig megvalljuk. Ez igaz; azonban ha meggondoljuk, hogy mily nagy a mi gondatlanságunk, aluszékonyságunk és hanyagságunk, beláthatjuk, hogy üdvös dolog az, ha a keresztyén nép a bűnbevallás valami ünnepélyes szertartásával gyakorolja magát az alázatosságra. ... a jó erkölcsű egyházakban eredményesen alkalmazzák azt a szokást, hogy az egyház szolgálja vasárnaponként a maga és a nép nevében is szavakba foglalja a bűnvallás mintáját, melyben mindannyiunkat bűnösséggel vádol, és Istenhez bocsánatért könyörög. Egyszóval, ez a kulcs úgy magánosan az egyes emberek előtt, mint általában az egész nép előtt megnyitja a könyörgés ajtaját.”²³ A bűnvalláshoz pedig

törvényszerűen kapcsolódik a bűnbocsánat meghirdetés minden alkalommal!

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

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

Az 1543. évi Genfi Zsoltárkönyv előszavának bő egyharmad részében Kálvin az énekek kapcsán a gyülekezeti énekek dallamáról és az egyházzeneiről²⁵ is tanít. Szavait az a felelősség hatja át, amely az Isten ajándékaént számon tartott éneket és zenét visszaéléstől mentesen szeretné az Istendicsőítés szolgálatába állítani és beépíteni a gyülekezeti istentiszteletbe.

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

Közülük kiemelkedik Loys Bourgeois (született 1510–1515 között – meghalt 1560 után). Genfben folytatott pedagógiai munkásságának értékes gyümölcse *A muzsika igaz útja* (1550)²⁶ (*Le droit chemin de musique*) című traktátusa a kottaolvasás alapjairól, hogy a zsoltártanítást ezzel is segítse. A gyülekezet zenei nevelését az énekiskola kórusa vette a vállára. A családi áhítatokon is hasonló feladatot töltöttek be a zsoltárokat tudó gyermekek.

Kálvin a keresztyén szabadság megélése jegyében, de szigorúan a mértékletesség feltétele alatt jegyzi meg az Institutióban: „Bizonyára a jó Isten teremtette az elefántcsontot, aranyat és gazdagságot is, ő adta át használatra az embereknek, sőt Isten gondviselése erre rendelte őket; és sem a nevetés, sem a jóllakás, sem a régi és örökölt birtokokhoz újaknak szerzése, sem az összhangzó zenében való gyönyörködés, sem a borivás nincs megtiltva sehol. ... Mikor a lélek berendezkedett már erre a józanságra, akkor jut hozzá a helyes használat módjához. Viszont ha ez a mértéktartás hiányzik, akkor a csekély és közönséges élvezet is túlságos.”²⁷

Fekete Károly

JEGYZETEK

¹ Kálvin jellemzése Luther liturgiai tevékenységéről: „Mikor kezdetben Luther fellépett, néhány igen durva, már tovább nem tűrhető visszaélést bélyegzett meg egy kissé. Tette pedig ezt oly szerény-

séggel, mely azt látszott mondani, hogy részéről nagyobb lenne öröme, ha e visszaéléseket helyreigazítva látná, mint elhatárolása, hogy esetleg maga is vállalkoznék a javításra.” Kálvin János: *Az egyház megreformálásának szükségességéről* (1543). Fordította: Ceglédi Sándor. Második kiadás. PRTA. Pápai Eperfa Könyvek 14. Pápa 2005. 92.

² Rudolf Stählin: *Die Geschichte des christlichen Gottesdienstes*. In: K. F. Müller-W. Blankenburg (Hg.): *Leiturgia. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes*. I. Bd. Johannes Stauda Verlag. Kassel. 1954. 65.;

³ Kálvin János: *Az egyház megreformálásának szükségességéről* (1543). Fordította: Ceglédi Sándor. Második kiadás. PRTA. Pápai Eperfa Könyvek 14. Pápa 2005. 93.

⁴ Rainer Volp: *Liturgik. Die Kunst, Gottzufeiern*. Bd. 2: *Theorien und Gestaltung*. Gütersloher Verlagshaus. Gütersloh. 1994. 749.

⁵ Julius Schweizer: *Reformierte Abendmahls gestaltung in der Schau Zwinglis*. Verlag Friedrich Reinhardt AG. Basel. 1954.; Markus Jenny: *Zwinglis Stellung zur Musik im Gottesdienst*. Zwingli Verlag Zürich. 1966.; Ralph Kunz: *Gottesdienst evangelisch reformiert. Liturgik und Liturgie in der Kirche Zwinglis*. Pano Verlag. Zürich. 2001.

⁶ Vö. Luther a *Deutsche Messe* (1526) előljáró beszédével. D. Luther Márton művei. XIII. Fordította: Paulik János. 439–440. – Az adiaforonról F. Melanchthon (1497–1560) és M. Flacius (1520–1575) között zajlott nevezetes teológiai vita. – H. Bullinger a különböző szertartásokról ír a *II. Helvét Hitvallás* XXVII. fejezetében. – Az adiaforon fogalmához ld. még liturgiai szempontból: Ottfried Jordahn: *Das Zeremoniale*. In: H-Chr. Schmidt-Lauber – K-H. Bieritz (Hg.): *Handbuch der Liturgik*. Ev. Verlagsanstalt – Vandenhoeck-Ruprecht. 2. Auflage. 1995. 537–538.

⁷ „Ismeretes dolog, mennyire ellenezte Kálvin a genfi sákramentumi formáknak a berniekével való egyesítését – arról volt szó, hogy keresztes köveket és ostyát kellett volna használni –, és inkább elhagyta a várost, semhogy ezen a ponton engedékeny lett volna. De ebben az esetben öszerinte nem a keresztes kövekről és nem az úrvacsorai kenyér minőségéről volt szó. 'Ez közömbös dolog, amely az egyház szabad választására van bízva.' (CR 10b, 189) Hanem éppen az egyháznak az állammal szembeni szabadságáról volt szó, mert hiszen ezt az egységesítést az állam kívánta az egyháztól.” Wilhelm Niesel: *Kálvin teológiája*. Kálvin Kiadó. Bp. 1998. 161.

⁸ Vö. Kálvin: *Institutio* (1559) III.19.9–16.

⁹ Opera Selecta Calvini 1, 432. Ld. még: Kálvin: *Institutio* (1559) IV.10.27–32.

¹⁰ Kálvin János: *A genfi egyház katedraja*. Kálvin Kiadó. Budapest. 1998. 11.

¹¹ Vö. Rainer Volp: *Liturgik. Die Kunst, Gottzufeiern*. Bd. 2: *Theorien und Gestaltung*. Gütersloher Verlagshaus. Gütersloh. 1994. 751.

¹² Kálvin János: *Az istentelen és meg nem engedett szertartások kerüléséről* (Basel 1538). Fordította: Rábold Gusztáv. Pápa. 1909. 24.

¹³ Kálvin János 1543-ban megjelent Genfi Zsoltárkönyvének előszava. In: Psalterium Ungaricum. Szenci Molnár Albert zsoltárfordításai a genfi zsoltárok dallamaira. Közreadja: Bólya József. MRE Zsinata. Budapest 2003. 6.

¹⁴ Kálvin: *Institutio* (1559) I.11.5–7.

¹⁵ Kálvin: *Institutio* (1536) III. fejezet Az imádságról. Fordította: Victor János 107–108. Ugyanez a gondolat található az 1559-es *Institutio*-ban is: III.20.33.

¹⁶ Kálvin János 1543-ban megjelent Genfi Zsoltárkönyvének előszava. In: Psalterium Ungaricum. Szenci Molnár Albert zsoltárfordításai a genfi zsoltárok dallamaira. Közreadja: Bólya József. MRE Zsinata. Budapest 2003. 6.

¹⁷ Vö. Rainer Volp: *Liturgik. Die Kunst, Gottzufeiern*. Bd. 2: *Theorien und Gestaltung*. Gütersloher Verlagshaus. Gütersloh. 1994. 751.

¹⁸ Kálvin János: *Az egyház megreformálásának szükségességéről* (1543). Fordította: Ceglédi Sándor. Második kiadás. PRTA. Pápa. 2005. 20–21.

¹⁹ Kálvin János: *Rövid értekezés az úrvacsoráról* (1541) In: Kálvin János Kisebbségi Művei a rendszeres teológia köréből. Református Egyházi Könyvtár IX. Pápa. 1912. 153. (29. pont)

²⁰ Rudolf Stählin: *Die Geschichte des christlichen Gottesdienstes*. In: K. F. Müller-W. Blankenburg (Hg.): *Leiturgia. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes*. I. Bd. Johannes Stauda Verlag. Kassel. 1954. 54.

- 21 E témához ld. F. L. Battles: *The Piety of John Calvin*. Grand Rapids. 1978.; Hans Scholl: *Der Dienst des Gebetes nach Johannes Calvin*. Zwingli Verlag Zürich. 1968.; Bolyki János: *Az imádkozó Kálvin*. Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya. Bp. 1985.
- 22 Farel 1533-as istentiszteleti rendjében a prédikáció után, az úrvacsora előtt, arra való előkészületül mondta el a gyülekezet a közgyűlést. Vö. Markus Jenny: *Die Einheit Abendmahls gottesdienstes bei den elsässischen und schweizerischen Reformatoren*. Zwingli Verlag Zürich. 1968. 98., 107.
- 23 Kálvin: *Institutio* (1559) III.4.9–11.
- 24 Kálvin János 1543-ban megjelent *Genfi Zsoltárkönyvének előszava*. In: Psalterium Ungaricum. Szenci Molnár Albert zsoltárfordításai a genfi zsoltárok dallamaira. Közreadja: Bólya József. MRE Zsinata. Budapest 2003. 7.
- 25 Kálvin egyházzenei szempontú értékelését ld. Oskar Söhngen: *Theologie der Musik*. Johannes Stauda Verlag. Kassel. 1967. vonatkozó fejezetét: 60–79.
- 26 Loys Bourgeois: *A muzsika igaz útja*. Fordította: Jeney Zoltán. Budapest. 2003.
- 27 Kálvin: *Institutio* (1559) III.19.9.

The Importance of the Reformation from Liturgical Aspect

When one examines Calvin's ideas and works on worship, it must be taken into consideration that he – unlike Luther¹ – had never been a Catholic priest. He had not been bound to experience and to remember the daily celebration of the mass or the Eucharist before becoming a reformer. Therefore, Calvin was more free in liturgical questions. His ideal was the fullest simplicity also in this respect.² “And what is that we have done hitherto, and what do we even now, but strive that the one God may be worshipped amongst us, and that his simple truth may reign in the Church?”³

It was Rainer Volp⁴ who pointed out that when examining Calvin's understanding of the divine service, one should not so easily disregard the fact that Calvin's basis for comparison in liturgy was not Luther, but Zwingli, who made very radical steps in Switzerland just in the field of service: besides the prohibition of pictures and instruments, he did not even allow singing in the service.⁵ Calvin, however, did not continue on with Zwingli's radicalism.

The guiding principle of Calvin's type of service became that it was solely the Word of God which the new order of service should be built on. One should only uphold, from the former order, what is required by the adjustment to the Word. In the following, we give an overview of Calvin's recognitions on the service.

1. With the thesis of Christian liberty in view, one has to differentiate between essential things, which touch upon salvation and additional things, which do not touch upon that. Others also had known and confessed this teaching,⁶ but this principle is firmly underlined by Calvin, too.⁷ As for Luther and for Calvin, too, judging “in regard of things indifferent” depends on experiencing Christian liberty.⁸ To command the unification of the orders of service and make it obligatory was not intended by either of the two reformers. They strove all the more for the unity of faith and doctrine, which was much more important than the external order of service. According to Calvin: “It is of God, inasmuch as it is a part of that decency, the care and observance of which is recommended by the apostle; and it is of men, inasmuch as it specially determines what was indicated in general, rather than expounded. From this one example, we may judge what is to be thought of the whole

class – viz. that the whole sum of righteousness, and all the parts of divine worship, and everything necessary to salvation, the Lord has faithfully comprehended and clearly unfolded in his sacred oracles, so, that in them he is alone the only Master to be heard. But as in external discipline and ceremonies, he has not been pleased to prescribe every particular that we ought to observe (he foresaw that this depended on the nature of the times, and that one form would not suit all ages), in them. We must have recourse to the general rules, which he has given employing them to test whatever the necessity of the Church may require to be enjoyed for order and decency. Lastly, he has not delivered any express command, because things of this nature are not necessary to salvation and for the edification of the Church, should be accommodated to the varying circumstances of each age and nation”⁹

2. The most characteristic basic principle of Calvin's liturgical concept is that the true purpose of human life is to serve the Glory of God. This idea of *Soli Deo Gloria*, playing a central role in Calvin's whole teaching, is the basis of his characteristic understanding of the service. In the Catechism of the Church of Geneva, he underlines this as the main purpose of man's life: God “... created us and placed us in this world to be glorified in us. And it is indeed right that our life, of which himself is the beginning, should be devoted to his glory.”¹⁰ Calvin regarded the assurance and confirmation of the doxological structure of the service as of strategic importance.¹¹

3. Since celebrating the divine service is the holiest of all human activities, it is inadmissible that just this operation fall victim of human superstitious beliefs and idol worship. He raised his voice for that in both editions of the Institutes (1536: 3.10–12; 1559: 1.10–12).

In his “On shunning the unlawful rites of the ungodly” (Basle, 1538) he writes: “Those [ceremonies] which bear the smallest impress of sacrilege, you are no more to touch than you would the venom of a serpent; for I have no doubt of being able to prove to you that no serpent's venom is more pestilential. Under this latter head I include the Worship of Images, the receiving of extreme Unction, the Purchase of Indulgences, the Sprinkling of Water, over

which those impious exorcisms have been chanted; and several other rites in themselves damnable.”¹²

For Calvin, understanding is the most decisive factor in the fight against the superstitious beliefs on the service: “... our Lord (...) wished that profit would come from it [the order] to all his people (...) commanding that all which is done in the Church be directed towards the common edification of all... But this cannot be done unless we are instructed to have intelligence of that has been ordained for our profit. (...) there is no edification, unless there is a doctrine.”¹³

4. *The key to understanding the event of service is the use of the mother tongue.* Instead of the so-called *Biblia pauperum*,¹⁴ it is the sermon in the mother tongue that could become the source of Biblical knowledge. Calvin expressed, referring to 1Cor 14:16 in several places, that, after the Word had been understood, the answer could take place as prayer and as the common singing of the congregation in the language of the people: “Public prayers must be couched (...) in the language of the people, which can be generally understood by the whole assembly. For this ought to be done for the edification of the whole church, which receives no benefit whatever from a sound not understood.”¹⁵

5. *Calvin nominates three pillars of the structure of liturgy “... the preaching of His Word, prayers public and solemn, and the administration of the sacraments”.*¹⁶ These pillars had already created the worship life of early Christian congregations as it can be read in Acts 2:42. The order of the above three elements is only a rhetorical syntax, because in practising each of the three, it is *common thinking, collective experience, and common act that are decisive*. Calvin set the common prayer and psalm singing of the congregation, as well as the celebration of the two sacraments from Christ, with pedagogical conscience in the service of this. At the beginning of the service stood the prayer, which looked upon the majesty of God, then the members of the congregation turned to God with open confession of faith and hymns of praise. Finally, the sermon and the celebration of the sacrament(s) were pre-eminent forms of doxology.¹⁷

6. *Opposing the sacrificial character of the mass, Calvin let the preaching character of the service to predominate in order to restore the balance between the audible and the visible Word.* To this end, he made sermons a fixed element of the worship. Calvin underlined several times that the sermon and the Lord’s Supper were equally important.¹⁸

During the Strasbourg period, a service with the Lord’s Supper was held every Sunday in Calvin’s parish. He wrote in 1541: “As the time of using it, no certain rule can be prescribed for all. For there are sometimes special circumstances which excuse a man for abstaining (...) we shall perceive that the use should be more frequent than many make it: for the more infirmity presses, the more necessary is it frequently to have recourse to what may and will serve to confirm our faith (...) the practice of all

well ordered churches should be to celebrate the Supper frequently, so far as the capacity of the people admit...”¹⁹

For Calvin, the obligation of preaching gained new importance, which was expressed by practising the *lectio continua*. Rudolf Stählin may well say that, “We can find agreement in the 16th century only in one aspect: in rejecting the Roman mass and emphasizing the preaching character of the service. Otherwise, we meet a mass of different regulations which are much more different from one another in their structures than the regulations of the old church.”²⁰

7. *The figure of the praying Calvin has been preserved by the prayers of him as of someone taking seriously the mediating role of Christ, experiencing the joint force of fixed and free prayers, and free of any false enthusiasm (Schwärmerei) in practising prayer in the service.*²¹ Calvin gave an example on how diversified the dialogue with God could be in the congregation. The prayers before the confession of sins and the sermon were fixed while the pastor could freely pray after the sermon. Among the prayers, the confession of sins, the general confession of the congregation, and the preaching of grace had a special place for Calvin. In Strasbourg they were told at the Lord’s Table, at the beginning of the service, while in Geneva, the general confession was connected to the sermon and was proclaimed from the chair without absolution.²²

He teaches the importance of the confession of sins and that “... the secret confession which is made to God is followed by voluntary confession to men, whenever that is conducive to the divine glory or our humiliation.”²³ The proclamation of the forgiveness of sins is regularly, i. e. every time connected to the confession of sins!

8. *“As for public prayers, there are two kinds. The ones with the word alone: the others with singing.”*²⁴ confesses Calvin. And he is dealing with congregational singing in the framework of public prayer in particular. Calvin also confirmed the doxological structure of the service by introducing the Genevan Psalms.

In a good third of the Preface to the Genevan Psalter, Calvin teaches in the wake of singing on the melody of church hymnals and church music.²⁵ Calvin involved the hymn school of Geneva Cathedral into teaching and conducting the song of the congregation. The music education of the congregation was shouldered by the choir of the hymn school. Children knowing the Genevan Psalms fulfilled a similar task at family devotions.

Calvin comments in the sign of Christian liberty, but strictly on the condition of moderation: “Certainly ivory and gold, and riches, are the good creature of God (...) nor was it ever forbidden to laugh or to be full, or to add new to old and hereditary possessions, or to be delighted with music or to drink wine. (...) When their mind is brought to this state of soberness, they will be able to regulate the legitimate use. On the other hand, when this moderation is wanting, even plebeian and ordinary delicacies are excessive.”²⁶

Károly Fekete

NOTES

- ¹ Calvin's characterization on Luther's liturgical activity: "When Luther at first appeared, he merely touched, with a gentle hand, a few abuses of the grossest description, now grown intolerable. And he did it with a modesty which intimated that he had more desire to see them corrected, than determination to correct them himself..." The Necessity of Reforming the Church https://www.monergism.com/threshold/sol/calvin_necessityreform.html (downloaded 02.06.2017)
- ² Rudolf Stählin: *Die Geschichte des christlichen Gottesdienstes*. In: K. F. Müller-W. Blankenburg (Hg.): *Leiturgia. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes*. I. Bd. Johannes Stauda Verlag, Kassel, 1954, 65.
- ³ On the Necessity of Reforming the Church
- ⁴ Rainer Volp: *Liturgik. Die Kunst, Gott zu feiern*. Bd. 2: Theorien und Gestaltung. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1994, 749.
- ⁵ Julius Schweizer: *Reformierte Abendmahlsgestaltung in der Schau Zwinglis*. Verlag Friedrich Reinhardt AG., Basel, 1954; Markus Jenny: *Zwinglis Stellung zur Musik im Gottesdienst*. Zwingli Verlag, Zürich, 1966; Ralph Kunz: *Gottesdienst evangelisch reformiert. Liturgik und Liturgie in der Kirche Zwinglis*. Pano Verlag, Zürich, 2001.
- ⁶ Cf. Luther's Preface to the German Mass, 61. LW 53,61–90. On the question of adiaphoron there was a renowned theological discussion between Ph. Melancthon (1497–1560) and M. Flacius (1520–1575). – H. Bullinger writes about different ceremonies in: Second Helvetic Confession XXVI. – To the concept of adiaphoron from liturgical aspect see: Otfried Jordahn: *Das Zeremoniale*. In: H-Chr. Schmidt-Lauber – K.H. Bieritz (Hg.): *Handbuch der Liturgik*. Ev. Verlagsanstalt – Vanderhoeck-Ruprecht 2. Auflage, 1995, 537–538.
- ⁷ „It is well known that Calvin opposed any co-ordination of Genevan sacramental usage with that of Berne – it was a question of baptismal fonts and wafers – and preferred to leave the city rather than give way on the point. But he was not primarily concerned about the use of fonts and wafers. 'That is an indifferent matter which each church is free to decide' (CR 10b, 189). Rather it was the question of the freedom of the church over against the state, which insisted on this degree of co-ordination." Wilhelm Niesel: *The Theology of Calvin*, translated by Harold Knight, James Clarke & Co. Cambridge, first published 1956.
- ⁸ Cf. Institutes of the Christian Religion (1559) 3.19.9–16. The Institutes of the Christian Religion by John Calvin. Translated by Beveridge, Henry. Christian Classic Ethereal Library, Grand Rapids, MI (124–125.) [www.ntslibrary.com/PDFBooks/Calvin Institutes of Christian Religion.pdf](http://www.ntslibrary.com/PDFBooks/Calvin%20Institutes%20of%20Christian%20Religion.pdf) 516 ff. (downloaded 05.06.2017)
- ⁹ See Institutes (1559) 4.10.27–32. 737 f. Cf. Opera Selecta Calvini 1, 432.
- ¹⁰ The Catechism of the Church of Geneva Q 2. www.reformed.org/documents/calvin/geneva/catechism/geneva_catechism.html (downloaded 02. 06. 2017)
- ¹¹ Cf. Rainer Volp: op. cit. (note 4) 751.
- ¹² Calvin: *On shunning the unlawful rites of the ungodly* www.godrules.net/library/calvin/142calvin_c8.htm (downloaded 02. 06. 2017)
- ¹³ Calvin: *Genevan Psalter* (1543) Preface to the Psalter, Christian Classics Ethereal Library <https://www.ccel.org/ccel/ccel/eee/files/calvinps.htm> (downloaded 02. 06. 2017)
- ¹⁴ Institutes (1559) 1.11.5–7. 71 ff.
- ¹⁵ Institutes 1536 Transl. Lewis Buttles, Revised edition published 1986. W. Eerdmans Publishing Co. In Collaboration with the H. Henry Meteer Center for Calvin Studies, at Calvin College 3.12. cf. 1559 3.20.33. 551.
- ¹⁶ Calvin: *Genevan Psalter* (see note 13) cf. Institutes 4.17.44.
- ¹⁷ Cf. Rainer Volp: op. cit. 751.
- ¹⁸ Calvin: *On the Necessity of Reforming the Church*
- ¹⁹ Calvin: *Short treatise on the Lord's Supper* <https://www.the-highway.com/supper1Calvin.html> (downloaded 02. 06. 2017)
- ²⁰ Rudolf Stählin: op. cit. (see note 2) 54.
- ²¹ To this issue see F. L. Battles: *The Piety of John Calvin*. Grand Rapids, MI, 1978; Hans Scholl: *Der Dienst des Gebetes nach Johannes Calvin*. Zwingli Verlag, Zürich, 1968; Bolyki, János: *Az imádkozó Kálvin* [The Praying Calvin] Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Budapest, 1985.
- ²² In Farel's order of service from 1533 the general confession was told after the sermon, before the Lord's Supper preparing for that. Cf. Markus Jenny: *Die Einheit des Abendmahlsgottesdienstes bei den elsässischen und schweizerischen Reformatoren*. Zwingli Verlag, Zürich, 1968, 98., 107.
- ²³ Institutes 3.4.9–11. 390.
- ²⁴ Genevan Psalter (see note 13)
- ²⁵ To the evaluation of Calvin's activity in church music see the respective chapter in: Oskar Söhngen: *Theology der Musik*. Johannes Stauda Verlag, Kassel, 1967, 60–79.
- ²⁶ Institutes 3.19.9. 516 f.

Die Reformation unter liturgischem Aspekt

Der reformierte Bischof Károly Fekete analysiert Calvins Prinzipien zum Gottesdienst. Er weist auf den Hintergrund persönlichen Charakters hin, der dem Genfer Reformator zur Ausgestaltung seiner Anschauungen über den Gottesdienst einen Impuls gab.

Calvin war an priesterliche Pflichten, tägliches Messelesen und Eucharistie nicht so gebunden wie Luther. Der Dienst vor Gott bedeutete für ihn die vollkommenste Einfachheit. Statt der Radikalität Zwinglis zu folgen, wurde im Gottesdienst calvinistischen Typs die Forderung nach Wortgemäßheit formuliert und praktiziert. In der Frage der Adiaphora muss nach Calvin zwischen den wesentlichen, für das Heil notwendigen und den dafür nicht notwendigen Dingen unterschieden werden. Also sind die Lehre und die Einheit im Glauben wichtiger als die äußere Ordnung des Gottesdienstes. Calvin betonte, dass wir einmal vor dem Richterstuhl Gottes nicht wegen

der Zeremonien zur Rechenschaft gezogen werden, sondern dass das richtige Nutzen der christlichen Freiheit zum Gegenstand der Rechenschaft wird.

Die die calvinistische Lehre bestimmende Soli-Deo-Gloria-These durchdringt auch die Auffassung zur Liturgie. Sie drückt aus, dass das wahre Ziel des Menschen der Dienst des Ruhmes Gottes ist. Im Genfer Katechismus schreibt er, dass Gott den Menschen in die Welt setzte, damit er durch den Menschen verklärt wird. Deshalb ist die Betonung der doxologischen Struktur in Calvins Lehre über die Liturgie und in seiner Gottesdienstpraxis von strategischer Bedeutung geworden.

Calvin erhebt die Stimme in beiden Institutionen für die Heiligkeit des Gottesdienstes. Deshalb ist es unzulässig, dass gerade diese Handlungsreihe in Götzenerverehrung versinkt. Das Anbeten von Bildern, die Aufnahme der letzten Ölung, die Ablassbriefe, die Besprengung

mit Weihwasser als wichtige Elemente der römisch-katholischen Liturgie und kirchlicher Praxis sind nach Calvin gefährlicher als die Giftschlange, sie bezeichnen ein Sakrileg, sind also zu vermeiden. Deshalb ist es nötig, die Gläubigen zu unterrichten, damit sie alles wissen und verstehen, was in der Kirche in Worten ertönt und in Handlungen geschieht.

Zu all diesem gehört auch die Muttersprachlichkeit des Gottesdienstes. Statt der *biblia pauperum* kann die muttersprachliche Predigt zur Quelle der Bibelkenntnis werden. Von den nicht verstandenen Stimmen kommt kein Nutzen, aber die Gebete in Alltagssprache dienen der Erbauung der ganzen Gemeinde.

Nach Calvin sind die Elemente des Gottesdienstes die Folgenden: die Predigt, das Gebet und die Austeilung der Sakramente. Die Ausübung aller drei Elemente wird durch das gemeinsame Denken, das gemeinsame Erlebnis und die gemeinsame Handlung bestimmt.

Gegenüber dem Messeopfer-Charakter konnte so der Predigt-Charakter zur Geltung kommen, obwohl Calvin betonte, dass die Predigt und das Abendmahl gleich wichtig sind. Dazu gesellt sich der Dialog mit Gott, befreit von jeglicher falscher Schwärmerei, die gebundenen und freien Gebete, das Schuldbekenntnis, die öffentliche Beichte der Gemeinde und die darauffolgende Gnadenverkündigung.

In Calvins Liturgielehre sind die sich bei der doxologischen Struktur des Gottesdienstes erscheinende mit Singen gesprochenen Gebete von herausgehobener Bedeutung. Die Einführung der Genfer Psalmen, ihre Benutzung bei Familiengottesdiensten und Andachten und ihre geistliche Wirkung bis heute bezeichnen die Richtigkeit von Calvins Ideen in dieser Richtung. Der Verfasser schließt seinen Aufsatz mit dem Zitieren von Calvins Gedanken über das Wohlgefallen an harmonischer Musik und christlicher Mäßigkeit.

REFORMATION

Danksagungen und Mitteilungen des Chefredakteurs

Im Namen des Redaktionsausschusses und in meinem eigenen Namen spreche ich meinen Dank den Verfassern dieser thematischen Festausgabe aus. Es gebührt Dank denjenigen, die unsere Aufforderung akzeptierten und ihr Folge leisteten. Ich bedanke mich besonders bei István Karasszon, Csaba Fekete und Tamás Kodácsy, die Übersetzung ihrer Aufsätze im Ganzen bzw. zum Teil leisteten.

Gleichwohl spreche ich meinen Dank und meine Anerkennung den Übersetzern, Péter Szentpétery und Marianne Szentpétery aus, die alles getan haben, um die sprachlichen Hindernisse des Kennenlernens der wertvollen Aufsätze zu verringern. Ich bedanke mich bei dem englischen muttersprachlichen Korrektor, András Lincoln und dem deutschen, Sebastian Best.

Ich spreche meine nicht mindere Danksagung Zsolt Kádár, dem Vorsitzendem des Redaktionsausschusses unserer Zeitschrift aus, der die Schreiben summierte, und – abgesehen von einigen Ausnahmen ist es dieser von ihm verdichtete Text, der auf Deutsch erschienen ist. An dieser Stelle nenne ich also Zsolt Kádár beim Namen, der den Großteil der ungarischen Grundtexte für die deutsche Übersetzung vorbereitet hat.

Diesmal drücke ich meinen Dank der Kommunikationsabteilung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Genf und dem Magazin CATHOLICA in Deutschland – Aschendorff Verlag GmbH & Co KG – für die Geste aus, dass sie die Übersetzung der Heidelberger festlichen Eröffnungsrede des ÖRK-Generalsekretärs (27. Oktober 2016) und ihre Veröffentlichung auch auf Englisch und Deutsch genehmigten.

Aus der Reihe der Dank Gebührenden können auch der Leserredakteur László Tibor Jakab und der Metteur László Berecz nicht ausgelassen werden. Diese thematische, mehrsprachige Ausgabe muss auch für sie eine große Herausforderung bedeutet haben, die sie aber beispielhaft angenommen haben.

Nicht zuletzt sage ich Dank dem Eigentümer der Zeitschrift, dem Ökumenischen Rat der Kirchen in Ungarn, für die unternommenen zusätzlichen Kosten, sowie dem Reformierten Kirchendistrikt jenseits der Theiss und dem staatlichen Reformations-Gedenkkomitee für die finanzielle Unterstützung zur Veröffentlichung dieser qualifizierten Ausgabe.

Die festliche Ausgabe zeigt, obwohl sie bestrebt, die Struktur des Blattes zu behalten, bestimmte Abweichungen anhand ihres Charakters. Wir haben von Abstrakten und Fachlektorat abgesehen. Letzteres erlaubten wir uns deshalb, weil die Vorträge des Aufsatzteiles auch zum Material einer Konferenz dienten, wo unseres Erachtens durch die Anwesenheit eines sachkundigen, wissenschaftlich gebildeten Publikums – am 4. Mai 2017 im Sitz des Ökumenischen Rates der Kirchen in Ungarn – die formellen lektorischen Empfehlungen ausgelöst wurden.

Mit Dankbarkeit und Freude bringen wir diese Nummer auf den Weg und verschweigen dabei nicht unseren Stolz darauf, dass es in der 92-jährigen Geschichte der Theologiai Szemle (Theologische Rundschau) noch kein Beispiel für eine dreisprachige, thematische Ausgabe gab. Diese Tatsache krönt für uns noch das Privileg unserer Zeit, dass wir das Jahr der 500. Wiederkehr der Reformation erleben konnten.

Im Namen des Redaktionsausschusses wünsche ich allen lieben Lesern und Leserinnen die erneuernde Gnade des allmächtigen Gottes.

Zoltán Bóna

SOLI DEO GLORIA

500

A Reformáció jelentősége himnológiai szempontból

Énekeknek minden felől hangzó édes kiáltásával jellemezte a maga korát, a reformációt gyülekezeti énekeskönyvének (1560) előszavában Huszár Gál. Tudnivaló, hogy a liturgia eleve és szinte egészében énekes jellegű. Ehhez adódik témánk szempontjából, hogy a reformáció korától a protestáns szertartásban a teljes közösség éneklése nem esetleges és paraliturgikus, hanem liturgikus, mellőzhetetlen is. A középkori hierarchikus felépítésű egyház a laikusok énekét csak ritka alkalommal, akkor sem a hivatalos liturgia részeként engedélyezte. Ez nem változott meg a II. Vatikáni Zsinat reformjai előtt. Ezért nem találunk a későbbi szakirodalomban, így a hazai liturgikus lexikon 20. századi kiadásában (Kühár–Radó) még népének (Volksgesang) címszót sem. Az éneklés liturgikus mivolta ellenére a teológia diszciplínák inkább önmagukban, dogmatikai szempontból foglalkoztak az énekeskönyvekkel, az énekeknek meg többnyire csak szövegével. Másrészt a zenetudomány is inkább csak a dallamot vizsgálta, mellőzve a liturgikus meghatározottságot és beágyazódást, csupán művészeti és kultúrtörténeti szempontokat alkalmazott. Összhangban ezzel az irodalomtudomány (az egyházi is) szívesebben foglalkozott úgy az énekléssel és énekeskönyvekkel, hogy mellőzte a dallamot, vagy a verselés fejlődése szempontjából akár károsnak is tekintette.

1948 óta református énekeskönyvünk felújított egész sor éneket, amelyek a 16. századtól 1806-ig nem hiányoztak a gyülekezeti énekeskönyvből. Sokszor lerövidítve. De elhagyott hosszú énekeket, amelyek istentiszteleti használata kétséges, sőt eredetileg sem erre a célra készültek. Közülük való a *Jersze, emlékezzünk*. 1536-ban jelent meg Farkas András éneke a zsidó-magyar sorsközösségről, a kánaáni és a magyarok hazai honfoglalásának párhuzamáról. Ez a bibliai históriás ének van nemzeti imádságunknak, Kölcsey himnusának hátterében (innen származik például Bendegúz neve).

Nem a Luther és a többi reformátor működése volt a gyülekezeti éneklés kezdete. Legalább egy évszázaddal korábbi időre kell visszatekintenünk. Husz római katolikus püspök volt. Mégis sok cseh nyelvű éneket énekeltetett a gyülekezettel, ezek későbbi gyűjteménye a *Šamotulsky kancional* (1561) 735 éneket tartalmazott. 1531-ben jelent meg Micheal Weiße énekeskönyve, mi innen vettük át azokat, amelyek huszita eredetűek. Nem a reformáció találta fel a gyülekezeti éneklést, meglévő gyakorlatot folytatott a középkor és az előreformáció idejéből, de ezt szertartási rangra emelte. Ezzel elindult a nemzeti költészet, és a nemzettudat kialakulásának új fejezete. Sylvester János bibliafordításában (1541) hibátlan magyar nyelvű distichonokban írt tartalmi summát minden fejezethez. Ilyet tehát tudtak szerezni alig 2-3. évtizeddel a reformáció hagyományos időpontja után, felfedezték, erre is alkalmas a magyar nyelv. Sylvester római katolikus paptanár volt, az is maradt. Témánk ér-

telmezése tehát úgy teljes, ha nem feledjük, hogy humanizmus és reformáció párban járt. Eme szertartási és szemléleti áttörés után nem csupán a klasszikus nyelveken lehetett költészetet művelni és szertartási éneket szerezni, hanem provinciális vagy nemzeti nyelven is. Ezért történhetett meg a Biblia és a szertartás fordítása nemzeti nyelvre, sőt az ünnepi és mindennapos istentiszteletnek a nép nyelvén való gyakorlata. Az 1540-es évektől nálunk is szórványosan, majd hamarosan mindenütt magyar volt a szertartás nyelve. Később egyesek károsnak tekintették más nyelv használatát, mert a szertartást még az iskolázatlanoknak is érteniük kell. Ezt megfontolva nem hangsúlyozhatjuk eléggé, hogy a művelt és magyarul prédikáló ferenceseket említve első rendben, a reformáció évtizedeken át a középkori egyház keretei között folyt. Ebből következett a liturgikus folyamatosság. Témánkhöz ezért hozzá kell tennünk, hogy humanizmus és liturgia.

Egyenrangú volt a zsoltosma hajdan a misével. 1630-tól a hazai latin szertartásúak átvették a liturgia római formáját, Pázmány rábírására. Ellenben a hazai protestánsok megtartották a hazai hagyományt, az esztergomi liturgiát, de nem latinul, hanem magyarul. Hitvallási-dogmatikai kérdések és felekezeti hitviták miatt azonban eltérő hangsúllyal történt a folytatás. Főleg nem a mise ordinariát fordították magyarra, hanem zömében a zsoltosma tételeit (antifónákat, himnuszokat, prózákat stb.). Több száz liturgikus tételt. Ennek felismerése a teljes feledés miatt csak a 20. század második felében történt meg, mert az ilyen irányú kutatás csupán az 1960-as években indult el. 1920 táján még továbbképző liturgikus tanfolyamon is figyelmeztetni kellett a római katolikus plébánosokat, hogy például a Batthyány graduál protestáns szertartáskönyv, nem úgynevezett katolikus karkönyv, ahogyan Toldy Ferenc nevezte. A politikai enyhülés légkörében megszerveződött az egyházzenei oktatás is, ökumenikus szellemben. A régi liturgikus formák gyakorlása is több vagy kevesebb rendszerességgel folyik gyülekezeteink kisebb részében. Ennek mai napig kevés a kapcsolata a magyar református teológiával.

Több hangsúlyeltolódás történt a liturgikus átvételekben. Például mindössze öt himnusz volt hivatalosan a mise része. Az öreg debreceni énekeskönyv elején 1806-ig 64 himnusz volt megtalálható, az utolsó a *Te Deum laudamus*. Ennek magyar változatát, a reformáció előtt, hangjegyesen, már a Peer kódexben lejegyezték a 16. század elején, mint gyülekezeti ének magyar példáját, a középkori húsvéti énekek mellett. 1800-ig benne volt a református gyülekezeti énekeskönyvben, a *Litania major* szintén. Ezt az igen lényeges szertartási különbséget azzal kell kiegészítenünk, hogy valamilyen iskola diákjai egyben liturgikus kórust alkottak. Az énekes, prédikációs, és az úgynevezett pompával való

temetésen is a diákság énekelte a hagyományos liturgiát, és vezette a kántorral a gyülekezet éneklését. Újfalvi Imre 1602-ben megnevezte az elsődleges forrásokat: ez a latin Missale és Breviarium, közülük tartozik az, amelyet most adtak ki, Oláh Miklós kézíratos dallamokkal kiegészített velencei példányát (Psalterium Strigoniense, 1523). Ugyanakkor Újfalvi szorgalmazta a Graduál kiadását, ezt Geleji Katona végezte el 1636-ban; a genfi zsoltárok lefordítását is, ezt Szenci Molnár vállalta, 1607-ben megjelent a Psalterium Ungaricum. Kérdéses lehet, őseink azt hitték-e, hogy protestáns örökséget képviselnek, pedig valójában nem az volt? *Just tartottak rá* – vélte erről Seprődi János erdélyi zenetudós a 20. század elején. Bartalus pedig már a 19. században kimondta, hogy a graduálok fő forrása a római liturgiát átvevő hazai katolicizmus által elhagyott hazai latin liturgia. Másrészt azonban a Cantus Catholici, az első római katolikus énekgyűjtemény, amely csak 1651-ben jelent meg, egész sor protestáns (református) éneket tartalmazott, többnyire némi átalakítással, és jól lejegyzett dallamokkal (ebben párja volt Lőcse a 17. századtól, de Kolozsvár csak 1744-ben, Debrecen pedig 1774-ben követte a jó példát).

A régi magyar istenes énekek kedvelt műfaja volt a zsoltárok parafrázálása. Ennek sok szép példája van, az úgynevezett öreg debreceni énekeskönyvben (változatlanul jelent meg 1723 és 1817 között) összesen 103 volt belőlük. Mohács után csak néhány év telt el, 1530-tól sorra készültek az isteni dicséretnek és zsoltári énekek. Fejlett verselésű példákat is találunk közöttük, ilyen a *Bened bíztam, Uram Isten* (Thordai Benedek alkotása 1540 körül), váltakozó refrénnel. Néhány rímtelen is vegyült közéjük, és gyarló rímelésűek szintén. Másrészt mindmáig használatos, nagyon épkézláb verselésűek, biblikusak és igazán imádságok, amelyek végére illik a doxologia és az ámen. Legszebbek közöttük Szegedi Gergely énekei.

Műfajilag egészen más a genfi zsoltárok világa. Akkor hazánkban teljesen ismeretlen strófaszerkezetek sora van bennük, 120 féle a 150 zsoltárhoz (angolra nem is fordították, mert ők csak négy versformát használtak). És Szenci Molnár Albert győzte, a vala-valázó verselők körében. Miért van például néhány zsoltárnak hétsoros strófaszerkezete és dallama? Marot mintegy a szonett (quatináit és tercináit értve), illetve Dante verselési technikáját alkalmazva felváltva 3, 4, 3, 4-soros strófákban fordította egyik zsoltárt, a másikat meg 4, 3, 4, 3-sorosban. Ehhez a zeneszerző összevont dallamot írt, alkalmazkodott a szótagszámhoz és lejtéshez. Általában is igaz, hogy a bibliai versnek lehetőleg egy strófa felel meg tartalmilag, és a 5–12 soros dallamok két-két verset foglalnak egybe. Úgy alkotva, hogy a közepén befejezhető, vagy a közepén kezdhető a félstrófas szerkezetű zsoltár. Ez a dallamalkotás is páratlan, soha másutt nem található ilyen a hazai éneklés történetében. Szenci Molnár nemzetközileg is példás abban, hogy a bibliai tartalmat lehetőleg teljesen lefordította,

kora protestáns tudósaitól ismerte, tudakolta az eredeti bibliai nyelv pontos jelentését, és sehol nem alkalmazott a korabeli költészetben divatos mitológiai és egyéb betoldásokat. A hazai parafrázisok viszont csak részben fordították a tartalmat, és sokszor a hazai vagy egyéni körülményekre tekintettel átszínezték.

Krakkóban 1536-ban Gálszécsi énekeskönyve gyülekezeti énekeskönyv volt (1536). Töredék volta miatt nem mondhatunk róla véglegeset. Említsük a hírelő énekek közül a bibliai történeteket, itthon a Hoffgreff gyűjtemény (1556) a legkorábbi, ez nem gyülekezeti énekeket tartalmaz, bibliai történetek krónikás megverselését, énekmondók adták elő. Néhány évvel ezután Huszár Gál gyülekezeti énekeskönyve és kisgraduálja is megjelent (1560/1561). Kálmáncsehi Márton kiadványa elveszett, ez graduál volt, ha a fennmaradt néhány említés pontos. Ezekről a megelégedés meg a hiányos feldolgozás miatt jellemző megnyilatkozás Sörös Béláé, aki az egyik legelső a hazai protestáns (református) szerzetes kutatói közül, azt vélte, hogy elszavalta vasárnap délutáni istentiszteleten Bornemisza ezeket a hosszú énekeket. El nem tudta képzelni 1904-ben, hogy az éneket énekeltek.

Reformáció korabeli énekanyagunk 1806-ig élt, 1948-ban a kezdődő (aztán a politikai helyzet miatt elakadt) istentiszteleti reform felújított sokat belőlük, ha sokszor megcsonkítva is. Az akkor elodázódott, és azóta is késlekedő szertartási reform nem tudta megtalálni a régi énekek liturgikus helyét, nem alakult ki a sok ének állandó használata, a legtöbb gyülekezet igen keveset énekel, és csak állandóan ugyanazt a harmincat a sok ének közül.

A zsoltározás és a reformátusság összeforrásának jelzésével fejezzük be áttekintésünket. 1805-ig a Biblia mellett mindig kinyomtatták a genfi zsoltárokat. Azóta nem. Egészen soká, a 20. század közepe tájáig legalább a 150 zsoltár mintegy felét ismerte és állandóan énekelte a legtöbb református gyülekezet, otthon is, munkában is, ha nem is olyan szabott rendben, mint Kálvin gyülekezetében (azaz fél évente az összes zsoltár valamennyi versét). Ahol jó kántor és jó lelkész volt nemzedékeken át, ott szinte az összes zsoltárt és a teljes énekeskönyvet. Sokan megtanulták már kisiskolásként valamennyi zsoltárt, akár az összes dicséretet is. Megesett, hogy lakodalomkor, amint pajzán nótázásba fogott a násznép, a templomos férfiak elkezdtek zsoltárt énekelni. A Szilágyságon ennek még a legutóbbi időben is híre volt, hogy elénekeltek a 119. zsoltárnak mind a 88 versét. Fejből. Kisegyházak, idegenből származó felekezetek nem zsoltároznak, a legtöbb közülük egyáltalán nem ismeri a zsoltárokat. A történetek, hosszú énekek (balladák) és a zsoltárok feledése után, az éneklésről elszokás miatt, népünk és reformátusságunk történetében tátongó űr maradt, nincs, ami betöltsen a reformáció és a hazai keresztyénség himnológiai és liturgiai örökségének elvesztését.

Fekete Csaba

The Importance of the Reformation from Hymnological Aspect

Sweet sounds of songs far and near, so characterized the age of the Reformation pastor Gallus Huszar (Gál Huszár) Anaxius (the unworthy) in his preface in the Hymnal of 1560. The nature of liturgy is chanted, so, to our subject, we have to add first, that inevitably songs are part of the Reformed service. Furthermore, in the Reformation, the psalms and hymns sung by the whole congregation are not accidental or paraliturgic, but integrated into liturgy and indispensable. It is contrary to the middle-age custom of the church, when the congregational or the lay people's singing (*Volkslied*) was paraliturgical, officially being no part of the sacred liturgy, up to the 20th century Vatican reforms. That is not all. Soon it became a required feature in the age of Reformation that the language of the service should be the native tongue, understood by all. So the translation of the Bible and liturgy is a vital program to Humanism. Latin had been kept as the language of international science and art in education up to the 19th century, nevertheless, from that time on as well, poetic works appeared in local dialects. Versification took rhymed form, not composed in classical Greco-Roman metre. Reformation and Humanism are interwoven. Even then, the 16th century was an age of disaster for the Magyar nation, just to mention a few, the tragic battle of Mohács (1526), the loss of Buda Castle (1541), and the succeeding one-and-a-half century Turkish rule. Yet still this was the age creating Hungarian Psalms, strophic biblical stories, and praises. Such activity had started as early as 1530. A famous poem, that is the very background of the Hungarian National Anthem, was published by András Farkas in 1536. He paralleled the history of Israel and of the Magyars. Since the 1540s, mass (first sporadically, then generally) became celebrated, not in Latin, but in Hungarian. The whole community partook in both kinds of the Lord's Supper as well.

In addition, there is a peculiarity of the Hungarian Protestant liturgy. The home heritage of the Middle Ages represented by the *Esztergom liturgy* (*Psalterium* and *Antiphonale Strigoniensis*) partly being adopted and kept in continual use up to the 18th century. It was contrary to the historical fact that since 1630, the Roman Catholics gave up this home custom of shape of the liturgy, and took over, instead, without modification the one established by Rome. In earlier days, for a long time, the mass and offices were balanced. As protestants refused abuses and superstition, with a few exceptions, Hungarian ministers adopted not the *ordinarium*, but the *breviary*. These liturgical items are preserved in manuscript gradual books, copied repeatedly for a long time. Two printed editions appeared, by Gallus Huszár in 1574, and by István Katona Geleji in 1636. So, Gregorian Chant in Hungarian, native psalm paraphrases and - since 1607 - the Genevan Psalter, translated from

German by Lobwasser, and from Latin by Spethe, formed the special features of the liturgical treasure of the Hungarian Reformation.

The beginning, however, reaches far back. Jan Hus was a Roman Catholic bishop, and even so, he included congregational singing in liturgy. A later and better collection of these songs in Czech is the *Šamotulský Kancionál* (1561), containing 735 items. Its influence on the Hungarian Reformation was not immediate, as the selected hymns were translated from German, the source being the Hymnal by Michael Weiße (1531). Prior to the reformation, Easter hymns and, for instance, the *Te Deum laudamus* in Hungarian with notes copied into a codex at the beginning of the 16th century, may show that liturgical singing in the native tongue was deeply rooted in an earlier period. The first fully Hungarian and home printed book was the New Testament (1541). The distinguished translator, János Sylvester, never crossed over the borderline of his church, but he remained a Roman Catholic priest and professor. He added all the summaries of the New Testament chapters in excellent Hungarian distich verses. So, including the most educated Franciscan friars, who preached the Bible to the people in local dialect, for several decades the Reformation took wing inside the framework of the Roman Catholic Church and liturgy.

National identity, and the formation of the so called twin homelands, that is Hungary and Transylvania and their societies, had also evolved in such an era. National history and Protestantism, Reformation, and counter-reformation balanced and burdened these centuries. Singing was taken as a confession and a relief, a means of firm faith and consolation.

Roman Catholics in Hungary published their congregational hymnal, partly in Latin, as late as 1651. A lot of the songs and hymns are taken from Reformed books, usually reworked, but this book and the subsequent editions preserved many old tunes, which were also used by Protestants. Later, some parts were included in liturgy, but mostly they were used at home, not in church services.

Most of the hymns and psalms inherited from the age of the Reformation survived up to 1806, then a considerable part of them became discarded because of liberal and rationalistic tendencies. At the same time, traditional liturgical forms were lost and fully forgotten, even by pastors and professors, and also disappeared from theological education. However, a new reform started in 1948, being stopped a few years later by the politics of the Stalinist era. Consequently, a Hymnal and Psalter were published in 1948 with many old songs recaptured, though usually shortened, but no renovated liturgy was created. In the meantime, a new generation had musical and liturgical education, as church music became reorganized in the 1970s, in ecumenical spirit, and

modern research was done since then – also in Christian liturgy. In the daily and festival Reformed service, this has had only a restricted and sporadic influence. And the same is the case in Reformed theology nowadays.

Together with the aforementioned liturgical shapes and genres the most outstanding characteristic among the Reformed in Hungary was the overwhelming dominance of Psalm singing. In addition to the 150 Geneva Psalms, there were altogether 103 pieces of divine psalm paraphrases in the so called old Debrecen version of the Psalter and Hymnal. Without any change, it was published between 1723 and 1817, kept from the 16th and 17th centuries. Some of them were poorly rhymed, while others had amazing prosody applying exact rhythm, with doxology and refrain. We sing several of them even today. During the 17th century, some of our puritans wanted to sing nothing but Geneva Psalms, contemptuously neglecting the old Hungarian paraphrases. Then, from the second part of the 18th century, some of the parsons and priests, as well as church leaders and professors, wished to minimize Psalm singing. Lutherans of Hungary discarded them all, and they did so with Luther's psalms, without a single exception. The Reformed in Transylvania, up to the beginning of the 21st century, had only 40 shortened psalms altogether.

Comparatively a lot more difficult than in traditional national poems, the prosody in the French Psalter (that is, the very artistic strophic and tune structure of the Genevan style) motivated and supervised by Calvin. Very often two stanzas are amalgamated into one, so the result is a complicated strophic structure, containing over 120 variations of stanzas from 5 to 12 lines. Our talented translator, Albert Szenci Molnár, was able to follow these varied art forms. He is unmatched in his successful endeavour to translate the full content of the Bible in every possible detail, consulting the Hebrew meaning with biblical professors of his age, as well as never accepting mythological or other additions and/or insertions, which

were quite common among contemporary poets. On the other hand, he was able, in a very sensitive way, to make psalms as if born out of native history of his own nation, as God's chosen people.

The first Hymnal in Hungarian had appeared in Poland (Krakow or Cracow, 1536), and was followed by a long line of home editions, as Protestant printing houses started working. We are to mention as well, the biblical histories as a special art form (genre). In 1556 a collection of these were printed, not for congregational singing, but aimed to be listened to by illiterates, and so they may learn the ethical examples of the Bible instead of other ones found in indecent songs.

Since the 17th century, all of the editions of the Bible (except for one) had always contained the Geneva Psalter. This is not so since 1805. Most of the village and town congregations regularly sang at least 70 to 80 Genevan Psalms. Where they had for generations good pastors and precentors, nearly the whole Psalter, because a lot of ordinary people learnt them by heart at school. They were sung at home or at work, not only at church services, and evening quietness. In Hungary, there was no rule to sing twice a year all of the Psalms at one service, and all the other songs were never neglected. Today, less traditional denominations, without historical roots or heritage, do not sing the Psalter, or perhaps any psalms at all. It was a disciplined behaviour of old churchgoers to begin singing psalms at wedding parties, when others started singing dirty songs. It happened, as elderly people have said, that at remote parts of the country, for instance in Transylvania, they recited the longest Geneva Psalm, number 119, with all of its stanzas, in number 88, of course, all by heart. There is a burdensome hiatus in the church life and thinking of the Reformed in our age, since they lost old liturgical shapes and the Christian traditions connected with the Psalter, nearly the core of the heritage of the Reformation.

Csaba Fekete

Die Bedeutung der Reformation aus hymnologischem Aspekt

Von der Zeit der Reformation an war das Singen der ganzen Gemeinschaft nicht zufällig oder paraliturgisch, sondern ein unentbehrlicher Teil der Liturgie – schreibt Csaba Fekete, wissenschaftlicher Hauptmitarbeiter der Großbibliothek des Reformierten Kollegiums von Debrecen (Debrezin).

Die hierarchisch aufgebaute mittelalterliche Kirche genehmigte den Gesang der Laien nur bei seltenen Angelegenheiten. Das hat sich bis zur Reform des Zweiten Vatikanischen Konzils nicht verändert. Trotz des liturgischen Charakters beschäftigten sich die theologischen Disziplinen mit den Gesangbüchern,

besonders mit den Texten der Gesänge, fast nur vom dogmatischen Aspekt aus. Auch die Musikwissenschaft untersuchte eher nur die Melodien und gleichzeitig mit der Zurückstellung der liturgischen Bestimmtheit wendete sie nur künstliche und kulturgeschichtliche Aspekte an.

Seit 1948 wurden im reformierten Gesangbuch eine Reihe von Gesängen erneuert, die ab dem 16. Jahrhundert bis 1806 in den Gesangbüchern nicht gefehlt hatten. Es wurden zahlreiche Gesänge weggelassen, deren gottesdienstliche Nutzung zweifelhaft war, gleichwohl sie ursprünglich nicht zu diesem Zwecke verfaßt worden sind.

Nicht nur das Wirken von Luther und den übrigen Reformatoren bedeuteten den Anfang des protestantischen Gemeindegesanges. Jan Hus war römisch-katholischer Priester. Doch ließ er die Gemeinde viele Gesänge in tschechischer Sprache singen. Die Reformation setzte die vorhandene Praxis des Gemeindegesanges aus der Zeit des Mittelalters und der Vorreformation fort, sie erhob sie aber auf den Status der Zeremonie. Damit ist ein neues Kapitel der nationalen Poesie und des Nationalbewußtseins eröffnet worden.

János Sylvester schrieb in seiner Bibelübersetzung (1541) inhaltliche Summierungen zu allen Büchern in fehlerlosen Distichonen ungarischer Sprache. So etwas konnte man kaum 20-30 Jahre nach dem traditionellen Ausgangspunkt der Reformation verfassen – es wurde entdeckt, dass die ungarische Sprache auch dazu geeignet ist.

Humanismus und Reformation bedingten sich gegenseitig. Nach dem Durchbruch bei den Zeremonien und in der allgemeinen Sichtweise konnte man sich nicht nur in den klassischen Sprachen Poesie treiben und zeremonielle Gesänge verfassen, sondern auch in den provinziellen und nationalen Sprachen. Deshalb konnte es zur Übersetzung der Bibel und der Liturgie in Nationalsprachen und sogar der Praxis des Gottesdienstes an Feier- und Alltagen in die Sprache des Volkes kommen.

Ab den 1540er Jahren war Ungarisch die Sprache der Zeremonien. Später wurde die Benutzung anderer Sprachen geradezu als schädlich betrachtet, weil die Zeremonie auch noch von den Laien verstanden werden musste. Durch die Tätigkeit der gebildeten und auf Ungarisch predigenden Franziskaner lief die Reformation noch durch Jahrzehnte hindurch im Rahmen der mittelalterlichen Kirche. Daraus folgte die liturgische Kontinuität. Auch bei der Liturgie zur Zeit des Humanismus und der Reformation ist die enge Beziehung zu spüren.

Die Übersetzung der Genfer Psalmen wurde von Albert Szenci Molnár unternommen, im Jahre 1607 erschien das Psalterium Ungaricum. Der Cantus Catholici, die erste römisch-katholische Sammlung von Gesängen, die erst 1651 erschien, enthielt eine Reihe protestantischer (reformierter) Gesänge, meistens mit gewissen Umgestaltungen und gut aufgezeichneten Melodien.

Eine beliebte Gattung der alten ungarischen frommen Lieder war die Paraphrasierung der Psalmen. Es gibt viele schöne Beispiele dafür in dem sog. alten Debreziner Gesangbuch (es erschien unverändert zwischen 1723 und 1817). Ab 1530 wurden die Lob- und Psalmgesänge in Reihen verfasst. Man findet Beispiele für entwickelte Dichtung unter ihnen. Es sind einige reimlose beigemischt worden und auch manche mit bescheidener Reimkunst.

Die Welt der Genfer Psalmen ist eine ganz andere Gattungswelt. Es gibt damals in unserer Heimat ganz unbekannte Strophenstrukturen in ihnen, 120 Sorten zu den 150 Psalmen (sie wurden nicht ins Englische übersetzt, weil dort nur vier Strophenformen benutzt waren. Marot wendete die Technik der Versbildung des Sonetts (das heißt, dessen Quartette und Terzette) sowie

die des Dante an und übersetzte abwechselnd den einen Psalm in 3-, 4-, 3-, 4-zeilige Strophen, den anderen in 4-, 3-, 4-, 3-zeilige. Dazu schrieb der Komponist eine zusammengezogene Melodie, die sich der Silbennummer und dem Rhythmus anpasste.

Szenci Molnár ist auch im internationalen Kontext vorbildlich darin, dass er den biblischen Inhalt möglichst im Ganzen übersetzte, er kannte die genaue Bedeutung in den biblischen Originalsprachen, und er wandte keine in der damaligen Poesie modischen mythologischen oder anderen Einschübe an. Die heimischen Paraphrasen aber übersetzten den Inhalt nur zum Teil, und sie färbten sie im Blick auf die Verhältnisse des Landes und des Verfassers um. Nennenswert ist auch das Gemeindegesangbuch und kleines Graduale von Gál Huszár, das 1560/1561 erschien.

Unser Gesangmaterial aus der Zeit der Reformation lebte bis 1806. Im Jahre 1948 hat die beginnende (aber wegen der politischen Lage unterbrochene) liturgische Reform vieles davon (wenn auch oft reduziert) erneuert eingeführt. Die damals verschobene und sich verspätende liturgische Reform konnte den Platz der alten Gesänge in der Liturgie nicht finden. Die vielen Gesänge sind nicht allgemein benutzt geworden, die meisten Gemeinden singen nur wenig, meistens etwa dieselben dreißig Stück.

Bis 1805 wurden die Genfer Psalmen neben der Bibel immer gedruckt, seitdem aber nicht mehr. Noch lange, etwa bis Mitte des 20. Jahrhunderts kannten und sangen die meisten reformierten Gemeinden etwa die Hälfte der 150 Psalmen, auch wenn nicht in einer so gründlich bestimmten Ordnung wie in Calvins Gemeinden. Wo es durch Generationen hindurch gute Pfarrer und Kantoren gab, waren fast alle Psalmen und das ganze Gesangbuch bekannt. Heutzutage psalmieren die Kleinkirchen, d.h. die aus der Ferne stammenden Konfessionen nicht, die meisten von ihnen kennen die gesungenen Psalmen überhaupt nicht.

Als Fazit stellt der Verfasser fest, dass nach dem Vergessen der Psalmen wegen der Abgewöhnung des Singens eine gähnende Leere in der Geschichte unseres Volkes und Reformiertentum geblieben ist. Es gibt z.Z. nichts, das das Verlorengehen des hymnologischen Erbes der Reformation und des Christentums des Landes ersetzen könnte.



A 16. századi reformáció jelentősége a református egyház létrejöttében és hatása mindenkori szolgálatára a *semper reformari debet* jegyében

A római katolikus és a protestáns teológia között csak az egyházban van lényeges különbség –, említette egyszer Joseph Ratzinger. S valóban, a reformáció az egyház értelmezésében hozott lényeges fordulatot azzal, hogy annak intézményét egyedül a Krisztusban felismert kegyelem, hit és Szentírás tekintélye alá rendelte. Paul Tillich is ezt a különbséget ismerte fel, amikor a római katolikus egyházfelfogásban az üdv történet és az egyházi hivatal azonosságára tapintott, mely azonossítással a hivatalos egyház „az összes korszakra nézve feltétlenséget tulajdonít önmagának.”¹ Pedig, tette hozzá, „az egyháztörténelem egyetlen ponton sem azonos Isten Országával, de az egyház történelméből egyetlen ponton sem hiányzik Isten Országának megnyilatkozása.”² A 16. századi svájci reformáció határozottan megkülönböztette az egyház létében a *lényegi* és a *történeti* valóságot; vagy másképpen fogalmazva, az egyház *hitbeli* és *tapasztalati* valóságát.³ Ráadásul mindezt tette úgy, hogy e kettő egységében ugyan, de az egyháznak történeti valóságát teljesen alárendelte lényegi valóságának, a külső rendet a Léleknek, a látható intézményt az „ige-eseménynek”. Ebben a hierarchikus alárendelésben – Szűcs Ferenc szavaival –, „a látható és láthatatlan egyház azt jelenti, hogy a láthatatlan a láthatónak a permanens kritikája. Ugyanis éppen a láthatatlant kell kiábrázolnia, mint egy transzparensnek.”⁴ Ezt fogalmazták meg a reformátorok a *semper reformari debet* követelményével, ami azt jelenti, hogy az egyház történeti valóságában mindig megújítani köteles önmagát lényegi valóságának megfelelően.

A kérdés, amelyre a következőkben röviden választ kívánunk adni, az az, hogy hogyan látták a reformátorok az egyház *lényegi valóságát*, amelyet oly fontosnak tartottak kiemelni az egyház állandó reformra szoruló történeti valóságának feltételeként, valamint ez a lényegi valóság miként torzult az egyház történeti valóságában?

1. Az egyház Isten Országá. Amint említettük, a reformátorok a páli teológiának test-lélek dualizmusa alapján a lét *lényegi* és *történeti* valósága között a lényegit állították középpontba. Az egyház létének vonatkozásában a *lényegi* feltétlenül a láthatatlan lelki, isteni és új-emberi valóságot, a Szentírásban megfogalmazódott „ige-eseményt” jelöli, míg az egyház létének *történetiségéhez* annak időben változó formája, anyagságában mulandó és ó-emberi vétkekkel és erőtlenségekkel vegyített *hivatali* valósága tartozik. Nem kevés része volt ebben az újra felismert gondolatban a korabeli klerikális egyház hivatalosodásának, hatalmi intézményrendszerének.

Zwinglinél az egyház lényegi és lelki valósága Jézus Krisztus kegyelmén, gólgotai keresztáldozatán alapszik, amellyel elvette választottainak bűnösségét és megszentelte őket.⁵ Az egyház lelki valósága tehát abban gyökerezik, hogy a mennybe ment *Krisztusnak*, az élő Isten Fiának tulajdona. Annak az Igének tulajdona, aki alkotta az egyházat, egyúttal hitet szül a tiszta egyházról, mely *bele van növe a lelkekbe*.⁶ Ezért jegyzi meg Kálvin, miközben a látható egyházról értekezik részletesen, hogy mivel a *hitbe van beoltva* (infidesita est), „nem szükséges az egyházat szemünkkel látnunk vagy kezünkkel tapintanunk.”⁷ Számára is az egyház azért szent, mert élete az Isten által elválasztott, megigazított, megszentelt, dicsőséges és mocsoktalanná tétetett. Az egyház ilyen értelemben az Isten titkos kiválasztásával az üdvösségbe felvett gyülekezet.⁸ Abból kiindulva, hogy Istent lélekben és igazságban kell imádni (Jn 4,23), az egyház félelmének és tisztelésének módja *szellemi igazság*, amely az írások és az isteni kijelentés nyomán a szívben székel, és onnan igazgatja minden cselekedetét.⁹ A Heidelbergi Káté 54. kérdés-feleletében az Isten Fia az *örök életre* (zum ewigen Leben) választ ki és gyűjt egybe magának egy gyülekezetet, nem pedig az igen rövid és mulandó földi életre. Nem véletlenül maradt ki az isteni kiválasztásnak ez az értelme és célja a materialista szocializmus éveinek kátéfordításából,¹⁰ mint ahogy az e világnak élő jóléti társadalmakban a mozgalmi egyháztudatból is hiányzik a mennyi valóság gondolata. Pedig egyáltalán nem mindegy a látható egyház valóságát illetően annak Isten Országában gyökerező transzcendens identitása.

A II. Helvét Hitvallás meghatározása szerint az egyház „a híveknek a világból elhívott vagy egybegyűjtött serege, minden *szentek egyessége*.”¹¹ A *communio sanctorum* lelki valóságát mi sem bizonyítja jobban, mint az, hogy „egy ország polgárai (cives unius civitatis)” s ez az ország nem más, mint *Isten Országá*. Tehát az egyház nem klub, nem szakszervezet, nem párt, nem társaság, nem baráti kör, nem család, nem is általában közösség –, ahogy gyakran emlegetni szokták manapság –, hanem kizárólag a mennyeknek polgársága, a *szentek közössége*. Miután ez a mennyi polgárság sem helyhez, sem időhöz, sőt sákramentumi jegyekhezsem kötött,¹² az egyház épp ezen lelki valóságánál fogva *egyetemes* (catholica ecclesia) és egy.¹³ Igen árulkodó Heinrich Bullinger tanításában az, hogy *A keresztyén vallás summájáról* írt könyvében nem szentel külön fejezetet az egyháznak, hanem azt a mennyek országának vonatkozásában tárgyalja: „Tehát Krisztusnak, a dicsőség királyának van

egy országa és háza vagy udvara: *a mennyek országa; ez egyrésztől itt a földön az egyház, másrésztől ott fenn a mennyekben az üdvösség*. Ez az ország az Ő kezében van, de Ő szolgálkat választ, akiknek átadja a kulcsokat ehhez az országhoz, és pedig azért, hogy az embereket az Ő országába, azaz az egyházba és az üdvösségbe beengedjék, vagy abból kizárják, de mindezt az Ő személyes rendelkezése szerint.”¹⁴

2. Az egyház személy. „Az egyház – lényege és lelki valósága nyomán – *szűz és Krisztus jegyese* (ecclesia virgo et sponsa Christi)” – fogalmazódik meg a II. Helvét Hitvallásban.¹⁵ Ennek a tételnek azért van nagy jelentősége, mert az egyház egyetemes és egységes korpuszát nem a tapasztalati és történeti valóságának testületi és hivatalos alakzatában látja, hanem a Krisztussal egy testet képező személyben. A teremtetéstörténetre visszamenő szeretkapcsolat alapvetése, miszerint „lesznek egy testté” (1Móz 2,24), a házasságot Krisztus és egyháza kapcsolatának szintjére emeli (Ef 5,30–32). Pál apostol kifejezését használva, ebben az a nagy titok, hogy Krisztussal való egyesülés csak lelki és személyes lehet, még akkor is, ha egy választott népről van szó. Bullinger éppen ezért fogalmaz úgy, hogy „*az egyház lelki test* (corpus spirituale),” kinek feje maga Krisztus.¹⁶ Az ennek alapjául szolgáló újszövetségi egyház-meghatározásban, miszerint az egyház Krisztus teste (szómatou Khrisztou: Ef 1,23; 4,12;), a *szóma* nem hús-vér testet jelent, hanem valójában személyt. Krisztus átlényegülten feltámadott teste (szóma pneumatikon) az Isten Fia személyében így válik az egyház lényegi valóságává. Ennek értelmében az egyház az Isten Országának képviselőjében sohasem lehet testület, csak *személy*; viszonyaiban és kapcsolataiban sohasem lehet hivatalos, csak *személyes*.

Az egyház személyére való tekintettel Krisztus úgy küld személyesen személyeket – mint szolgálkat – a fejtelenség elkerülésére és a tanításra, hogy a személyek között szigorúan tiltja „az elsőbbséget és uralkodást” (nullus primatus et dominium) és „bármiféle kormányzói hatalmat (nulla gubernatio).”¹⁷ Az egyház lelki valóságához tartozik tehát az is, hogy személyes viszonyaiban a hatalmaskodás és az uralkodás helyett Krisztus az *alázatosságot* (humilitas) kötötte övének lelkére.¹⁸

A személyi méltóság Isten Fiának személyéből ered, a kegyelem ajándéka az ember számára. Ezért személyként nem teremtetni, hanem csak újjászületni lehet (1Jn 3,9; 4,7; 5,18). Az által, hogy az ember megváltott és Isten fiának fogadtatott, felszabadított személy lett az új teremtetésben. A *felszabadított személy* ilyen értelemben eszkatológikus léttel bír, lelki valóságában nem foglya többé a történelmi valóság körülményeinek. A földi életben ez úgy jelentkezik, mint a szabadság megnyilvánulása és képviselője társadalmi szinten is. Sőt ebben a felszabadítottságban bomlik ki igazán az öröm és a játék,¹⁹ ebben a felszabadultságban lesz a próza poézissé.²⁰ Ezzel együtt a *lelkiismereti szabadság* forrásánál vagyunk, amely szintén a reformáció egyházfelfogásának rendki-

vüli eredménye. Krisztus tagjaiként az ő hármastiszteinek átruházása Isten gyermekei számára ezt a szabadságot tartalommal tölti meg. A keresztyén ember prófétai tiszte, hogy Krisztus nevére vallást tegyen és tanúja legyen; papi tiszte, hogy önmagát élő hálááldozatként neki adja, és imádságban másokért közbenjárjon; valamint királyi tiszte, hogy „ebben az életben a bűn és az ördög ellen szabad lelkiismerettel harcoljon, ez élet után pedig vele együtt minden teremtmény fölött örökké uralkodjon.”²¹ A személy szabadsága tehát nem függvénye többé az egyház hivatalos rendelkezéseinek, ugyanakkor ez a kreatív örömmel megélt szabadság tudatos aszkézissel is párosul,²² többé nem önmagának élő, de Isten ígéjében és akaratában tájékozódó, kitartó önállóságot követel.

3. Az egyház lényegének elvesztéstörténeti valóságában. Amennyire igaz az, hogy az egyház lelki lényegének felfedezése és szemponttá válása a *semper reformari debet* jegyében a reformációk létrejöttét segítették elő az egyháztörténet során, annyira igaz az is, hogy a lényegi-lelki valóságtól való elszakadásnak is megvan a maga egyháztörténete. Az egyház torzulásának oka mindig a lelki és személyi valóságáról történő elszakadás volt, amikor attól egyre inkább leváltás az intézmény irányába mozdult el, s elanyagiasodott *hivatallá merevült*.

A 16. századi lelki-szellemi dinamizmusát veszítve, a 17. században a protestáns egyházat *ortodox dogmatizmus* teszi hivatallá, amikor a hitvallásitételek és teológiai problémák szörszálhasogatásai életnek és halálnak politikai kérdésévé válnak. Mit sem segít ezen a puritanizmus, amelyben *rigorózus törvényeskedés* csak keserűséget és képmutatást eredményez. Felekezetközi szinten pedig a hivatalosegyházak mint politikai erők hatalmas emberáldozattal járó, véres vallásháborúba sodorják keresztyén híveiket.

A 18. századi felvilágosodásban az egyház válasza kétirányú: egyrészt szellemi téren a tudományok művelésébe kapcsolódik, másrészt a politikai hatalommal keres együttműködést. Üres *bürokratizmus* révén válik hivatallá, amelyet élő hitével a pietizmus próbál meg feloldani. A felszínen létező hivatalos egyház mögött a szabadkőműves páholyok testvéri közössége, illetve az elkülönülő pietista lelkesedés a vallás kétarcúságát, úgynevezett *religio duplex*-et idéznek elő.

A protestáns egyház a 19. századi liberalizmusnak hű szövetségese lesz, s ez azt jelenti, hogy optimista fejlődéstudatában az Isten Országát itt a földön megvalósítható lehetőségnek és egyúttal kötelességnek látja vallási, politikai, társadalmi és gazdasági hivatalok segítségével. Ennek a fejlődéshitnek következménye, hogy az egyház a világ formálásának munkájában, fokozatos szekularizációjában *elveszíti a transzcendenciát*, noha az abból fakadó, főleg erkölcsi értékeket továbbra is képviselnik kívánja.

Magyarországi viszonyok között a református egyház elhivatalosodását és abban majd 20. századi torzulását az 1881-es *országos szintű hivatallá tétel*ekészíti elő. Farkas

József teológiai tanár a szabadság és a lelkiismereti szabadság féltésében ezt így értékeli melegében: „Vigyázzunk, mert ha a só megízetlenül, ha református egyházunk is elfordul a szabadságtól, mivel azzal visszaélések is történnek, akkor szomorú jövő vár reánk. Azért, mert itt-ott éretlen a népünk, *ne fosszuk meg a szabadságtól, hanem neveljük, érleljük a szabadságra*. A szabadság fájának megtépői ritkán maradtak büntetés nélkül: nekünk pedig magyar reformátusoknak éppen szent kegyelettel kell azt ápolnunk. *In hoc signovicimus et vincemus*.”²³

Az I. világháború nemcsak a klasszikus liberalizmust dönti romokba, de utat nyit a diktatúrák századának is. Ez a politikai szellem rányomja bélyegét az egyházra, 1920-tól hazai viszonyaink között kálvinista neobarokk épül ki, amelynek *hivatalos* teológiája a historizmuson alapszik. Míg Svájcban a dialektika teológia kísérli meg visszakapcsolni az egyházat igei és transzcendens valóságába, addignálunkhivatalosan még a liberális eredetű történeti kálvinizmus a meghatározó. A presbiteri elv elveszíti jelentőségét, s helyette a *zsinati-püspöki hivatal* válik tekintéllyé. Felsőházi tagsággal és nagy befolyással járó tisztségben a politikai változásokkal párhuzamosan, azokhoz hasonlóan kialakul a *püspöki személyi kultusz*, a „nulla gubernatio” és a „nullus primatus et dominium” reformátori elvének meghazudtolása. A püspök-uralkodó rendszer a II. világháború és az 1948-as kommunista fordulat után ölt apokaliptikus fenevad alakzatot, amikor a püspök a pártállami hatalom egyházi helytartójává, illetve végrehajtójává torzul úgy, hogy zsinati elven működve nem az egyház, hanem az egyház *intézményi apparátusa* válik jelentős tényezővé. Magát az egyházat is hivatalként – mert lényegi-lelki szempont nem létezik – mind a hatalom, mind a hivatalos egyház önönmagát úgy tekinti, mint *kvázi Pártot*.

A 20. századi egyház a kommunizmus és a nemzeti szocializmus struktúráját és hivatalszemléletét vette át,²⁴ amelyben az *intézményi apparátus* bír tekintéllyel a nemzeti szocializmus és kommunizmus utáni időszakban is, s akár ünnep, akár hétköznapi, az államérdekekhez tapadva, kitüntetett figyelmet és szerepet csak az „egyházi vezetők” kapnak, mert ők – a *hivatalosak*. Az egyház létének lényegi valósága: a lelkisége, az Isten Országának – mint otthona, a szentek közösségének tudata, a lelkiismereti szabadságnak öröme és hálából fakadó kezdeményezése, a felszabadított személyek egyenlősége, valamint az örök életbe ágyazott tekintélye elkallódott az egyház történeti valóságának hivatali bejárata előtt.

„Az egyház történelméből egyetlen ponton sem hiányzik Isten Országának megnyilatkozása” – kezdtük értekezésünk elején Paul Tillich szavaival, s ez azt jelenti, hogy a látható egyház, még ha tört cserépedényben ugyan, de *személyes tagjaiban* – nem hivatalos apparátusában! – mégiscsak Isten országának hordozója. A *semper reformari debet* reformátori elve alapján ma is, mint mindig az a lehetőség, hogy az egyház történeti valósága a lényegi valóságához, a látható a láthatatlanhoz igazodjon és ne a társadalmi és politikai mozgalmakhoz,

hatalmi-anyagi érdekekhez és ideológiákhoz. Az egyház nem állhat, élhet és működhet másként, mint Isten Országának képviselője, egyedül csak Krisztusban a Szentlélek és az Ige uralma alatt.

Békési Sándor

JEGYZETEK

- ¹ Paul Tillich: *Rendszeres teológia*. Ford. Szabó István. Budapest, 1996, Osiris, 638.
- ² Paul Tillich i. m. 638.
- ³ Szűcs Ferenc: *Kálvin egyházlátása*. Inuó: *Kálvin olvasása közben. Válogatott írások*. Budapest, 2016, Kálvin, 59.
- ⁴ Szűcs Ferenc i. m. 60.
- ⁵ Zwingli Ulrik: *Commentarius, vagyis az igaz és hamis vallás magyarázata*. Ford. Tüdös István és Pruzsinszky Pál. Budapest, 1905, Hornyánszky Viktor, 136.
- ⁶ I. m., 137–141.
- ⁷ Kálvin János: *Institutio Christianae Religionis. A keresztyén vallás rendszere*. 1559. II. kötet. Ford. Buzogány Dezső. Budapest, 2014, Kálvin Kiadó, 154., továbbiakban *Institutio*, 4, 1, 3.
- ⁸ Kálvin János: *A Genfi egyház kátéja*. Ford. Ceglédi Sándor. Pápa, 1907, 20.
- ⁹ Kálvin János: *Az egyház reformálásának szükségességéről*. Ford. Ceglédi Sándor. Pápa, 1906, 7.
- ¹⁰ A Magyarországi Református Egyház hitvallási iratai. I. A Heidelbergi Káté. A fordítást átdolgozta Victor János. II. A Második Helvét Hitvallás. A fordítást átdolgozta Szabadi Béla. Budapest, 1954, 56.
- ¹¹ *Confessio Helvetica Posterior*, XVII., magyarul A Magyarországi Református Egyház hitvallási iratai. I. A Heidelbergi Káté. A fordítást átdolgozta Victor János. II. A Második Helvét Hitvallás. A fordítást átdolgozta Szabadi Béla. Budapest, 1954, 156.
- ¹² „Ecclesia non alligata est signis.” i. m., 161.
- ¹³ I. m., 156.
- ¹⁴ Heinrich Bullinger: *A keresztyén vallás summája*. Ford. Tillinger Péter. Szentendre, 1997, Tillinger Péter, 119.
- ¹⁵ *Confessio Helvetica Posterior*, XVII., i. m. 158.
- ¹⁶ Uo.
- ¹⁷ I. m., 158–159.
- ¹⁸ I. m., 167.
- ¹⁹ Jürgen Moltmann: *A teremtés első felszabadultjai. Kísérletek a szabadságban való öröm és a játékban való élvezet megtalálásáról*. In Moltmann – Szathmáry: *Kincs a szántóföldben. Tanulmányok a teológiai esztétika köréből. Közlebből: Az öröm helye és jelentősége a keresztyén életben és teológiában*. Budapest, 1996, Lux, 10–78.
- ²⁰ Rudolf Bohren gondolata Szathmáry Sándor: *Az öröm helye és jelentősége a keresztyén teológiában*. In Moltmann – Szathmáry i. m., 164.
- ²¹ *Heidelbergi Káté* 32. kérdés-felelet. Fekete Károly: *A Heidelbergi Káté magyarázata. Hálaadásra vezető vigasztalás 129 kérdés-feleletben*. Budapest, 2013, Kálvin Kiadó, 143 kk.
- ²² Rudolf Bohren: *Bőjt és ünnep. Meditációk művészetéről és aszkéziséről*. Budapest, 1998, Lux, 25.
- ²³ Farkas József: Zsinati utóhang. *Protestáns Egyházi és Irodalmi Lap*, 24 (1881) december 4. 49. sz. 1611–1618.
- ²⁴ Emil Brunner: *Die Lehre von der Kirche vom Glauben und von der Vollendung*. In *Dogmatik*. Band III. Zürich, 1960, Zwingli-Verlag, 131–134.

500
reformáció

The Importance of 16th-century Reformation for the Establishment of the Reformed Church and Its Impact on Her Service at All Times under the Sign of *Semper Reformari Debet*

It is only ecclesiology that makes an essential difference between Roman Catholic and Protestant Theology – as Joseph Ratzinger said once. And indeed, Reformation brought an essential turn in the interpretation of the Church by ordering the institution under the authority of grace recognized in Christ, of faith and of the Holy Scripture. Paul Tillich recognized this difference, too, when touching upon the identity of the history of salvation and church ministry in Roman Catholic ecclesiology, through which this identification is taking place: “The Roman church attributes unrestricted absoluteness to itself in all periods.”¹ But, he added, “Church history is at no point identical with the Kingdom of God and at no point without manifestation of the Kingdom of God.”² The 16th-century Swiss Reformation made an explicit difference between *essential* and *historical* reality in the existence of the church, or in other words, between the reality of *faith* and that of *experience* in the church.³ Moreover, it did all that, although in the unity of both, but it also fully subordinated the historical reality of the church to the essential one, the external order to the Spirit, the visible institution to the “Word-event”. In this hierarchical subordination – in Ferenc Szűcs’s words – “visible and invisible church means that the invisible is the permanent critic of the visible one. In fact it is just the invisible that should be depicted as if in a poster”.⁴ This is what the reformers formulated in the requirement of the *semper reformari debet* which means that *the church in her historical reality is always obliged to be renewed according to her essential reality*.

The question we should like to answer briefly regarding the following is: How did the reformers see the *essential reality* of the church, which they considered so important to highlight as the condition of the historical reality of the church, which reality is in constant need of reforms? And, how was this essential reality distorted in the historical reality of the church?

1. *The church is the Kingdom of God*. As we have mentioned, on the basis of the flesh-soul dualism of Pauline theology, *between the essential and historical reality* of existence, the reformers put the essential one in the centre. As for the existence of the church, the *essential* unconditionally denotes the invisible, spiritual, divine, and renewed human reality, the “Word-event” which is described in the Holy Scripture. Whereas, it is the temporarily changing form, the *official* reality in its transitory material appearance mixed with trespasses and infirmities of the old self, which belongs to the *historicity* of the church. The institutionalisation and the institutes of power of the contemporary clerical church played a significant role in this idea, now newly recognized.

For Zwingli, the essential, spiritual reality of the church is founded on the grace and the sacrifice of Christ on the cross, by which he took away the sinfulness of his elects and sanctified them.⁵ So, the spiritual reality of the church is rooted in the fact that it is the property of *Christ*, the Son of God who ascended into heaven. It is the property of the Word, who created the church and, at the same time, brings faith forth on to the pure church, which is *grown into the souls*.⁶ That is why Calvin remarks, while treating the visible church in detail: as it is *grafted in faith* (*in fide sita est*) “it is not necessary (...) to see it with our eyes, or feel it with our hands”.⁷ The church is holy for him, too, because her life is elected, justified, sanctified, and made glorious and spotless by God. In this sense, the church is “by God’s secret election, an assemblage of those whom he has adopted to salvation.”⁸ Starting from that, God should be adored in Spirit and righteousness (John 4:23), the fear and respect from the part of the church is a *spiritual reality* seating in the heart in the wake of the Scriptures and the divine revelation, and from there it regulates all the actions of our lives.⁹ In Question 54 of the Heidelberg Catechism, the Son of God chooses and gathers a church *for everlasting life* and not for the very short and passing earthly life. It is not by chance that this sense and aim of divine election was omitted from the translation of the Catechism during the materialist-socialist era.¹⁰ Similarly, in the welfare societies, living for the world of today, the idea of heavenly reality is more or less missing from the church awareness of church movement representatives. But, as for the reality of the visible church, its transcendent identity, which is rooted in the Kingdom of God, is by far not of no importance.

According to the definition of the Second Helvetic Confession “the church is an assembly of the faithful, called or gathered out of the world; a communion (...) of all saints”.¹¹ Nothing proves the spiritual reality of *communio sanctorum* better than that “they all are the citizens of the one country (*cives unius civitatis*)” and this country is nothing else but the *Kingdom of God*. So, the Church is neither a club, nor a trade union, a society, a circle of friends, or a family, nor is she simply a community in general – as it is often mentioned nowadays – but she is exclusively the citizens of heaven, the *community of saints*. Since this heavenly citizenship is bound to neither space nor time nor even to the signs of the sacraments – “the church is not bound to its signs”,¹² the church is just by this spiritual reality of hers *universal* (*catholica*) and *one*.¹³ It is very characteristic in Heinrich Bullinger’s teaching, that in his book on the Sum/Common Places of Christian Religion, he does not devote a separate chapter to the church, but discusses it under the features of the

Kingdom of Heaven: “So Christ, the King of Glory, has a kingdom and a house or a courtyard: namely the *Kingdom of Heaven; this is the Church here on earth; and salvation over there in heaven*. This kingdom is in His hands, but He chooses servants whom he entrusts with the keys of this his Kingdom, in order that they should let the people in His Kingdom, i.e. in the Church and salvation, or exclude them from it – but do both in accordance with His personal disposition.”¹⁴

2. *The church is a person*. “The Church is also called a virgin and the Bride of Christ (ecclesia virgo et sponsa Christi)” as formulated in the Second Helvetic Confession.¹⁵ This thesis is of great importance because it does not see the universal and unified corpus of the church in the corporal and official form of experienced and historical reality, but in the person forming one body with Christ. The basic idea of connection in love going back to the history of creation that “they shall become one body” (Gen 2:24) raises marriage to the level of the relationship between Christ and His church (Eph 5:30–32). Using the expression of the Apostle Paul, the great mystery in it is that the unification with Christ can only be spiritual and personal, even if speaking about an elected people. That is why Bullinger formulates that “*the church is a spiritual body* (corpus spirituale)” whose head is Christ himself.¹⁶ In the New Testament definition of the church, which serves as a foundation to this, the church is the body of Christ (σῶμα τοῦ Χριστοῦ, Eph. 1:23; 4:12) the σῶμα does not mean a body of flesh and blood, but a person in reality. The transubstantiated, raised Body of Christ (σῶμα πνευματικόν) becomes this way the essential reality of the church. In this sense, the church can never be a corporate body in representing the Kingdom of God but only a *person*, she can never be official only *personal* in her relationships.

With regard to the person of the church, Christ personally sends people as servants – in order to avoid confusion and to teach – by strictly forbidding “primacy and dominion” (nullus primates et dominium) and contradicting any governing power (nulla gubernatio).¹⁷ So, it belongs to the spiritual reality of the church, too, that Christ made humility the duty of his disciples in their personal contacts instead of tyranny and dominion.¹⁸

Personal dignity originates from the person of God’s Son – this is the gift of grace for man. Therefore, one cannot be created, but only reborn as a person (1 John 3:9; 4:7; 5:15). Man, having been redeemed and adopted as God’s son, became a liberated person in the new creation. In this sense, the *liberated person* has an eschatological existence. In his spiritual reality, he is no longer captivated by the circumstances of historical reality. In life on earth, this appears as the manifestation and representation of liberty, even on the level of society, too. In addition, it is in this liberation that joy and playing blossom out,¹⁹ prose becomes poetry²⁰. By all these, we have come to the source of the *freedom of conscience*, which is an extraordinary result of the ecclesiology of the Reformation. As members

of Christ, the transmission of his threefold office fills this freedom for the children of God with essence. The Christian man is called a Christian, so that he may as a prophet confess his name, as a priest present himself a living sacrifice of thankfulness to him, and as a king fight “with a free and good conscience against sin and the devil in his life, and hereafter reign with him eternally over all creatures”.²¹ The freedom of the person does not depend on the official order of the church anymore, but at the same time, this freedom experienced in creative joy is joined to conscious ascetism,²² this freedom demands enduring self-reliance not living for itself any more but orientating on God’s Word and will.

3. *The loss of the church’s essence in its historical reality*. As far as it is true that the discovery of the spiritual essence of the church and its becoming an important aspect in the spirit of *semper reformari debet* have promoted reformations during church history, it is just as true that separation from the essential-spiritual has also had its own church history. The reason for the distortion of the church has always been this separation from the spiritual and personal reality. When leaving that and moving to institutionalisation, she became an inflexible materialistically minded *office/bureaucracy*.

Losing the spiritual and intellectual dynamism of the 16th century, it is *orthodox dogmatism* which makes the Protestant church an office where the hair-splitting of confessional theses and theological problems become political questions of life and death. Puritanism is no help for it at all, in which *rigorous interpretation of the law* results only in bitterness and hypocrisy. On a confessional level, official churches acting as political powers got their Christian followers involved in bloody religious wars with an enormous loss of men.

To the Enlightenment of the 18th century, the church gives a two-directional answer: on the one hand, on an intellectual level, she becomes involved in cultivating sciences, on the other hand, she seeks cooperation with political powers. She becomes an office because of its empty *bureaucratism*, and it is pietism, which makes efforts to resolve that by living faith. Under the official church, on the surface, the brotherly community of freemason lodges and the separating pietistic enthusiasm, give rise to the double-face of religion, a so-called *religio duplex*.

The Protestant church becomes a faithful ally of 19th-century liberalism, which means that in her optimistic view of development, she sees the Kingdom of God as a possibility and obligation here on earth with the help of religious, political, social, and economic offices. This belief in the development results in the *loss of transcendence* due to the church working on shaping the world in the time of gradual secularisation, although she wants to continue representing values, mostly moral ones, coming from this transcendence.

In Hungary, the bureaucratisation and the resulting distortion of the Reformed Church in the 20th century, was prepared by making it an *office on national level*

in 1881. József Farkas, a professor of theology, being concerned with freedom and freedom of conscience evaluates that straight away: “let us be careful because if the salt becomes tasteless, if our Reformed Church turns away from freedom because it has been misused, we are facing a sad future. Just because our people are here and there immature, let us not deprive them of freedom, but *educate and bring them to maturity*. Those plucking at the tree of liberty have seldom remained unpunished: we Hungarian Reformed have to take care of it with holy reverence. *In hoc signo vicimus et vincemus*.”²³

World War I did not only devastate classical liberalism, but opened the way to the century of dictatorships. This political atmosphere permeated the church, too. After 1920, a kind of Calvinist Neo-baroque emerged from the official theology, which was founded on historicism. While in Switzerland dialectical theology attempts to lead the church back to her biblical and transcendent reality, in our country, historical Calvinism of liberal origin was still of decisive importance. The Presbyterian principle loses its meaning and the *synodal-episcopal office* becomes authoritative. With membership in the Upper House of the Parliament, parallel with the political changes and having adjusted to them, a *personality cult of the bishops* was developing, refusing the reformatory principles of “nulla gubernatio” and “nullus primates et dominium”. The system dominated by the bishops took the apocalyptic shape of the beast after World War II, and the Communist takeover in 1948 when the bishop was distorted to the church governor or executive of the one-party state power because, by applying the synodal principle, it is not the church, but the *official machinery* which becomes the decisive factor. Even the church is regarded – in lack of the essential-spiritual aspect – both by the regime and by the official church itself – as a quasi-party.

The church of the 20th century took over the structure and office-attitude of Communism and National Socialism,²⁴ in which it is the *official machinery*, which has the authority, even after the era of National Socialism and Communism. And, either on holidays or on workdays, it is only the “church leaders” who get honourable attention and role because they are – *the official ones*. The essential reality of the church’s existence: its spirituality, the Kingdom of God as its real home, the awareness of the community of saints, the joy of the freedom of conscience, and its origin in thanksgiving, the equality of the liberated persons and their authority embedded in eternal life, got lost in front of the official entrance of the church’s historical reality.

“Church history is at no point identical with the Kingdom of God and at no point without manifestation of the Kingdom of God.” – we began our evaluation with the words of Paul Tillich and that means that the visible church, even if in broken earthen vessels (2Cor 4:7) but *in her personal members* – not in her official administration – is the bearer of the Kingdom of God. There is today, as always, the possibility that the historical reality of the church be adjusted to the essential reality, the visible to the

invisible, not to social and political movements, power and material interests and ideologies. The church cannot stand, live, or work in any other way, but only as the representative of the Kingdom of God, only in Christ under the rule of the Word and the Holy Spirit.

Sándor Békési

NOTES

- ¹ Paul Tillich: *Systematic Theology. Three volumes in one published 1967* (vol III 1963). The University of Chicago Press, 1967. 378.
- ² Ibid.
- ³ Szűcs, Ferenc: *Kálvin egyházlátása* [Calvin’s View of the Church] In: *Uő: Kálvin olvasása közben. Válogatott írások*. [Ibid.: Reading Calvin. Selected Writings] Kálvin Kiadó Budapest, 2016. 59.
- ⁴ Ibid. 60.
- ⁵ Huldreich Zwingli: *Commentary on True and False Religion* (translated by Samuel M. Jackson, Clarence N. Heller) Wipf & Stock, 2015, 368.
- ⁶ Ibid. 369–373.
- ⁷ Calvin: *The Institutes of the Christian Religion by John Calvin*. Translated by Beveridge, Henry. Christian Classic Ethereal Library, Grand Rapids, MI 4,1,3. (624.) [www.ntslibrary.com/PDFBooks/Calvin Institutes of Christian Religion.pdf](http://www.ntslibrary.com/PDFBooks/Calvin%20Institutes%20of%20the%20Christian%20Religion.pdf)
- ⁸ Calvin: *Catechism of the Church of Geneva* www.reformed.org/documents/calvin/geneva/catechism/geneva_catechism.html (downloaded 23. 05. 2017) Q. 100.
- ⁹ Calvin: *The Necessity of Reforming the Church* https://www.monergism.com/thetreshold/sol/calvin_necessityreform.html (downloaded 23. 05. 2017)
- ¹⁰ *A Magyarországi Református Egyház hitvallási iratai. I. A Heidelbergi Káté.* A fordítást átdolgozta Victor János. [Confessional Writings of the Reformed Church in Hungary I. The Heidelberg Catechism. Translation revised by János Victor] *II. A Második Helvét Hitvallás.* A fordítást átdolgozta Szabadi Béla [II. The Second Helvetic Confession. Translation revised by Béla Szabadi] Budapest, 1954, 56. – The Second Helvetic Confession.
- ¹¹ The Second Helvetic Confession XVII. <https://www.ccel.org/creeds/helvetica.htm> (downloaded 23. 05. 2017)
- ¹² „Ecclesia non alligata est signis.”
- ¹³ Ibid. „...this Church Catholic, because it is universal.”
- ¹⁴ Cf. Heinrich Bullinger: *Summa Christenlicher Religion. Darin uß dem Wort Gottes...* Zürich, Froshover, 1556, 113. Italics by Sándor Békési https://books.google.hu/books?id=2XMsQsKxBncC&printsec=frontcover&hl=hu&source=gbg_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false (downloaded 26. 06. 2017)
- ¹⁵ The Second Helvetic Confession XVII. (see note 11)
- ¹⁶ Ibid.
- ¹⁷ Ibid.
- ¹⁸ Ibid.
- ¹⁹ Jürgen Moltmann: *The First Liberated Men of Creation*. In: *Theology and Joy* (Translated by David Jenkins), S. C. M. Press 1973, 26–76.
- ²⁰ Rudolf Bohren: *Lebensstil. Fasten und Feiern*. Neukirchener Verlag, 1986, 125.
- ²¹ Heidelberg Catechism Q 32. www.heidelberg-catechism.com/pdf/lords-days/Heidelberg-Catechism.pdf Cf. Fekete Károly: *A Heidelbergi Káté magyarázata. Hálaadásra vezető vigasztalás 129 kérdés-feleletben* [Commentary on the Heidelberg Catechism. Comfort Leading to Thanksgiving in 129 Questions and Answers] Kálvin Kiadó, Budapest, 2013. 143 ff.
- ²² Rudolf Bohren: *op. cit.* 120., cf. 161 ff.
- ²³ Farkas, József: Zsinati utóhang. In: *Protestáns Egyházi és Irodalmi Lap*. [Echo to the Synod. Protestant Church and Cultural Monthly] 24 (1881) december 4. 49. 1611–1618.
- ²⁴ Cf. Emil Brunner: *The Christian Doctrine of the Church, Faith and the Consummation. Dogmatics: vol iii* (Translated by David Cairns in collaboration with T. H. L. Barks, The Westminster Press, Philadelphia, 1962, 96–99.

Die Bedeutung der Reformation des 16. Jahrhunderts für die Entstehung der Reformierten Kirche und ihre Wirkung auf ihren jeweiligen Dienst im Zeichen der *semper reformari debet*

Die Reformation hat eine wesentliche Wende im Verständnis der Kirche dadurch gebracht, dass sie ihre Institution unter die Autorität der in Christus erkannten Gnade, des Glaubens und der Heiligen Schrift stellte – so Prof. Dr. Sándor Békési in seinem Aufsatz. Er zitiert Paul Tillich, nach dem, seitdem im römisch-katholischen Kirchenverständnis die Heilsgeschichte und das kirchliche Amt identifiziert wurde, die offizielle Kirche uneingeschränkte Absolutheit für sich zu allen Zeiten beanspruche. Auch Paul Tillich sagt, dass obwohl die Geschichte der Kirchen an keinem Punkt mit dem Reich Gottes identisch ist, sie an keinem Punkt ohne die Manifestation des Reiches Gottes sei.

Die schweizerische Reformation hat zwischen der wesentlichen und historischen Wirklichkeit der Existenz der Kirche unterschieden. So hat sie die historischen Wirklichkeit der wesentlichen, die sichtbare Kirche der unsichtbare Kirche, die äussere Ordnung dem Geist und die sichtbare Institution dem „Wortgeschehen“ unterstellt. In dieser hierarchischen Unterstellung bedeutet die unsichtbare die permanente Kritik der sichtbaren. Die Reformatoren haben mit der Forderung des *semper reformari debet* darauf hingewiesen. Also ist die Kirche verpflichtet, sich aufgrund ihrer wesentlichen Wirklichkeit zu allen Zeiten zu erneuern.

Des Weiteren versucht der Aufsatz die Antwort auf die Frage zu finden, wie die Reformatoren die wesentliche Wirklichkeit der Kirche gesehen hatten, die sie als Voraussetzung der ständig reformbedürftigen historischen Wirklichkeit der Kirche für wichtig hielten, hervorzuheben. Die andere Frage war, wie diese wesentliche Wirklichkeit in der historischen Wirklichkeit der Kirche verzerrt wurde.

Aufgrund des Leib-Seele-Dualismus der paulinischen Theologie stellten die Reformatoren zwischen die wesentliche und historische Wirklichkeit die wesentliche in den Mittelpunkt. Diese bedeutet die unsichtbare geistliche, göttliche und neue menschliche Wirklichkeit, also, das in der Heiligen Schrift formulierte Wortgeschehen. Der Historizität wurde die mit Schwächen ausgestattete offizielle Wirklichkeit hinzugesellt.

Die geistliche Wirklichkeit der Kirche erwächst daraus, dass sie der Besitz des in den Himmel aufgefahrenen Christus ist, dass sie dem Sohn Gottes gehört. Wenn Calvin von der sichtbaren Kirche lehrt, sagt er, dass es nicht nötig sei, die Kirche mit unseren Augen zu sehen und unseren Händen zu berühren. Die Kirche ist in den Glauben „eingepropft“, darum ist die Kirche heilig, weil sie von Gott auserwählt, gerechtfertigt und geheiligt ist. So ist die Kirche durch

Gottes geheime Erwählung die zum Heil aufgenommene Gemeinde. Nach dem Bekenntnis erwählt und sammelt Gottes Sohn eine Gemeinde zum ewigen Leben und nicht zu diesem sehr kurzen und vergänglichen irdischen Leben. Dies ist nicht von ungefähr aus den Katechismus-Übersetzungen aus den Jahrzehnten des materialistischen Sozialismus ausgelassen worden.) Was die Wirklichkeit der sichtbaren Kirche angeht, ist ihre transzendente, auf das Reich Gottes blickende Identität unentbehrlich wichtig.

Die Kirche ist die Bürgerschaft des Himmelreiches, die Gemeinschaft der Heiligen. Diese Bürgerschaft ist nicht an Raum und Zeit, nicht einmal an die Zeichen der Sakramente gebunden, sie ist deshalb eins und universell.

Die Kirche ist eine Person. Ihrem Wesen und geistlicher Wirklichkeit nach ist sie Christi Verlobte. Diese These ist dadurch wichtig, weil sie den universellen und einheitlichen Corpus der Kirche nicht in der körperschaftlichen Form der erfahrenen und historischen Wirklichkeit, sondern in der mit Christus einen Leib bildenden Person sieht. Die Einigung mit Christus kann nur geistlich und persönlich sein, auch wenn es um das eine erwählte Volk geht. Die Kirche ist Leib Christi, das bezeichnet aber keinen Körper aus Fleisch und Blut, sondern eine Person. Der umwandelte auferstandene Leib Christi wird auf diese Weise in der Person des Gottessohns zur Wesenswirklichkeit der Kirche. Die Kirche kann, wenn sie Gottes Reich vertritt, im Sinne des Gesagten keine Körperschaft, sondern nur Person sein, sie kann in ihren Verhältnissen und Beziehungen nicht offiziell, sondern nur persönlich sein. Es gehört zu der geistlichen Wirklichkeit der Kirche, dass sie in ihren persönlichen Beziehungen statt mit Machthaberei mit christlicher Demut handeln muss.

Neugeborenheit bedeutet als Person neu geboren zu werden. Die als Gottes Sohn angenommene, befreite Person besitzt eine eschatologische Existenz. In ihrer geistlichen Wirklichkeit ist sie nicht mehr der Gefangene der Umstände der historischen Wirklichkeit. Im irdischen Leben zeigt sich das als die Manifestation und Vertretung der Freiheit auch auf gesellschaftlicher Ebene. Die Freiheit der Person hängt nicht mehr von den offiziellen Anordnungen der Kirche ab. Der Inhalt der Freiheit des Christenmenschen entfaltet sich im prophetischen, priesterlichen und königlichen Amt. Die kreative, mit Freude erfahrene Freiheit geht mit bewusster Askese einher – sie fordert eine nicht mehr für sich lebende, aber eine sich am Wort und Willen Gottes orientierende beharrliche Selbständigkeit.

Der Grund für die Verzerrung der Kirche ist immer die Trennung von ihrer geistlichen und persönlichen Wirklichkeit gewesen. Im 17. Jahrhundert wurde die Kirche durch die altprotestantische Orthodoxie zum Amt gemacht. In dieser Zeit ist die Zuspitzung von Bekenntnisthesen und theologischen Problemen zu den politischen Fragen von Leben und Tod geworden. Auch der Puritanismus, in dessen Zeit die rigorose Gesetzlichkeit zur Heuchelei führte, kann nicht dabei helfen. In der Zeit der Aufklärung des 18. Jahrhunderts schloss sich die Kirche verstärkt der Pflege der Wissenschaften an und suchte zugleich die Zusammenarbeit mit der politischen Macht. Sie wird zum Amt durch ihren leeren Bürokratismus, den der Pietismus mit seinem lebendigen Glauben auflösen versuchte. Im 19. Jahrhundert schloss die protestantische Kirche einen Bund mit dem Liberalismus. In ihrem optimistischen Entwicklungsbewusstsein sieht sie Gottes Reich als eine hier auf Erden durchführbare Möglichkeit und Pflicht – im Vertrauen auf die Hilfe der religiös-politischen Ämter. Indessen wird die Kirche beim Werk der Gestaltung der Welt allmählich säkularisiert und unterdessen verliert sie ihren transzendenten Blick und alle dessen Werte.

Die Verzerrung der ungarischen reformierten Kirche im 20. Jahrhundert beginnt im ersten Weltkrieg. Die Zeit des klassischen Liberalismus geht zu Ende und das Jahrhundert der Diktaturen beginnt. In den 20ern des Jahrhunderts wird die Theologie vom Historismus charakterisiert, wobei der historische Calvinismus entscheidend ist. In dieser Zeit ist es in der Schweiz die dialektische Theologie, die versucht, die Kirche dem

Wort, der transzendenten Wirklichkeit, zurückzukoppeln. Unter einheimischen Verhältnissen verliert das presbiteriale Prinzip seine Bedeutung und an seine Stelle tritt das synodal-bischöfliche Amt als Autorität. Es kommt ein bischöflicher Personenkult zustande, der die reformatorischen Prinzipien von *nulla gubernatio* und *nullus primatus* Lügen straft. Die bischöfliche Herrschaft wurde nach dem zweiten Weltkrieg und der kommunistischen Machtübernahme noch entscheidender. In diesen Zeiten wurde der Bischof zum Statthalter und Durchführer der kommunistischen Parteistaatsmacht verzerrt.

Im 20. Jahrhundert hatte der Verwaltungsapparat die Autorität, während die Wesenswirklichkeit der Kirche, also das Bewusstsein der *communio sanctorum*, die Freude über die Gewissensfreiheit und die Gleichheit der befreiten Personen, abhanden ging.

Als Fazit weist der Autor darauf hin, dass die sichtbare Kirche, wenn auch als gebrochenes irdenes Gefäß, in ihren persönlichen Gliedern – nicht in ihrem offiziellen Apparat – doch der Träger des Gottesreiches ist. Aufgrund des reformatorischen Prinzips des *semper reformari debet* besteht auch heute wie immer die Möglichkeit, dass sich die historische Wirklichkeit nach der Wesenswirklichkeit der Kirche, die sichtbare nach der unsichtbaren richtet und nicht nach gesellschaftlichen und politischen Bewegungen, Finanz- und Machtinteressen sowie Ideologien. Die Kirche kann nicht anders leben und wirken als der Vertreter des Reiches Gottes und das allein in Christus, unter der Herrschaft des Wortes und des Heiligen Geistes.

A Reformáció öröksége evangélikus szemmel

A mai magyarországi evangélikusság számára meghatározó egyháztörténelmi örökséget a reformáció 500. évfordulóján számba véve, két különösen is jelentős történeti összefüggésre érdemes koncentrálnunk. Vallási, geopolitikai és kulturális adottságaink között a hazai reformáció és protestáns egyháztörténet markánsan középeurópai meghatározottságú, így kezdettől fogva döntően érvényesültek benne a németországi hatások. Evangélikus vonatkozásban ez szoros kötődést jelentett a wittenbergi reformátorok köreivel, így mindenekelőtt Lutherrel és Melanchthonnal. Másfelől az újkori Kárpát-medencei történelmünket végigkísérő megpróbáltatások, a nemzeti függetlenség permanens hiánya és az uralmat gyakorló külső hatalmak politikájának a következményei, ugyancsak erősen alakították mind a sorsunkat, mind az identitásunkat meghatározó körülményeket. Keresve a magyarországi evangélikusság jelene szempontjából is fontos történelmi gyökereket és tartalmakat, ezt a két fókuszpontot kell most elsősorban is követnünk.

Az evangélikusság vallási és teológiai karakterére mindenekelőtt a reformátor Luther Márton személyisége és életútja volt döntő hatással. Ötszáz év távlatában ez az összehasonlítás életszerűtlennek tűnhet – és ezt a nyugati modernitás nem is győzi eléggé hangoztatni. Ugyanígy nehézséget jelent ez az időközben globálisá vált evangélikusságnak is, hiszen a világ más tájain élve teljesen más, helyi gyökerekből táplálkozik a vallási identitásuk. Európában azonban – s különösen is a közép-európai, nem államagyházi reformációban – Luther karaktere és lelki formálódása mind a mai napig érezteti a hatását. A legszemélyesebb kérdéséből kiindulva – „hogyan találhatok kegyelmes Istenre?” – s az azt követő erősen „bibliás” lelkiségéből és teológiájából válaszokat keresve mindmáig meghatározóan öröklődik tovább – a változó kulturális-szociális kontextusok között is – egy-egy markáns teológiai vonulata: mint például páli kegyelemtan kiemelése, vagy az egész Szentírás elsősorban krisztológiai alapértelmezését valló felfogás.

1521-es helytállása az egyházi és birodalmi kiközösítés-szel szemben a hitbeli alapokon álló ellenállás máig ható példája lett, nemzedékeknek adott erőt és formát a hitvalló megállásra. 1525-ben kötött házassága Bora Katalinnal – ellentétben sok más reformátor kevésbé boldog magánéletével – az evangélikus családi élet és lelkesítő parókia modellje lett, megerősítve a Kis Káté szándékát is, hogy a család a személyes és közösségi kereszténység bölcsője. Teológiai műveinek és igehirdetéseinek sajátos, gyakran paradoxonokba feszülő igazságai a kutatás-keresés szabadságát hordozzák magukon. Magas szintű zenei kultúrájával, egyházi népénekeivel új viszonyokat alakított ki az istentiszteleti életben, a keresztény kultúra missziójában. Az asztali beszélgetésekben megnyilvánuló félig magán-, félig közember pedig mindenkor oldja azt a kényszeres törekvést, hogy Lutherből minden további nélkül egy már nem evilági tökéletességben létező szentet merjünk faragni. Semmiképpen sem szabad arról sem hallgatnunk, hogy elkötelezettsége a Biblia iránt az evangélikus tradícióba véglegesen beoltotta a biblikus és rendszerező teológia szoros egymásra hatását, olykor akár biblikus elkötelezettséggel felvállalt ellentétét is. Lehetséges, hogy ezek az egyes sajátosságok nem kizárólagosan az evangélikusságra érvényesek, együtt mégis kirajzolnak egy jellegzetesen lutheránus formát, amely mindmáig érezteti egyetemes, tehát a felekezeti határon is messze átnyúló hatását.

Luther mellett Philip Melanchthon legendás törődéséről sem feledkezhetünk meg, amelynek nagy hasznélvezői voltak a Magyarországról érkezett wittenbergi diákok. Mint a humanista teológiai műveltség és intelligencia apostola az evangélikus egyházban, segítette szélesre nyitni a reformáció kapuit a hazai németiség határain túlra is. Luther kátéi és Melanchthon Ágostai Hitvallása egymást erősítve adtak alapot a hazai reformatori tanítás megfogalmazásának. Az iskolák és a művelődés terén nem ok nélkül nevezi őt a protestáns emlékezet Magyarország tanítómesterének (*praeceptor Hungariae*). Az evangélikus és református irányzatok európai összehasonlításban is hosszú ideig tartó hazai együttélésében – tekintve, hogy a különválás folyamata a 16. század második felében, sőt 1610-ig fokozatosan következett be – szintén óriási hatása volt Melanchthon vallási türelemre hajló hozzáállásának.

A közép-európai evangélikusság szempontjából sorsdöntő jelentőségű volt az elmúlt ötszáz esztendőben az is, hogy a reformáció mozgalma – ellentétben az északi államokkal – nem járta át a teljes egyházat, illetve nem érte el a teljes egyházi és politikai elitet. A középkori civilizációs modell, amelyben a vallási és a politikai-társadalmi-kulturális egység szorosan összefüggött egymással, nehezen tudta kezelni az ebben a tér-ségben kialakuló új viszonyokat. Miután a Luther 1521-es kiátkozásától a harmincéves háborút lezáró 1648-as Vesztfáliai békekötésig tartó folyamatban végérvényessé vált, hogy az egyházi szakadás helyreállítása nélkül kell számos európai államban új társadalmi berendezkedést

kialakítani, a vallás kérdésében létező felekezeti sokféleség politikai dimenziót is kapott. Ebből a korszakból ered tehát az a nagyon lényeges jelenség, hogy az evangélikusság nem rekedt meg egy felekezeti vagy nemzetiségi alapon érthető réteggkultúrában, hanem átfogó, az egész kontinensre ható társadalmi elveket, kulturális értékeket, magatartáskultúrában érvényesülő formákat stb. is létrehozott és elterjesztett. Más szóval: megteremtette egy evangélikus életforma kereteit a felekezeti, nemzeti, politikai határokon is átnyúlva. Ennek jellegzetes példája a protestantizmus és a nyugati kapitalista rendszer kialakulása közötti, közismert összefüggésen túl az, hogy a modernkori szociális rendszerek kialakításában vezető szerepet játszottak a hagyományosan evangélikus meghatározottságú államok és politikai szereplők Európában.

Hazánkban a reformáció megindulása után, 1526-ban kezdődött meg az a történelmi vészhelyzetekkel terhelt fél évezred, amely a három részre szakított országtól az osztrák elnyomáson és nemzetiségi zűrzavaron keresztül Trianonig, majd autoriter rendszereken keresztül a német megszállásig, a szovjet diktatúráig és az állami szuverenitás 1990-es visszanyeréséig vezetett. Ezek a sajátosságok a nyugati kereszténység keleti és déli végein (túl) élve, a muszlim fenyegetés évszázados nyomása alatt, a pángermán és pánszláv mozgalmak erjedésében egyedülálló körülményeket jelentettek országnak, vallásnak egyaránt. Ebből következően a hazai evangélikusság sajátos karakterjegyeit az egymást váltó korszakok örökségeként, összességében egymásra rakódva tudjuk csak értelmezni.

A három részre szakadt ország csapása eltérő körülmények közé osztotta szét az evangélikusságot is. A lutheri reformáció gyors elterjedése 1526 előtt elsősorban a németiséget érte el, utána azonban hamarosan átjárta az egész társadalmat. A muzulmán Oszmán Birodalom peremvidékén valamivel renyhébben érvényesülő, mégis alapvető vallási elnyomás hatásait a 17. század végéig tartó hódolatás szociológiai hatásai, azaz a terület elnéptelenedése tette még súlyosabbá. A Bécs uralma alatt álló országrészben – a kezdeti enyhülést hozó Mária királyné, illetve I. Miksa király ellenére – visszatérő és kemény üldöztetés lett a protestánsok osztályrésze, míg a mindkét irányból szorongatott Erdélyi Fejedelemség a belső vallási tolerancia kialakításával védekezett a felekezeti ellentéteknek és összeccsapásoknak elejét venni. A megpróbáltatásoknak e sok nyomorúsággal járó sora meghatározóvá lett az evangélikusság szempontjából többek között azért, mert a fennhatóságok közötti zűrzavar relatív védekezést jelentett mindenekelőtt a Habsburgok véres ellenreformációjával szemben, s így biztosította a kisebbségi megmaradás esélyét. Másrészt, amint már korábban utaltam rá, lassította a protestáns felekezetek közötti elidegenedés folyamatát, amely így az 1567-es debreceni zsinattól egészen az 1610-es zsolnai zsinatig tartott, bőséges alapot adva a protestáns összetartozás és sorsközösség későbbi felvállalásának is. Végül ehhez a

korszakhoz kötődik olyan identitásképző, s ezért máig ható történelem sora is, mint a csepregi vérengzés, a gályarabok kálváriája, stb.

Az evangélikusság helyzetét jelentősen megváltoztatta a 17. század végével bekövetkező újjáépítés a török után. A Bécs által levezényelt országegyesítés, és az azzal járó durva és erőszakos intézkedések nem utolsó sorban a protestantizmus visszaszorítására, újabb megpróbáltatást jelentettek. Ehhez járult az elnéptelenedett országrészek betelepítéssel való benépesítése, melynek következtében teljes mértékben megváltozott Magyarország nemzeti-ségi, felekezeti és kulturális összetétele, szerkezete. Az evangélikus közösség ennek következtében elindult a későbbiekben csak egyre élesedő nemzeti-ségi szétválás útján a magyar, német, szlovák és vend közösségek mentén. Felekezeti viszonyaink között is jelentős változást hozott, hogy a betelepítéssel tovább nőtt a sokféleség, a mai-nál sokkal kiegyenlítettebb arányokra osztva a népességet. A lutheránus közösség egyre erősödő kötődését az egyes nemzeti-ségi kultúrákhoz ebből a korból származó adottságnak tekinthetjük, s ha ma már csökkenő mértékben is, de mindez évszázadokon át hatott ki az egész egyházra.

A felekezeti összetételt, illetve az egyes felekezetek arányát drasztikus mértékben változtatta meg ismét az első világháborút követő trianoni békekötés. A sokszínűség jelentősen beszűkült, a legutóbbi száz évet meghatározó felekezeti arányok pedig – a korábbiakkal összevetve inkább aránytalanságok – ekkor érvényesültek átütő erővel. Az arányszámaiban így nagymértékben visszaszorult evangélikusság a második világháború után további veszteségeket szenvedett el a német kisebbséget ért kollektív büntetés, valamint a Beneš-dekrétumok következtében előállt, erőszakos politikai és etnikai tisztogatások következtében.

Amennyiben az evangélikus sajátosságokat a formáció óta eltelt évszázadokban az egyháztörténeti tények és folyamatok összefüggéseiben vesszük sorra, hazai körülményeink között mindenekelőtt az előbbieken vázolt, kettős meghatározottságot kell kiemelnünk: a hazai

lutheranizmus mély kötődését a németországi reformációtörténethez és a német evangélikus egyházi-teológiai kapcsolatokhoz, valamint az ország viharos történetéből adódó, felekezeti és nemzeti-ségi viszonyokat egyaránt ismételtén átalakító, sorsformáló változásaiból. E kereteken túlnyúló, jelentős hatások csupán a 20. században hatottak, elsősorban is a kiszélesedő nemzetközi kapcsolatrendszereken keresztül.

Ennek körében elsőként kell említeni a két világháború közötti időben erőteljesen megindult finn kapcsolatot, amely az élénk ösztöndíjas cserék gyümölcseként élénk mozgást váltott ki elsősorban az evangelizációs mozgalmakban, csoportokban. Ugyancsak az ösztöndíjas programok nyitották meg az utat a további északi egyházak felé, majd az ökumenikus mozgalom második világháborút követő szerveződése bővítette ezt ki a tengeren túlra is. Ezekben az évtizedekben korábban sosem tapasztalt mértékben bővült ki a hazai evangélikusság teológiai és ökumenikus horizontja, s ennek következtében kiszélesedett teológiai látásmódja is.

Hogy a globalizáció következtében világméretekben átalakuló identitásrendszerek milyen módon és mértékben fogják érinteni az elmúlt fél évezred során megedzett közösségünket, ma még csak találgatni tudjuk...

Korányi András

IRODALOM:

- FABINY Tibor: A Magyarországi Evangélikus Egyház rövid története. Budapest, 1997.
- HEUSSI, Karl: Az egyháztörténet kézikönyve. Budapest, 2000.
- KORÁNYI András: Három nyelv – három evangélium? Nemzetiség és nemzettudat történelmi összefüggései a magyarországi evangélikusságban. In: Keresztény egyetemesség és nemzet-tudat. Pécel, 2015. 73–83.
- SÓLYOM Jenő: Luther és Magyarország. (Magyar Luther Könyvek 4.) Budapest, 1996.
- ZOVÁNYI Jenő: A magyarországi protestantizmus története I–II. Máriabesnyő-Gödöllő, 2004.

The Reformation Heritage through Lutheran Eyes

On the 500th anniversary of the Reformation, when we take into consideration the church history heritage decisive for Hungarian Lutherans, it is worth concentrating on two especially significant historical conditions. Due to religious, geopolitical and cultural reasons, the Hungarian Reformation and Protestant church history is markedly determined as Central-European, consequently, from the very beginning German influence prevailed. For Hungarian Lutheranism, this meant a close relationship to the Wittenberg Reformers, first of all to Luther and Melancthon. On the other hand, all the

tribulations concomitant within our modern-age history, the permanent lack of national independence, and the consequences of the policy exercised by the ruling foreign powers, rather strongly shaped both our fate and the circumstances which determined our identity. Hence, in quest for the historical roots and occurrences, which are of key importance for today's Hungarian Lutheranism, we have to bear these two focuses in mind.

The religious and theological character of Lutheranism was first and foremost influenced by the personality and life of Martin Luther. Looking back from the distance

of 500 years, this comparison may sound unrealistic, and western modernity continues to echo it. This also means a difficulty for the worldwide Lutheranism, which has in the meantime developed globally, as in different parts of the world Lutheran religious identity stems from entirely different, local roots. But, in Europe, and especially, in Central Europe, where Reformation did not develop into a state religion (like in certain German principalities and in the Nordic countries), Luther's character and spiritual development have been exerting their influence till this very day. Starting from his most personal question, "How can I find a gracious God?" and following his search for answers characterized by a strongly "biblical" spirituality and theology, there are some marked theological tendencies decisively transmitted to our times, even while under changing cultural-social circumstances, such as the accentuation of Paul's doctrine of grace or the primarily Christological basic concept of the Scripture. Luther's firm moral courage against the excommunication by the church and the empire in 1521 is an example of resistance by faith having its influence still today, having given strength to witness and example to generations who adhered to their faith. His marriage to Catharina Bora (1525), unlike the less happy marriages of other Reformers, became the model of the Lutheran family and parish life, underlining the intention of the Small Catechism that family is the nest of personal and collective Christianity. His theological works and sermons, which, in a special way, often reflect sound thoughts in the tense forms of paradoxes, bear the marks of freedom of research and immersion. With his high musical culture, his hymns in the vernacular, he established new conditions in the life of worship and in the mission of Christian culture. And the half private, half official man heard in table talks always relieves our compulsive drive to sculpt an unworldly, perfect saint from Luther. We must by no means leave it unsaid that his commitment to the Bible implanted in the Lutheran tradition for good the close interdependence of biblical and systematic theology, and sometimes even the conflict of the two, dealt with a biblical responsibility. It is possible that these characteristics do not pertain solely to Lutheranism, but taken together, they outline a typically Lutheran shape, which makes felt its universal effects reaching far beyond denominational borders even today.

Apart from Luther, we cannot forget about the legendary hospitality of Philip Melanchthon, the beneficiaries of which were students arriving from Hungary in Wittenberg. As the apostle of humanistic theological erudition and intellect in the Lutheran church, he helped to open the gates of Reformation wide even beyond the borders of homeland Germans. Luther's catechisms and Melanchthon's Augsburg Confession enhanced each other and so provided a solid foundation to the shaping of the Hungarian reformatory teachings. In the field of schools and education, he is with good reason called by the Protestant memory the Magister of

Hungary (*Praeceptor Hungariae*). In the long coexistence, even according to European standards long coexistence of the Lutheran and Calvinist directions in Hungary, Melanchthon's inclination to religious tolerance had an enormous influence. (The two directions started to separate in the 16th century, and the process lasted slowly and gradually till 1610.)

For Central European Lutheranism, it was also a crucial fact in the past 500 years that the movement of the Reformation did not completely imbue the whole church and it did not reach the total clerical and political elite either. The medieval civilisation model, where the religious and the political-social-cultural units were closely interrelated, could tackle the newly developing conditions in this region with difficulty. Over the course of time spanning from Luther's excommunication (1521) to the Westphalian Peace Treaty marking the end of the Thirty Years' War (1648) it became irreversible that a new social order had to be established in many European states without the restoration of the schism, and the denominational diversity concerning the question of religion got a political dimension. Consequently, from this epoch stems the very significant phenomenon that Lutheranism did not get stuck in a special culture explicable on denominational or ethnic ground, but also managed to create and spread comprehensive social principles, cultural values, forms of behavioural culture etc., which affected the whole of the continent. In other words: it established the framework of Lutheran lifestyle extending over denominational, national, and political borders. A typical example of this, apart from the well-known correlation between Protestantism and western capitalism, is that the traditionally Lutheran states and political figures in Europe played a leading role in the development of modern social welfare schemes.

In Hungary it was after the beginning of the Reformation, in 1526, that the second half the millennium started burdened with alarming historical events: the country was divided into three parts, suffering under Austrian Habsburg oppression, ethnic troubles, the Treaty of Trianon after World War I, authoritarian regimes, German oppression, Soviet dictatorship ... Hungary managed to get back its sovereignty as late as 1990. These characteristics of living (and surviving) on the eastern and southern ends of western Christianity, in the centuries shadowed by Muslim threat and in the fermenting times of Pan-German and Pan-Slavic movements, meant unparalleled conditions for both the country and the church. Consequently, we can explain the specific features of Hungarian Lutheranism only as the heritage of different periods following after and settling on one another, as a whole complexity.

The disaster of the country being split into three parts, brought Lutherans, too, under different circumstances. The quick spread of Lutheran Reformation affected first and foremost the Germans and soon after permeated through the whole society. The effects of the religious

oppression, though less intense, still fundamental at the fringes of the Muslim Ottoman empire, were aggravated by the sociological consequences of the occupation which lasted till the end of 17th century: the territory was overwhelmingly depopulated. In the Vienna-ruled part of the country, the initial thaw brought about by Queen Maria, younger sister of Emperor Charles V and Emperor Maximilian II (as Hungarian King Maximilian I), was followed by recurrent and fierce persecutions of the Protestants, whereas in Transylvania, pressed by both evils, the Principality tried to forestall denominational conflicts and fights by establishing inner religious tolerance. The tribulations and sufferings Lutherans underwent were decisive, partly because the chaotic situation among the ruling powers meant a relative protection, mainly from the bloody counter-Reformation of the Habsburgs, thus securing a chance for survival as a minority. On the other hand, as indicated above, it slowed down the estrangement process between the Protestant denominations, which lasted from the Debrecen Synod in 1567 till as far as the 1610 Zsolna (today Zilina, Slovakia) Synod, providing for an ample foundation for the Protestant solidarity and community of fate also later on. And lastly, significant identity forming events, which continue to influence Lutheran consciousness even today, originate from this period, such as the bloodbath of Csepreg (1621; 1223 people killed) or the ordeal of the galley slaves (1674-75; 42 Protestant pastors at Naples) etc.

The conditions of Lutherans changed significantly by the reconstruction of the country after the Turks from the end of the 17th century. The unification of the country, managed by Vienna, and the entailing rude and violent measures targeted partly at the ousting of Protestants were the source of new afflictions. To this added the repopulation of desolate parts with settlers, which completely changed the ethnic, denominational and cultural composition and structure of Hungary. As a consequence, the Lutheran community took the road towards an ever-sharpening division along the Hungarian, German, Slovak and Wendic (Slovenian) communities. The denominational circumstances were also markedly affected by the repopulation: diversity increased and the population showed more balanced proportions than today. The ever-strengthening adherence of the Lutheran community to their respective ethnic cultures also dates back to this time, and it has affected the whole church for hundreds of years; today, though, to a lesser degree.

The denominational composition and/or the ratio of individual denominations were again drastically changed by the Treaty of Trianon following the First World War in 1920. Diversity significantly narrowed down, the proportions of denominations decisive of the last 100 years (as compared to earlier periods, rather disproportions) were prevailing with a striking force. Lutheranism, drastically decreased in proportions, suffered further losses following the Second World War

owing to the collective punishment of the German ethnic minority as well as the violent political and ethnic purges brought about by the Beneš Decrees.

If we take into consideration Lutheran characteristics developing in the centuries after the Reformation, in the context of church history facts and processes, we must first of all highlight the twofold determination outlined above. The deep adherence of Hungarian Lutheranism to German Reformation history, the German Lutheran clerical-theological contacts, and the stormy history of the country with the fate-forming changes continually re-tailored denominational and ethnic conditions. Significant events reaching beyond this framework had their impact only in the 20th century primarily through a broadening international network of contacts.

First and foremost, the Finnish connection must be mentioned here. It gained momentum between the two world wars and, as a fruit of scholarship holder exchanges, boosted up revival movements and groups in Hungary. It was also the scholarship programs that opened the way to further Northern countries. And, after the Second World War, with the developing of the ecumenical movement, scholarship opportunities to the USA were also available. In these decades the theological and ecumenical horizon of Hungarian Lutherans opened up to a much greater degree than any time before, resulting also in a widened theological perspective.

How and to what extent will the identity systems undergoing a world-wide change as a result of globalization affect our Lutheran community hardened in the stormy past? At present we can only guess...

András Korányi

LITERATURE

- FABINY, Tibor: A Short History of Lutheranism in Hungary. Budapest, 1997.
- HEUSSI, Karl: Kompendium der Kirchengeschichte. Tübingen, 1991.
- KORÁNYI, András: Három nyelv – három evangélium? Nemzetiség és nemzettudat történelmi összefüggései a magyarországi evangélikusságban. [Three Languages – Three Gospels? The Historical Interrelationships of Ethnicity and National Identity in Hungarian Lutheranism] In: Keresztény egyetemesség és nemzettudat. [In: Christian Universality and National Consciousness]. Pécel, 2015. 73–83.
- SÓLYOM, Jenő: Luther és Magyarország [Luther and Hungary] (Magyar Luther könyvek [Hungarian Luther Books] 4). Budapest, 1996.
- ZOVÁNYI, Jenő: A magyarországi protestantizmus története [History of Hungarian Protestantism] I–II. Máriabesnyő-Gödöllő, 2004.



Das Erbe der Reformation mit lutherischen Augen

Die ungarische Reformation ist von markant mitteleuropäischen Charakters, insofern, dass die Einflüsse aus Deutschland entscheidend zur Geltung kommen. Daneben gestalteten die Identität bestimmenden Umstände der permanente Mangel an nationaler Unabhängigkeit und die Folgen der Politik der äußeren Mächte – schreibt András Korányi, lutherischer Professor für Kirchengeschichte.

Der Verfasser behandelt die Wurzeln und den Inhalt der lutherischen Reformation auf zwei Foki projizierend. In der nicht staatskirchlichen europäischen Reformation lassen Luthers Charakter und seine geistliche Umwandlung ihre Wirkung bis heute spüren. Unter den sich wandelnden soziokulturellen Kontexten bewegte die Luthers biblischer Spiritualität entspringende Theologie Generationen zur glaubensbekennenden Haltung. Auch Luthers Ehe diente als Modell, indem sie betonte, dass die Familie die Wiege des individuellen und gemeinschaftlichen Christentums ist. Seine ganze Theologie, seine vielseitigen Predigten verkünden die Freiheit der Suche und Forschung. Seine Musikkultur hohen Niveaus bereicherte das gottesdienstliche Leben und die Mission der christlichen Kultur. Für die Lutheraner ist Luther kein Heiliger in diesseitiger Vollkommenheit, seine Wirkung übergreift aber weit die konfessionellen Grenzen.

Luthers systematisch-theologische Tätigkeit, seine Katechismen und das Augsburger Bekenntnis von Melanchthon dienten einander verstärkend als Grundlage zur Vertiefung der reformatorischen Lehre im Lande. Im Unterschied zu anderen Ländern wurde die ganze kirchliche und politische Elite in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts von der lutherischen und calvinistischen Richtung nicht oder nur kaum durchdrungen oder erreicht. Das Luthertum blieb nicht in einer auf konfessioneller

oder nationaler Grundlage deutbaren Schichtkultur stecken, sondern trug ein sich auf den ganzen Kontinent auswirkendes Verhaltensmuster, das einen Grenzen und Konfessionen übergreifenden Rahmen der lutherischen Lebensform schuf.

Vor 500 Jahren, parallel mit dem Anfang der Reformation im Lande, begann die Reihe historischer Notlagen in Ungarn. Nach türkischer und habsburgischer Unterdrückung, nach einem als Folge des verlorenen Krieges die Mehrheit der Gebiete und der Bevölkerung wegnehmenden Friedensdiktat (Trianon, 1920), nach autoritären politischen Systemen, deutscher Besatzung und sowjetischer Diktatur hat das Land seine staatliche Souveränität ab 1990 zurückgewonnen. Die stürmischen Epochen der Geschichte bedeuteten harte Verfolgungen und Diskriminierung für den Protestantismus im Lande. In diesen Zeiten sind aber die protestantische Zusammengehörigkeit und Schicksalsgemeinschaft zu einem identitätsbestimmenden Faktor geworden. Die lutherischen Gemeinschaften waren durch die ethnischen Verhältnisse und Neubesiedlungen nach der türkischen Besatzung neben dem ungarischen an dem deutschen und slowakischen Ethnikum gebunden. Nach dem ersten Weltkrieg haben die Gebiets- und Bevölkerungsverluste, nach dem zweiten Weltkrieg die ethnischen Säuberungen erhebliche Verminderung in der Zahl der Lutheraner in Ungarn verursacht.

Zur Konklusion: die Lutheraner in Ungarn sind einerseits durch ihre Bindung an die Deutschen, an ihre Theologie bestimmt, andererseits tragen sie die Wirkungen der Wandlungen der nationalen und konfessionellen Verhältnisse an sich. Der theologische und ökumenische Horizont des ungarischen Luthertums und dadurch ihre theologische Sicht werden heutzutage ständig erweitert.

Az anabaptisták és a habánok, valamint reformációs hagyományuk Magyarországon

„Az igazság halhatatlan” írta Hubmayer Baltazár, az egyik legfelkészültebb anabaptista teológus. Egyetlen fogalom, sokféle elképzelés mögötte: ez az anabaptista kifejezés. Amikor az anabaptistákra gondolunk, még mindig azt a kérdést kell feltenni: mi az igazság velük kapcsolatban? Öröndetes, hogy egyre több kutatás foglalkozik velük, azonban, még mindig kevés jutott át ezekből, így minél többet beszélünk róluk, annál közelebb kerülünk a vágyott igazsághoz. Az anabaptisták széleskörű és sokrétű mozgalmának a köztudatban még mindig csak egy kicsiny része ismert, ez pedig a radikális, sőt forradalmi Münzer Tamáshoz (1490–1525)

kötődik. Napjainkban ezen szűk ismeret alapján alakítanak ki, egy igen egyoldalú képet az anabaptistákról, radikálisnak kikiáltva őket, sokan úgy emlékeznek rájuk, mint akik zűrzavart hoztak és felkeléseket robbantottak ki. Valójában, az anabaptista mozgalom nem egységes, sőt az evangélium megértéséből táplálkozó irányzatok, egymástól függetlenül, több helyen jöttek létre, néhol egyszerű közemberek, másutt nagy felkészültségű tudósok által. Ami mégis összeköti őket az a felnőtt, hitvalló keresztség gyakorlása. Továbbá legtöbbször jellemző, hogy az állam és az egyház szétválasztását fontosnak tartják.

Az anabaptista szó a görög *ανα* és *βαπτισο* szavak összetételéből származik és „újkeresztelő”-t jelent, melyet a 16. században gúnynévként használtak azokra a csoportokra, akik a gyermekkeresztséget érvénytelennek tartva, felnőttkeresztséget gyakoroltak. Ezt azonban ők nem tartották magukra érvényesnek.¹ Az összefoglaló „anabaptista” név ugyanakkor alkalmas arra, hogy egy szerteágazó, sokszínű és komplex mozgalom egyik sajátosságát megjelölje, amely a felnőtt, hitvalló hangsúlyozását jelenti.

Az anabaptista mozgalom előzményei az 1517-ben, Luther Márton vezetésével elinduló reformációs mozgalomig nyúlnak vissza, azonban azok a kísérletek, amelyek pedig egyetlen kiváltó okra akarják visszavezetni ennek a mozgalomnak az elindulását kudarcra vannak ítélve.² A reformáció egyik kiemelkedő vezére, Luther Mártonnal párhuzamosan, Ulrich Zwingli, aki maga is tanulmányozni kezdte a görög újszövetséget. A tudós és humanista Zwinglinek volt a tanítványa Konrad Grebel, aki lelkesedett a humanista gondolkodásért és később a reformokért is. A görög nyelvű újszövetség tanulmányozása során Grebel és társai hitre jutottak. Három évvel később meggyőződésük jóval túlvezette őket Zwinglin. Több hitvita után, 1525 januárjában a zürichi városi tanács, ki akarta tiltani Grebeléket a városból, a mozgalom azonban, nem maradt abba, hanem éppen a kitiltó rendelettel egy időben, lendületet kapott, tovább mentek a reformációval a hitvalló keresztelkedés irányába. 1525 jan. 21-én Félix Manz otthonában Konrad Grebel az addig eljutott hit ismeretére támaszkodva, megkeresztelte Jacob házából való Georgeot, utána a vele levő maroknyi csapat is megkeresztelkedett Blaurock által. Ezzel az anabaptizmus egyik fő iránya megszületett.

Fontos megemlíteni, hogy a sokrétű anabaptizmus egységének hiánya valószínűleg oda vezethető vissza, hogy a lutheri és a kálvini reformációval szemben, nem volt olyan nagy és elismert tekintély, aki egységesíteni tudta volna a mozgalmat. A jelentősebb vezetők, hamar az üldözések és kivégzések áldozatai lettek. Az anabaptistákra továbbá jellemző, hogy nagyobb hangsúlyt fektettek magára a gyülekezeti életre és a Szentírás közös tanulmányozására, mint a bibliai tanok rendszerbe foglalására. Emiatt többnyire az egyéni vélemények, egy-egy tanító lokális befolyása dominálták a mozgalmat. A schleitheimi hitvallást (1527), azonban az anabaptista közösségek legnagyobb része elfogadta. Ebben a hét „cikkelyben” rögzítette Sattler Mihály a legfontosabb tanításokat, elsősorban hitvédelmi szempontból.

Az anabaptizmus Közép-Kelet Európai aranykora

Az anabaptista mozgalom kezdetei a Svájci kantonok és a Német Római Császárság területére vezetnek. Innen terjedt el a mozgalom Morvaországba, ahová nagy számban menekültek a különféle üldözések elől. Egyre inkább

Nikolsburg lett a mozgalom központja. Ebben a városban telepedett le Friedberger Balthasar,³ vagy ahogy jobban ismert Hubmayer Baltazár⁴ (1481–1528). 1512-ben lett a teológia doktora, abban az évben, amikor ugyanezt Luther is megkapta. 1523-ban Zwinglivel került közelebbi kapcsolatba,⁵ majd 1525-ben letartóztatták, ahonnan csak tanai megtagadásával tudott szabadulni, ami azonban élete végéig kísértette. 1528-ban azonban már mártírhálált halt a hite miatt. Hatása rendkívül jelentős, hiszen írásai mellett, aktív lelkipásztori munkája nyomán is sokakkal került kapcsolatba. Egyfajta utódja lett, az 1529-ben anabaptista menekültek között érkező Hutter Jakab. 1533-ban miután egy Tiroli kitérő után Morvaországba ment, az auspitzi gyülekezethez csatlakoztak. Itt a vele újonnan visszatérők számára, a korábban már meglévő (többek között pikkard hagyományok) és ezen emberek szükségai nyomán közös gazdálkodásra létrehozta a „habán udvar”. A „habán” elnevezés onnan eredeztethető, hogy a „hutteri testvérek”, miként már említettük, úgynevezett udvarok köré tömörülve, az első gyülekezetek példája alapján vagyonközösségben éltek. Ezeket az udvarokat nevezték „haushaben”-nek, háztartásoknak, házbirtokoknak, udvarházaknak, s valószínűleg a kifejezés második tagjából önállósult a magyarban a „habán” alak. Nevezték őket „újkeresztényeknek” „hutteritáknak” is. Közösségüket a két ülnökből, egy jegyzőből és egy bíróból álló vezetőbizottság irányította.⁶

A habán udvarok szövetséget hoznak létre, követek útján tartják a kapcsolatot egymással. Ezt a szövetséget nevezik Hutteri Testvérek közösségének. Ezek a házközösségek eltérő méretűek voltak. Volt olyan hely, ahol 2000 emberre főztek⁷ jegyzi meg Szebeni Olivér Ezekben a házakban orvosokat, tanítókat is találunk. A gyermekek nevelésére igen nagy gondot fordítottak. Náluk fordul elő először a lányok és a fiúk kötelező iskolai oktatása. Földecs Éva volt az egyik első, aki ezt a pedagógia történetírásában is méltatta⁸ (sajátságos szempontok szerint). Ez akkor is igaz, ha William R. Estep megjegyzi, hogy másra oktatták nemenként őket,⁹ ugyanakkor a vallás volt a legfontosabb eleme.

A gyülekezet élén bibliaismeretben felkészült igehirdető, evangélista állt. Gyülekezeti fegyelmet gyakoroltak, tehát tagjaiktól elvárták a „hívó életre való törekvést”, nagy fegyelmet fordítottak a családi és közösségi élet tisztaságára. Hutter Jakab halála után Hans Amon lett a Hutteriek vezetője, aki 1542-ig irányítja a közösséget. Ekkoriban 40.000-re becsülik a számukat. Utána két „előljárót”, vezetőt választanak. Közülük Peter Riedemann vezetésével az egyik első csoport 1546-ban a Magyar Királyság területére érkezik. Morvaországban 1550-ben a cseh–morva arisztokráciák elérték országukban a szabad vallásgyakorlást. 1621–1622-ig maradhatnak Morvaországban, utána menekülniük kell. Az egyik ilyen befogadó hely lesz, legalább is egy ideig az Erdélyi Fejedelemség.¹⁰

Schröter Kristóf az evangéliumi szemléletű anabaptisták egyike, már 1523-ban Eperjesen (Prešov) prédikált egy levéltári adat szerint. Hirdette a megtérést, beme-
rít

tést. Luther Kisszebeni Jánost küldte el meggyőzésére, ami nem sikerült, sőt maga is csatlakozott hozzá 1526-ban.¹¹ A másik jelentős személy, aki az anabaptista miszsió egyik jelentős alakja volt Fischer András,¹² akinek a születésének dátumát pontosan nem ismerjük, egyes források 1480-as esztendőre datálják. Azt viszont tudjuk, hogy Wittenbergi egyetemen tanult, ahol kezdetben Luther hűséges tanítványának bizonyult. Azonosult a reformátor Sola Scriptura alapelveivel és annak később is következetes képviselőjévé vált.¹³ Amikor I. Ferdinánd 1540 körül ismét heves támadást intézett az anabaptisták ellen, Krasznahorka várában elfogták és a vár fokáról a mélységbe dobták. Nem csak ő volt, azonban az üldözések áldozata. Henckel János kassai plébános levelében ezt olvassuk: „*Három férfi és két nő, mivel baptista hitelveiket tévelygésnek elismerni nem akarták, megégettetett. . . s ezek a férfiak és nők mosolygó arccal, énekelve, gyöngéd szeretettel elelve, baptista hitelveik mellett való állhatatos kitartással, csodálatos szilárdsággal léptek a lobogó máglyára.*”¹⁴ A későbbiek során, a Magyar királyság területére érő anabaptisták számára I. Ferdinánd halála (1558) után, I. Miksa (Német Római Császár II. Miksa néven) vallásilag türelmesebb politikát folytatott, ez pedig kedvezett az ide érkezőknek. Az anabaptisták első megjelenését jelzi Erdélyben az 1552-ből fennmaradt lista, a radnai bányászok névsora, amelyen Morvaországból származó „újkeresztények” nevei is szerepelnek.

Az 1620. november 8-i fehérhegyi csatát követően a morvaországi anabaptistákat újabb hullám érte el a Magyar királyság területét, de ég inkább Erdélyt. Franz von Dietrichstein herceg, olmützi püspök, császári titkos tanácsos és bíboros volt, aki négy hetet adott az anabaptistáknak az ország elhagyására.¹⁵ Legelőször Dietrichstein moskowitzi és alexowitzi birtokairól távoztak el a habánok, és kelet felé vonultak, Felső-Magyarországra. Innen (Csejtről, Szobotishtból stb.) hozatta be aztán őket Bethlen Gábor Erdélybe. Az első csapat 1621 augusztusában érkezett meg Alvincre – 85 fő, 18 szekérrel és 70 katonával kíséretében.¹⁶ A fejedelem a gazdasági élet felvirágzásának lehetőségét látta az anabaptista kézművesekben, és azt akarta, hogy a fejedelmi udvar közelében legyenek. „...*azon célra törekedve, hogy közelebb múlt időkben szerfelett megrongált és elpusztult országunkat korábbi virágzó állapotjába visszahelyezhessük, a műipart és kézi mesterségeket melyek nélkül egy ország is fényét fenn nem tarthatja, országunkban meghonosíthassuk, elhatároztuk, hogy azon morva atyafiakat, (Fratres Moravicos) kiket lakhelyökből a háború iszonyai kiszorítottak, Erdélyben egybegyűjtve, hogy az ide s tova vándorlás által saját javukban és az országában is kárt és romlást ne tegyenek, egy bizonyos és állandó helyen megtelepítsük. E végre nekik és örököseiknek adjuk és ajándékozunk örökösen Alviriczen azon házat és nemesi udvartelket, melynek szomszédjai keletről Literati Péter és Szabó István, délről Pap Imre, Fejérdi István...*”¹⁷ Egy árjegyzék szerint Alvincen az anabaptisták a bognár- cipész- fazekas- kalapos- keses- kovács- lakatos- szabó- szíjgyártó-

takács- és tímár mesterséget gyakorolták. Mivel több helyről és több hullámban érkeztek, a fejedelmi székvároshoz közeli Alvincre, létszámuk 1623-ra 1087 főre növekedett.¹⁸

Bethlen Gábor 1625. augusztus 24-én egy újabb rendeletet bocsátott ki, amelyben az anabaptistákat mentesítette az adókötelezettség terhétől. Megjegyzik a források, hogy a habánok nem tartottak maguknál pénzt, a bevételt közösen, a szükségeknek megfelelően használták fel. Feljegyzik róluk azt is, hogy rendkívül szorgalmasan, nagy sietséggel dolgoztak, akkor is, amikor nem kapták meg munkájuk reális értékét. A hitelveikhez az alvinci újkeresztények szilárdan ragaszkodtak, még akkor is, amikor különféle hátrányok érték ezért őket. A Morvaországból előzőtt habánok alig másfél száz évnyi erdélyi tartózkodása minden jog és kiváltság ellenére nehézségekkel teljes időszak volt. A szászok a kezdetektől fogva konkurenciát láttak bennük, s voltak nemesek is, akik a nekik juttatott kedvezményeket túlzónak tartották. Bethlen Gábor korában békében élhettek. Kölcsönös látogatások révén gyümölcsöző kapcsolatot tartottak fenn hollandiai és más nyugat-európai hittestvérekkel. I. Rákóczi György 1631. január 17-i levelében megerősíti a Bethlen által korábban megfogalmazottakat. Az évek teltevel az alvinci anabaptisták helyzete fokozatosan romlott. II. Rákóczi György alatt aránytalanul nagy adót róttak ki rájuk. Hangsúlyossá lett az a tény is, hogy a vallásszabadság kihirdetésekor a négy bevett religió között (kálvinista, lutheránus, unitárius, római katolikus) nem szerepelt az anabaptistáké. Mindezen körülmények közrejátszottak abban, hogy lassan megfogyatkozzon a habánok száma. Úgyannyira megfogyatkozott, hogy 1744-ben már csak 22 család él Alvincen. 1768-ban örömmel számol be arról, hogy Alvincen az anabaptisták gyülekezete nincs már többé.

Milyen kapcsolat van az anabaptisták, habánok és a baptisták között?

Miközben vannak olyan források, amelyek az anabaptistákat baptistának is nevezi,¹⁹ sőt olyan elméletek, amelyek mára már nem tarthatók. Ezen elméletek az anabaptisták közvetlen leszármazottainak tekintik a baptistákat. Miközben vannak valóban olyan értékek az anabaptista mozgalomban, amelyek máig értékesek a baptisták között is, addig több dolog is van, amely megkülönbözteti tőlük. Az anabaptisták hatása az első baptisták gondolkodására „egy bonyolult és szövevényes történelmi probléma”.²⁰ Valójában John Smyth anglikán lelkész vezetésével egy kisebb csoport Amszterdamba ment, hogy baptizálják őket. 1609-ben ez be is következett, majd 1612-ben Thomas Helwys visszatért Londonba és megalapította a modern baptisták első gyülekezetét. A felnőtt hitvalló keresztység és a szabadegyházi jelleg, az a két pont, ahol a baptista és az anabaptista eszmék találkoznak. Sajnálatos módon, a Magyar királyság területére érkező anabaptisták és ezen belül is a habánok, néhány évtized (pl. Sáros-

patak) vagy néhány évszázad (pl. Alvinc) a rekatolizáció nyomására asszimilálódtak vagy éppen még Keletebbre távoztak orosz területekre.

Bacsó Benjámin

JEGYZETEK

- ¹ Szebeni Olivér: Anabaptisták, Magyarországi Baptista Egyház, Budapest, 1998. 11. o.
- ² Ulrich Gabler: Huldrych Zwingli, Kálvin Kiadó, Budapest, 2008. 117. o.
- ³ William L. Lumpkin: Baptist confession of faith, The Judson Press, 1959. 19. o.
- ⁴ Somogyi Imre: A vallásszabadság és a baptisták, rövid történelmi és közjogi megvilágításban. Magvető Kiadó, Budapest, 1937. 37. o.
- ⁵ Josef Franz Enzenberger: Hubmayer Baltázás mártírhalála és ennek hatása az anabaptista reformációra Ausztriában In: Mészáros Kálmán (szerk.): Anabaptista reformátorok nyomában, Magyarországi Baptista Egyház, Budapest, 2015. 33. o.
- ⁶ Kiss Lehel: Az anabaptisták helyzete Bethlen Gábor Erdélyi fejedeleme korában és azt követően. In: Mészáros Kálmán (szerk.): Anabaptista reformátorok nyomában, Magyarországi Baptista Egyház, Budapest, 2015. 40. o.
- ⁷ Szebeni Olivér: Anabaptisták, Magyarországi Baptista Egyház, Budapest, 1998. 82. o.

- ⁸ Földes Éva: Népoktatási, népnevelési törekvések a korai antifeudális népi-forrdalami mozgalmakban. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1964.
- ⁹ William R. Estep: Az anabaptisták története. Magyarországi Baptista Egyház, Budapest, 2004. 142–143. o.
- ¹⁰ Zágonyi Jenő (szerk.): Bethlen Gábor és a baptisták. Alvinci kéziratok, 1623–1644, Magyarországi Baptista Egyház, 2003.
- ¹¹ Szebeni Olivér: Anabaptisták, Magyarországi Baptista Egyház, Budapest, 1998. 99. o.
- ¹² Zoványi Jenő: A reformáció Magyarországon 1565-ig. Budapest, 1921. 90. o.
- ¹³ Szebeni Olivér: Fischer András vértanúról In: Szolgatárs, 2009. XVIII. évf. 4. szám. 38–39. o.
- ¹⁴ Kirner A. Bertalan: Baptista Krónika. 44. o.
- ¹⁵ Szebeni Olivér: Hutteri testvérek In: In: Mészáros Kálmán (szerk.): Anabaptista reformátorok nyomában, Magyarországi Baptista Egyház, Budapest, 2015. 58. o.
- ¹⁶ Kirner A. Bertalan: Baptista krónika 107. o.
- ¹⁷ Uo.
- ¹⁸ Szebeni Olivér: Anabaptisták, Magyarországi Baptista Egyház, Budapest, 1998. 130. o.
- ¹⁹ Az egyik legismertebb példa Tinódi Lantos Sebestyén „A vég Temesvárbán. Losonczi István haláláról” című versben „Ezen Baptista, Bátori Andrásval...” valószínűleg egy Temesvári katonáról van szó aki anabaptista volt.
- ²⁰ Robert G. Torbet: A history of the Baptists, Judson Press, 1991. 22. o.

The Struggle of Anabaptists, Habans and Their Reformatory Heritage in Hungary

„Truth is immortal,” so wrote Balthasar Hubmayer, one of the best-trained Anabaptist theologians. One concept with many ideas behind: this is the expression Anabaptist. When one thinks of the Anabaptists, one question should be asked: what is the truth about them? It is good that more and more research is being done on them. The more we speak about them, the closer we get to the truth we are longing for. For the public, only a small part of the wide-range and manifold movement of the Anabaptists is known and it is connected to the radical or even revolutionary Thomas Münzer (1490–1525). Nowadays, it is on the basis of this narrow knowledge that a one-sided picture is drawn of the Anabaptists, proclaiming them radical, and many think them as those who brought confusion and started rebellions. In reality, the Anabaptist movement was not unified. Even the various tendencies came into existence independently of one another, in some places by simple everyday people, in other places, by well-educated scholars. What binds them nevertheless is the practice of adult, confessional baptism. Further, it is characteristic for most of them that they find the separation of church and state important. The word Anabaptist comes from compounding the Greek words *ανα* and *βαπτίζω* and means re-baptizing, which was used as a nickname for those groups which regarded infant baptism as invalid and practised adult baptism.

The preliminaries of the Anabaptist movement go back to the Reformation movement initiated by Martin

Luther in 1517, but attempts to trace it back to one cause are doomed to failure.¹ Konrad Greber was a pupil of the scholar and humanist, Zwingli, and was also enthusiastic about humanist thinking and, later, reforms. While studying the Greek New Testament, Grebel and his fellows came to faith. Three years later, their conviction led them to exceed Zwingli's views. After several religious debates, the City Council of Zurich wanted to ban them from the city in January 1525. However, despite this, the movement did not stop, but gained momentum at the time of the banning-order and they continued their way of reformation in the direction of confessional baptism. On the 21st of January 1525, in the home of Felix Manz, Konrad Greber, relying on the faith acquired until then, baptized George from the house of Jacob, and, following this, Blaurock baptized the handful of people who were with Grebel. This is how one of the main trends of Anabaptism came into existence.

The lack of unity in the diverse movement of Anabaptism can probably be traced back to the fact that, in contrast to the Lutheran and Calvinist Reformation, there was no great or recognized authority among them which could have unified the movement. Leaders of greater importance soon became victims of persecutions and executions. In addition, it is characteristic of the Anabaptists that they laid greater emphasis on congregational life and on the collective study of the Holy Scripture than on systemizing biblical doctrines. Because of that, the movement was

dominated by individual opinions and the local influence of biblical teachers. The Confession of Schleithem (1527) was, however, accepted by the majority of the Anabaptist communities. Michael Sattler put down the most important teachings in these seven articles from an apologetic aspect.

The Golden Age of Anabaptism in Central-Eastern Europe

The beginnings of the Anabaptist movement go back to the territory of the Swiss cantons and the German-Roman Empire. The movement expanded from here to Moravia, where its members fled from persecutions in a great number. Nikolsburg (today Mikulov, Czech Republic) became more and more the centre of the movement. Balthasar Friedberger² or, better known as Balthasar Hubmayer³ (1481–1528) settled down in this town. He became a doctor of theology in 1512, in the same year as Luther. He got in closer contact with Zwingli in 1523,⁴ then he was arrested in 1525, and he could only be released at the price of refusing his teachings, which tempted him until the end of his life. But, in 1528, he suffered martyrdom because of his faith. His impact is very important because, besides his writings, he got into contact with many through his pastoral work, too. Jakob Hutter became a kind of successor of his, who arrived with Anabaptist refugees. After a detour in Tyrol, they went to Moravia and joined the congregation of Auspitz (today Hustopeče) in 1533. Here, he founded – for the sake of common housekeeping – the so-called Haban courtyard on the basis of former traditions (e. g. from Picardy). The name, Haban, can be traced back to the Hutterite brethren, as mentioned above, having lived around courtyards in wealth community in the example of the first early Christian congregations. These courtyards were called “haushaben”, households, house properties, court houses, and probably the Haban form in Hungarian originated from the second member of the word. They were also called New Christians and Hutterites. Their communities were ruled by a commission consisting of two assessors, a notary and a judge.⁵

The Haban courtyards entered into an alliance with one another and kept contact by envoys. This alliance was named the Community of the Hutterite Brethren. These communities of households were of different sizes. There was one, as Olivér Szebeni remarks, which provided food for two thousand people.⁶ One could also find doctors and teachers in these houses. They took good care of the education of children. They were the first to practise compulsory schooling both for boys and girls. Éva Földes was one of the first who appreciated that in her pedagogical historiography (even if from particular aspects).⁷ Even though, as William R. Estep remarks, boys and girls were differently educated;⁸ at the same time religion was the most important element.

A well-prepared preacher or evangelist, familiar with the Bible was at the head of the congregation. They practised congregational discipline, so they expected their members “to strive for a faithful life” and, they took great care in ensuring the purity of familiar and communal life. After Jacob Hutter’s death, Hans Amon became leader of the Hutterites, leading them until 1542. Their number was estimated at 40 thousand at that time. After that, they elected two leaders, superiors. A group of them came to the territory of the Kingdom of Hungary in 1546 under the leadership of Peter Riedemann. The Bohemian-Moravian aristocrats obtained free religious practice in their country in 1550. The Hutterites could stay in Moravia until 1621–1622, at which point they had to flee. One important place, which received them, at least for a while, was the Principality of Transylvania.⁹ Christoph Schröter, one of the gospel-minded Anabaptists, preached as early as 1523 in Eperjes (today Prešov, Slovakia) on repentance and immersion. Luther sent János Kisszebeni to convert him, who did not succeed, but rather joined himself to Schröter in 1526.¹⁰ The other important person was András Fischer,¹¹ the birth date of whom is unknown – it is dated as 1480 by certain sources. But, we do know that he studied in Wittenberg, where he proved to be Luther’s faithful pupil in the beginning. He identified himself with the basic principle of Sola Scriptura of the Reformation and was a consequent follower of it later on, too.¹² When King Ferdinand I. launched anew a fierce attack against the Anabaptists in 1540, he was captured in Krasznahorka (today Krásna Hôrka) Castle and was thrown from a wall into the depths. However, he was not the only victim of the persecution. In a letter of János Henckel, rector of Kassa (today Kosice, Slovakia) it reads: “*Three men and two women, since they did not want to declare their Baptist principles of faith as errors, were burnt. ... and these men and women with smiling face, singing, fulfilled with affectionate love, with steady persistence on their Baptist principles of faith and with marvellous firmness of mind stepped on the flaming bonfire.*”¹³ Later on, after the death of Ferdinand I, his successor, Maximilian I (II as German-Roman emperor) practised a more tolerant religious policy which was in favour of Anabaptists coming to Hungary.

After the battle of the White Hill on November 8th 1620, a new wave of Moravian Anabaptists reached the territory of the Kingdom of Hungary and more specifically the Principality of Transylvania. Duke Franz Cardinal von Dietrichstein, bishop of Olomouc, imperial secret counsellor gave the Anabaptists four weeks to leave the country.¹⁴ The Habans left first von Dietrichstein’s land estates of Moskowitz and Alexovitz and moved to the east, to Upper Hungary. They were brought from here (Csejte, Szobotiszt) by Prince Gábor Bethlen to Transylvania. Their first group arrived in August of 1621 at Alvinc (today Vintul de Jos, Romania), 85 persons on 18 cartridges, accompanied by 70 soldiers.¹⁵ The Prince saw the chance of blossoming economic life in the Anabaptist craftsmen: “... *striving for the aim to*

*re-establish our country –, excessively deteriorated and destroyed in recent past – in its earlier blossoming condition, to introduce handicraft industry and manual trades without which a country cannot keep its light, we decided to gather those Moravian brethren (Fratres Moravicos) in Transylvania who had been displaced by the horrors of war to settle them down in a certain and constant place in order not to bring damages and ruin upon their wealth and of our country. To this end we give and donate them and their heirs the house and demesne in Alvinc for ever, the neighbours of which are Péter Literati and István Szabó from the east and Imre Pap and István Fejérdi from the south...*¹⁶ In Alvinc, the Anabaptists practised the following trades according to a price list: cartwright, shoemaker, potter, hatmaker, knife-maker and grinder, blacksmith, locksmith, tailor, saddler, weaver and tanner. Since they came from several places and in several waves to Alvinc which was near the principal seat (Gyulafehérvár, today Alba Iulia), their number increased to 1087 persons by 1623.¹⁷

Prince Gábor Bethlen issued a new order on the 24th of August in 1625 in which he exempted the Anabaptists from tax payment. The sources remark that the Habans did not keep money with them, but instead they used their income collectively, according to their needs. It was also noted of them that they were working very diligently and in a hurry, even if they did not always receive the real equivalent of their work. The New Christians of Alvinc insisted persistently on their principles of faith, even if they had to bear disadvantages for them. The Saxons saw concurrence in them from the beginning and there were also noblemen who regarded the concessions given to them as excessive. They could live in peace during the reign of Gábor Bethlen. They could keep fruitful contacts with their brothers and sisters in faith in the Netherlands and in other parts of Western Europe. Prince György Rákóczi I (1630–1648) confirmed the measures of Gábor Bethlen in his letter from the 17th of January 1631. But with the progress of the years, the situation of the Anabaptists was gradually deteriorating and they began to decrease in number, so that by 1744 only 22 families of them lived in Alvinc. One can read in a record from 1768 that the congregation of the Anabaptists in Alvinc does not exist any more.

What is the connection between the Anabaptists, Habans and Baptists?

There are sources in which Anabaptists, too, are called Baptists,¹⁸ moreover, there are theories which are no longer tenable today. These theories regard the Baptists as direct descendants of the Anabaptists. While there are values in the Anabaptist movement which have been highly appreciated by the Baptists until now, there are several characteristics, which differentiate them. The impact of the Anabaptists on the thinking of the first

Baptists is “an intricate and thorny historical problem”.¹⁹ A small group, under the leadership of the Anglican priest, John Smyth, went to Amsterdam to be baptized by immersion, which took place in 1609. In 1612, Thomas Helwys returned to London and founded the first congregation of modern Baptists. It is adult, confessional baptism and free-church character where Baptist and Anabaptist ideas are in agreement. Unfortunately, the Anabaptists and, mainly the Habans among them who came to the territory of the Kingdom of Hungary and the Principality of Transylvania, were assimilated after a few decades (e. g. in Sárospatak) or centuries (e. g. in Alvinc) under the pressure of re-catholicization, or left for more eastern, Russian territories.

Benjámín Bacsó

NOTES

- 1 Cf. Ulrich Gabler: *Huldrych Zwingli. His Life and Work*, Fortress Press, Philadelphia, 1996, 126 f.
- 2 William L. Lumpkin: *Baptist confession of faith*. The Judson Press, 1959, 19.
- 3 Somogyi Imre: A vallásszabadság és a baptisták, rövid történelmi és közjogi megvilágításban [Religious Freedom and the Baptists in a Brief Historical and Constitutional Survey] Magvető Kiadó, Budapest, 1937, 37.
- 4 Josef Franz Enzenberger: Hubmayer Baltazár mártírhalála és ennek hatása az anabaptista reformációra Ausztriában [Balthasas Hubmayer's Martyrdom and its Impact on the Anabaptist Reformation in Austria] In: Mészáros, Kálmán (szerk.) *Anabaptista reformátorok nyomában* [In the Traces of Anabaptist Reformers], Magyarországi Baptista Egyház, Budapest, 2015, 233.
- 5 Kiss, Lehel: Az anabaptisták helyzete Bethlen Gábor erdélyi fejedelem korában és azt követően [The Situation of Anabaptists in the Era of Gábor Bethlen, Prince of Transylvania and in the Following Times] In: Kálmán Mészáros: op. cit. 40.
- 6 Szebeni, Olivér: *Anabaptisták*. [Anabaptists] Magyarországi Baptista Egyház, Budapest, 1998, 82.
- 7 Földes, Éva: Népoktatási, népnevelési törekvések a korai antifeudális népi-forradalmi mozgalmakban [Efforts for the Schooling and Education of the People in Early Antifeudal Popular-Revolutionary Movements] Akadémiai Kiadó, Budapest, 1964.
- 8 William R. Estep: *The Anabaptist Story. An Introduction to Sixteenth Century Anabaptism*. Wm. Eerdmans Publishing, Grand Rapids MI, 1996, 142–144.
- 9 Zágoni, Jenő (szerk./ed): *Bethlen Gábor és a baptisták. Alvinci kéziratok, 1623–1644*. [Gábor Bethlen and the Baptists. Manuscripts from Alvinc, 1623–1644]. Magyarországi Baptista Egyház, 2003.
- 10 Szebeni, Olivér: *Op. cit.* (note 6) 99.
- 11 Zoványi, Jenő: *A reformáció Magyarországon 1565-ig* [Reformation in Hungary until 1565]. Budapest, 1921, 90.
- 12 Szebeni, Olivér: *Fischer András vértanúról* [On the Martyr András Fischer]. In: Szolgatárs XVIII/4 (2009) 38–39.
- 13 Kirner, A. Bertalan: *Baptista Krónika* [Baptist Chronicle] 44.
- 14 Szebeni, Olivér: *Hutteri testvérek*. [Hutterite Brethren] In: Mészáros Kálmán: op. cit. (note 4) 58.
- 15 Kirner: op. cit. 107.
- 16 Ibid.
- 17 Szebeni: *Anabaptisták* (note 6) 130.
- 18 One of the best known examples can be found in Sebestyén Lantos Tinódi's poem „A vég Temesvárbán. Losonczi István haláláról” [The End in Temesvár (today Timisoara, Romania). On the Death of István Losonczi]. „Ezen Baptista, Bátori Andrásval” [With this Baptist, András Bátori]. Probably he speaks about a soldier in Temesvár who was Anabaptist.
- 19 Robert G. Torbet: *A History of the Baptists*. Judson Press, 1991, 22.

Die Kämpfe der Anabaptisten, Habanen und ihr reformatorisches Erbe in Ungarn

Immer mehr Forschungen beschäftigen sich mit der anabaptistischen Bewegung, was zur besseren Kenntnis des Themas hilft, schreibt Benjámín Bacsó, baptistischer Theologe und Doktorand. Nur ein winziger Teil der breiten und vielfältigen Bewegung der Anabaptisten ist bekannt, nämlich der, der an den radikalen, sogar revolutionären Thomas Müntzer gebunden ist. Viele gedenken ihrer als diejenigen, die Verwirrung brachten und Aufstände auslösten. In Wahrheit ist aber die anabaptistische Bewegung nicht einheitlich. Die aus dem Evangelium schöpfenden Richtungen sind in mehreren Orten und unabhängig voneinander zustande gekommen, einmal durch einfache Männer, anderswo durch gut gebildete Gelehrten. Was sie alle doch verbindet, ist die Praxis der Erwachsenen- bzw. Bekenntnistaufe. Weiter ist es für die meisten von ihnen charakteristisch, dass sie die Trennung von Staat und Kirche für wichtig hielten.

Das Wort Anabaptist kommt von der Zusammensetzung der griechischen Wörter *ανα* und *βαπτίζω*, und bedeutet „Wiedertäufer“, was im 16. Jahrhundert als Spottname für diejenigen benutzt wurde, die die Kindertaufe als ungültig erklärten und die Erwachsenentaufe praktizierten. Der Zusammenfassende Begriff „Anabaptistisch“ ist dazu geeignet, ein Merkmal einer weitverzweigten, bunten und komplexen Bewegung zu bezeichnen, was die Betonung des Erwachsenen, des Bekenntnenden bedeutet.

Die Anregungen zur anabaptistischen Bewegung greifen auf die von Luther in Gang gesetzte Reformation zurück, aber die Versuche, die den Anbeginn dieser Bewegung auf einen einzigen Grund zurückführen wollen, sind zum Scheitern verurteilt. Parallel mit Martin Luther sind Ulrich Zwingli und Konrad Grebel durch das Studium des griechischen Neuen Testaments zum Glauben gekommen. Nach mehreren Glaubensstreitigkeiten wollte der städtische Rat von Zürich Grebel im Januar 1525 aus der Stadt ausweisen. Die Bewegung hörte aber nicht auf, sondern gleichzeitig mit der Ausweisungsverordnung bekam sie neuen Aufschwung, sie ging mit der Reformation weiter in die Richtung der Bekenntnistaufe. Damit ist eine der Hauptrichtungen des Anabaptismus geboren.

Der Mangel an Einheit in der Vielfältigkeit des Anabaptismus ist wahrscheinlich darauf zurückzuführen, dass es der lutherischen und calvinistischen Reformation gegenüber keine große und anerkannte Autorität gab, die die Bewegung hätte vereinheitlichen können. Die wichtigeren Leiter fielen bald den Verfolgungen und Hinrichtungen zum Opfer.

Es ist charakteristisch für die Anabaptisten, dass sie eine größere Betonung auf das Gemeindeleben selbst legen als auf die Systematisierung der biblischen Lehren. Deswegen wurde die Bewegung durch Einzelmeinungen oder den lokalen Einfluss mancher Bibellehrer dominiert. Die Zusammenstellung der wichtigsten Lehren, die in erster Linie apologetischen Zwecken diente, ist an den Namen von Michael Sattler gebunden.

Die Anfänge der anabaptistischen Bewegung führen auf das Gebiet der schweizerischen Kantone und des Deutsch-Römischen Kaiserreiches. Von hier breitete sich die Bewegung nach Mähren aus, wohin viele vor den Verfolgungen flüchteten.

An der Spitze einer anabaptistischen Gemeinde stand jeweils ein gut vorbereiteter Prediger oder Evangelist. Sie übten Gemeindedisziplin, sie erwarteten das Streben nach Leben im Glauben, sie schenkten Aufmerksamkeit der Reinheit des Familien- und des Gemeindelebens. Bis 1542 wurde ihre Zahl auf 40000 geschätzt. Im Jahre 1546 kam eine Gruppe von ihnen auf das Gebiet des Ungarischen Königreiches. In Mähren erreichten die tschechisch-mährischen Aristokraten die freie Religionsübung im Jahre 1550. Die Anabaptisten konnten 1621–1622 in Mähren bleiben, danach mussten sie fliehen. Eine Aufnahme stelle für sie wurde, wenigstens für eine Zeit, das Fürstentum Siebenbürgen.

König Ferdinand I. führte um 1540 einen heftigen Angriff gegen die Anabaptisten. Nach dem Tod von Ferdinand trieb Maximilian I. (als ungarischer König) eine tolerantere Religionspolitik, die für die Ankommenden günstiger war. Die erste Ankunft der Anabaptisten nach Siebenbürgen wird durch die Liste mit den Namen der „Neuchristen“ aus dem Jahr 1552 bezeichnet.

Fürst Gábor Bethlen (1613–1629) sah die Möglichkeit zum Aufblühen des wirtschaftlichen Lebens in den anabaptistischen Handwerkern. Da sie aus mehreren Ortschaften und in mehreren Wellen nach Alvinc, (Unterwinz, heute Vințu de Jos), das nahe bei dem Sitz des Fürstentums, Gyulafehérvár (Weissenburg, heute Alba Iulia) liegt, gekommen waren, stieg ihre Zahl bis 1623 auf 1087. Im Jahre 1625 erließ Fürst Bethlen eine Anordnung, in der er die Anabaptisten von Steuern befreite. Nach der Zeit von Bethlen wurde die Tatsache betont, dass bei der Verkündigung der Religionsfreiheit im Jahre 1568 die Anabaptisten nicht unter den vier anerkannten Religionen erwähnt worden waren. Alle diese Umstände spielten eine Rolle darin, dass sich die Zahl der Anabaptisten langsam verminderte.

Es gibt Quellen, die auch die Anabaptisten Baptisten nennen, sogar Theorien, die heute unhaltbar geworden sind. Diese Theorien betrachten die Baptisten als die direkten Abgestammten der Anabaptisten. Unterdessen gibt es wirklich Werte in der anabaptistischen Bewegung, die auch für die Baptisten wichtig sind, aber mehrere Merkmale unterscheiden die beiden.

Es sind die Erwachsenen- bzw. Bekenntnistaufe und der freikirchliche Charakter, in denen sich die baptistischen und die anabaptistischen Ideen begegnen. Bedauerlicherweise wurden die Anabaptisten, die auf das Gebiet des Ungarischen Königreiches gekommen waren, auf den Druck der Rekatholisierung hin assimiliert, oder noch weiter nach Osten vertrieben.

A Reformáció metodista szemmel

1. „Lehetséges-e az, hogy több reformáció is lenne, nem csak egy?

A lutheri német reformáción és a kálvini svájci reformáción beszélhetünk az angol reformációról is. Az „1324–1384-ig élt John Wycliff által indított mozgalom is, amelyet elő-reformációnak hívunk ugyan, de ami már az akkor is szokásban lévő bűnbocsátó cédulák ellen szólt fel, az igehirdetést nemzeti nyelven követelte és gyakorolta is, az úrvacsorát két szín alatt tartotta bibliának, és azt igényelte, hogy a pápa ne legyen világi értelembe ura Angliának. Wycliff ezen kívül lefordította a teljes Szentírást angol nyelvre, és vándorló prédikátorok által terjesztette a vidéki lakosság között. Azt mondhatjuk tehát, hogy szinte valamennyi, általunk a reformációnak tulajdonított vonást magán hordozta másfél száz évvel Luther előtt.” Ennek a 14. sz-i reformációnak egyenes folytatói és kiteljesítői az angliai Wesley testvérek és a hozzájuk csatlakoztak az oxfordi „Szent Klub” tagjai, kiket metodistáknak neveztek. Ez az 1730-as évek végén induló ébredési mozgalom lelki megújulást hozott az angol világbirodalomban, melynek a megtérés az újjászületés és a megszentelődésről szóló tanítás állt a középpontjában. „Valójában ez tette teljessé a John Wycliff által a 14. században indított angol reformációt.”¹

2. J. Wesley és az induló metodista ébredési mozgalom több szálon is kapcsolódik a reformációs örökséghez

Wesley naplójában említ néhány olyan hatást, mely összekapcsolja a lutheri gondolkodást a metodistával. Ezek meghatározó módon a német pietizmus kapcsolódhatnak és leginkább hernnhuti és a hallei pietizmus hatásában válnak érzékelhetővé.

– J. Wesley amerikai útján találkozik a hernnhuti testvérek lelkiségével: „Alázatosságuknak állandó bizonyítékát adták azzal, hogy szolgálai dolgokat végeztek el a többi utas körül...” fizetség nélkül, és ezt azzal magyarázták, hogy „büszke szívüknek ez jót tesz, és szeretett Megváltójuk ennél többet tett nekik.”²

– Később egyik lelkészüktől, az akkor még teljesítménykényszer alatt élő és a hit által elnyerhető kegyelmet csak könyvekből ismerő J. Wesley tanácsot kér. Kérdést kap válaszul, mely a személyes üdvösség-tudat meglétére vonatkozik: „Van belső bizonyosságod arról, hogy Isten Lelke lelkeddel együtt bizonyosságot tesz Istengyermekségedről?”³ Itt tapasztalja meg, hogy az üdvözítő hit bizonyosságára szüksége van, nem a „hit fokozatairól” van szó tehát, hanem arról, hogy „vagy van hitünk vagy nincs.”⁴

– Az anglikán lelkész, aki az üdvözítő hit maga által érzékelt teljes hiányában nem akar Igét hirdetni a továbbiakban, a cseh–morva Böhler Pétertől azt a tanácsot kapja: „Prédikáld a hitet, míg magad is meg nem nyered, aztán azért fogod prédikálni, mert megnyerted.”⁵

A metodista 25 hitcikkely az anglikán 39 hitcikkelyre épül, melynek protestáns teológiai alapjai lutheri, de főleg kálvinista teológiai gyökereket hordoznak. Thomas Cranmer érseket, VIII. Henrik tanácsadóját, „sem hagyta érintetlenül a kontinensen fellépő reformátorok hatása.” A 39 anglikán hitcikkely elődje 1552-ben a 42 hitcikkely „kálvinista irányultsága megnyilvánul abban, hogy kimondja az isteni eleve elrendelést a bűnbeesés előtt, és ellenzi a Krisztusba vetett helyes hit nélküli jó cselekedeteket.”⁶ Bár igyekezetében a metodista tanítás több forrásból merítve áll össze, Wesley élete végéig ragaszkodott az anglikán egyházhoz és annak tanításához. „Most sem áll jobban szándékomban elszakadni az egyháztól, mint negyven éve.”⁷ – vallotta.

Az arminianus elkötelezettség már a szülői háztól eredeztethető, édesanyja holland egyházi lapokat járat. – J. Wesley az ariánusi gondolkodásból az isteni szuverenitás tétele megőrzése mellett – az ember döntési szabadságát, a felelősségét hangsúlyozza. A metodisták számára a kettős predestináció tana kérdéses maradt.⁸

Megtéréséről. Egy angol metodista teológus, L. Cox megállapítása Lutherről a következőképp szól: „Általában a metodisták csodálják Luther munkásságát és a reformációra is úgy tekintenek mint Isten munkájának egy lépcsőfokára. Luther és Wesley gondolkodásmódja között nem éreznek túl nagy eltérést.”⁹ Wesleyt – a legmélyebb hatás a kétszáz évvel korábban élő reformátortól az un. „Aldersgate megtérés élményén” keresztül érte. Mikor egy hétköznapi bibliaórán, ahol éppen Luther a Római levélhez írt magyarázatának előszavát olvasták fel, különös lelki élményben volt része. Naplójában írja: „...ahol Luther azt írta le, hogy Isten munkája milyen változást idéz elő a szívben a Krisztusban való hit által, szívemet szokatlan módon átmelegedni éreztem. Úgy élttem át, hogy rábíztam magam Krisztusra, egyedül csak Krisztusra üdvösségem tekintetében.”¹⁰ Ez az esemény, mélyen beépül a metodista ébredési mozgalom teológiaiájába.

J. Wesley társadalomszemléletére nagy hatással a németországi Halléban tett látogatása kapcsán az ottani Frankei – pietizmus. Rövid 1738-as Hallei látogatása megtermékenyítő a metodista társadalmi missziókra nézve. Németországi találkozások Nicholas von Zinzendorffal és az angol morvatestvérekhez tartozó Böhler Péterrel eredményezi azt, hogy J. Wesley sokkal gyakrabban kezdi használni a „megigazulás (justification) pontosabb fogalmát.” Hosszabb ideig „kapcsolatban maradt a morvákkal, és a velük való közösségben keresett

megoldást teológiai problémáira.” Sokat tanult és gondos jegyzeteket készített a herrnhuti testvérek szervezeti felépítéséről is.¹¹

3. A reformáció indulásától több mint kétszáz év telt el a metodista ébredési mozgalom angliai elindulásáig

Megváltozott társadalmi légkör, más gazdasági kihívások, más lelki indítások jellemezik a két korszakot, de mindkét esetben szükség volt a hit és a keresztény élet megújulására. Luther és Kálvin korában a kérdések elsősorban az ember üdvössége elnyerésének hogyanjára vonatkoznak: Mit kell tennem ahhoz, hogy bejuszak Isten országába? A Szentírás az egyedüli alapja a tiszta hitnek, mely Isten kegyeleméből adatik, Isten fiáért Jézus Krisztusért – szól a válasz. Ehhez semmit nem kell hozzá tenni és nem is lehetbelőle elvenni semmit. – A metodisták vallják, hogy az egyház tanítása, a korában élő „egyház életéből fakad – annak hitéből, istentiszteletéből, életrendjéből, harcaiból és annak a világnak kihívásaiból, amelyben szolgálni szeretne.”¹² Kétszáz évvel a reformáció után a felvilágosodás, a racionalizmus és a „szabadversenyos kapitalizmus” kialakulása idején, melynek egyik legszembeötlőbb társadalmi következménye Angliában, a teljes anyagi kiszolgáltatottságban élő iskolázatlan tömegek voltak, gyakorlatilag semmiféle lelki-szellemi táplálékhoz sem jutottak. Ehhez kapcsolódik még a rabszolgaság intézményének embertelensége az angol világbirodalomban. A „magas egyház” elzárkózik és elszakad ezektől az emberektől. A társadalom darabokban és az alap kérdés így szól: Tehet-e valamit és mit kell tennie a kereszténynek ahhoz, hogy elviselhetővé váljon az emberi élet a közösségekben, a Krisztus egyházában és a társadalomban? A válasz ekkor sem más, mint a reformáció korábban: semmit nem kell tenned az üdvösségedért! Egyedül kegyelemből hit által Krisztusért úgy, ahogy a Szentírás tanít erről, juthat az ember az üdvösségre. Ahogy a reformáció egyházai is megadták a 16. sz.-i válaszokat koruk, további kihívásaira, így volt szükség a metodisták válaszára korukban. Tették ezt alapvetően a biblikus, reformációs hittételek alapján. J. Wesley „Nem új vallást hirdetünk, hanem a régit!”¹³ Természetesen azonban ezek között vannak korhoz kötődő hangsúlyváltozások, a kegyességi – lelkeségi irányzatban, de az alapvető reformatori elvekben nincs lényeges eltérés a 16. sz.-i reformátorok, utódaik és a metodista biblikus alapokat bíráló válaszok között. – Azt azonban a mindenkori keresztény közösségnek, az egyháznak át kell gondolnia, hogy hite szerint milyen választ ad kora kérdéseire. A metodisták által sokat hangoztatott alapelv szerint „a kereszténység lényegét tekintve szociális vallás”¹⁴ Éppen ezért osztoznia kell a kiszolgáltatott emberek sorsában, munkálkodnia kell annak megváltoztatásáért

és ez alól a felelősség vállalás alól senki nem ment fel. – Ennek a felelősségvállalásnak teológiai következménye a megszentelődés tanításának és a megszentelt élet gyakorlatnak hangsúlyozása.

4. A megszentelődés és a megszentelt élet megjelenése a keresztény életben

A reformáció kora társadalmi viszonyai között ad megfelelő választ a társadalmi kihívásokra. A lutheranizmus a világi és lelki hatalom kettéválasztásával válaszol a kérdésre. A kettős kard elve, a hatalom megosztásának hű kifejezése ennek. A fejedelmé a világi hatalom és felelősség, az egyházé a lelkekért munkálkodó szolgálat. Kálvin társadalom szemlélete komplexebb, nem bontja ketté az ember társadalmi és magán lelki életét, hanem magában foglalja az mindkettőt. Példa lehet erre az egyházi és világi vezetést is magában hordozó genfi városi struktúra. Mindkét megközelítés természetesen, helyhez és korhoz kötött. – A metodista gondolkodás – kétszáz évvel később – az egész angol gyarmati birodalomra gondolva beszél arról, hogy ez egyén életének megváltozása, hogyan lehet hatással az egész társadalomra. Ezért kell „biblikus szentséget terjeszteni az egész birodalomban!” S beszél reformációs alapokon tájékozódva nemcsak az egyén individuális megszentelődéséről, hanem a viszonyok megszenteléséről (Istennel, másokkal, magunkkal) és a közösség, az egyház és a társadalom megszentelődéséről is.¹⁵ Erre a nagy társadalmi változásokat elősegítő egyéni, kicsiny kezdetből kibontakozó változásra jó példa a modernkori rabszolgakereskedelem majd rabszolgatartás betiltása az egész birodalomban, mely folyamatnak hátterében egy ember, egy kapcsolat, egy közösségi igyekezet állt. W. Wilberforce 1788 és 1807 között, húsz éven keresztül minden évben beadja indítványát a rabszolgaság eltörlésére, többek között J. Wesley és J. Newton biztatására is.¹⁶

5. A folyamatos reformáció nem csupán egy fontos reformatori elv, hanem mint a fenti példánk is mutatja szükségyszerűség

Minden változásban van, a régi válaszaink az új kérdésekre nem biztos, hogy minden tekintetben megfelelőek. Újra kell gondolnunk, az „újbornak új tömlőbe kell tölteni”. Luther kora reformatori teológiai gondolkodásának megfelelően, a megigazulás kérdését helyezi előtérbe és úgy beszél a megigazulásról és a megszentelődésről, mint ugyanazon dolog két oldaláról. Wesley és a metodizmus számára ugyanilyen fontos az Isten előtt való igazságtétel kérdése, de kora kérdéseinek megfelelően sokkal többet foglalkozik az újjászületés és a megszentelődés gondolatával. – Békési Andor ír erről a folyamatról talán legszemléletesebben „Kálvin a Szentlélek teológusa” c. írá-

sában Warnfieldet idézve „Amint elmondhatjuk, hogy a bűn és a kegyelem tanának kifejtése Augustinus nevéhez, a kiengesztelés tana Anselmus nevéhez, a hit által való megigazulás pedig Luther nevéhez fűződik, ugyanúgy elmondhatjuk, hogy a Szentlélekről szóló tanítás Istennek Kálvinon keresztül adott ajándéka az egyházban.”¹⁷ Megjegyezhetjük, hogy a megszentelődésről szóló tant, melyben Kálvin a hit által való tettek, az akarás, az emberi részvételt is hangsúlyozza a Szentlélek munkájában, és ennek látható gyümölcsei is lesznek a szent életben – mondja. J. Wesley is épp oly fontosnak tartotta ezt a tanítást, mely éppen a metodista mozgalmon keresztül lett erős üzenetvé a világ keresztényei és a Krisztus egy egyháza számára.

Szuhánszky Gábor

NOTES

- ¹ Dr P. Tóth, Béla, A reformáció, reformációk? <http://szre.hu/igehirdetesek> (letöltés ideje: 2017.06.16).
- ² John Wesley naplója, Parókiám az egész világ, Pécs, 1991 (22. o.).
- ³ U.o. (23. o.).

- ⁴ Richard P. Heitzenrater: Wesley és az úgynevezett metodisták, KIA, Bp. 2017 (91. o.).
- ⁵ John Wesley naplója, Parókiám az egész világ, Pécs, 1991 (29. o.).
- ⁶ Richard P. Heitzenrater: Wesley és az úgynevezett metodisták, KIA, Bp. 2017 (21. o.).
- ⁷ U. o. (312. o.).
- ⁸ U. o. (v.ö. 27–28. o.).
- ⁹ 8. Leo G. Cox: “John Wesley’s view of Martin Luther” https://biblicalstudies.org.uk/pdf/bets/vol07/7-3_cox [2] pdf (1. o.) (letöltés ideje: 2017. 06. 04.).
- ¹⁰ John Wesley naplója, Parókiám az egész világ, Pécs, 1991 (40. o. 14. p.).
- ¹¹ Richard P. Heitzenrater: Wesley és az úgynevezett metodisták, KIA, Bp. 2017 (96–98. o.).
- ¹² MME Egyházrendje, Bp. 1991., Teológiai megbízatásunk (54. o.).
- ¹³ Sermon 132 (v.ö. II.1.1–4 sor) (Wesley Center online) (letöltés ideje: 2017. 06. 08.).
- ¹⁴ MME történeti tanulmányok, Keskeny utak, Bp. 2005 (14. o.), Sermon 24. “Christianity is essentially...”
- ¹⁵ W. Klaiber–M. Marquardt: Gelebte Gnade, Christliches Verlagshaus, Stuttgart 1993 (v.ö. 285–296). „Heiligung bei Wesley”, “Heiligung in der Welt von heute”.
- ¹⁶ Eric Metaxas: Csodálatos kegyelem, Immanuel Alapítvány, Szombathely, 2016 (212. o.).
- ¹⁷ Békési, Andor: Kálvin, a Szentlélek teológusa, Ref. Zsinati Iroda, Bp. 1985 (9. o.).

The Reformation through Methodist Eyes

1. Is it possible that there were several reformations, not just one?

Besides the Lutheran, German, and the Calvinian Swiss Reformation, we can also speak about the English Reformation. “*The movement initiated by John Wycliffe (1324–1384), which is though called pre-reformation, but which stood up in protest against indulgences, which were in custom at that time; he demanded and practised preaching in the national language; he found it biblical to receive the Lord’s supper under both species and required that the pope should not be the ruler of England in a secular sense. In addition, Wycliffe translated the whole of the Scripture into English and spread it by migratory preachers among the country folk. We can say that he carried almost all the features we put down to Reformation 150 years before Luther.*”

This 14th-century Reformation was directly continued and accomplished by the English Wesley brothers and the adherent members of the Holy Club in Oxford, who were called Methodists. This revival movement, starting in the late 1730s, brought a spiritual renewal into the British Empire. In the centre of the movement, there was the teaching of conversion, being born again, and sanctification. “In fact, this accomplished the English Reformation initiated by John Wycliffe in the 14th century.”¹

2. J. Wesley and the starting Methodist revival movement are connected to the Reformation’s heritage in several ways

In his diary, Wesley mentions some influences, which connect Lutheran thinking with Methodist thinking. They are interconnected with the German pietism in a decisive way and are primarily tangible as the influences of Herrnhut and Halle pietisms.

John Wesley meets Herrnhut’s spirituality on his journey to America: “Of their humility they had given a continual proof by performing those servile offices for the other passengers, ... for which they desired and would receive no pay, saying, «it was good for their proud hearts», and «their loving Saviour had done more for them».”²

Later on, Wesley, who is still under the compulsion of achievement and knows grace through faith only from books, asks for advice from one of their pastors. In reply, he gets a question concerning his personal salvation awareness: “Have you the witness within yourself? Does the Spirit of God bear witness with your spirit that you are a child of God?”³ It is here that he experiences the need for the assurance of salvation through faith, so the point is “there were no ‘fragments’ of faith; either you have it or you don’t.”⁴

The Anglican pastor, who, due to a complete lack of faith felt by him, wants to leave off and not preach

the Word of God any longer, receives the advice of the Czech Moravian missionary Peter Boehler: "Preach faith till you have it; and then, because you have it, you will preach faith."⁵

The Methodist 25 Articles of Religion are based on the 39 Articles of Religion of the Anglican Church. Its Protestant theological foundation is rooted in the Lutheran, and more markedly in the Calvinian traditions. Archbishop Thomas Crammer, counsellor of Henry VIII, was not left untouched by the influence of the Reformers on the Continent either. The predecessor of the 39 Anglican Articles of Religion is the 42 Articles of Religion (1552). "The Calvinist bent of these Articles can be seen in their assertion of supralapsarian predestination (decreed by God before the Fall) and their clear opposition to good works apart from a proper faith in Christ."⁶

Though, to its intent, the Methodist teaching was established by drawing on a variety of sources, Wesley adhered to the Anglican Church with its teaching till the end of his life. "I had now no more thought of separation from the Church than I had forty years ago", he said.⁷

His Arminian commitment is rooted in the parental home: his mother subscribes to Holland church magazines. From the Arian thinking, Wesley takes – besides the teaching of divine sovereignty – man's responsibility and freedom of decision. For the Methodists the doctrine of double predestination remains questionable.⁸

Wesley's conversion. An English Methodist theologian, L. Cox, writes about Luther as follows: "Generally Methodists have admired the work of Luther and looked upon the Reformation as a stepping stone to the Wesleyan revival."⁹ They do not feel too much of a difference between Luther's way of thinking and that of Wesley's. Luther, who had lived 200 years before Wesley, had the deepest impact on Wesley in the so-called "Aldersgate conversion experience". At a weekday Bible study, where Luther's preface to the Epistle to the Romans was being read, Wesley had an extraordinary spiritual experience. He writes in his diary: "while he was describing the change which God works in the heart through faith in Christ, I felt my heart strangely warmed. I felt I did trust in Christ, Christ alone, for salvation".¹⁰ This event is fundamentally built in the theology of the Methodist revival movement.

During his visit to Halle, Germany, J. Wesley's view of society was deeply influenced by the pietism of Francke. His short visit to Halle in 1738 had a powerful effect on the Methodist social missions. The encounters with Nicholas von Zinzendorf in Germany and with the English Moravian Peter Boehler result in the fact that J. "Wesley begins to use the more precise concept of 'justification' much more frequently." For a longer time "He maintained his ties with the Moravians and tried to work out his spiritual quandary and theological

problems in fellowship with them." He studied a lot and made precise notes about the organizational structure of the Herrnhut Brethren.¹¹

3. From the outset of the Reformation more than two hundred years had passed before the Methodist revival movement started in England

The two periods are characterised by a change in the social atmosphere, by different economic challenges and different spiritual impulses, but in both periods there is a need for the renewal of faith and Christian life. In Luther and Calvin's time, the questions mainly concern the way man could gain salvation: What shall I do to get into the kingdom of God? And the answer was: the Scripture is the only fundament of the pure faith which is given by God's grace for God's son, Jesus Christ. There is nothing to be added to this and nothing can be taken away from it. The Methodists confess that the teaching of the church "springs from the contemporary life of the church – from its faith, worship, lifestyle, struggles, and from the challenges of the world where it would like to serve."¹² Two hundred years after the Reformation, when enlightenment, rationalism and "free competition capitalism" were developing, one of the most conspicuous social consequences was the appearance in England of masses of poor and illiterate people, totally defenceless, who did not get any spiritual food either. In addition to this, there is the inhuman institution of slavery in the British Empire. "High church" turns a deaf ear to these people and breaks away from them. Society is scattered to pieces, and the basic question now is: Can a Christian do anything, and what is a Christian to do to make human life endurable in the communities, in the church of Christ and in the society? The answer is the same as in the time of the Reformation: you need not do anything for your salvation! Solely through faith for Christ, as the Scripture teaches, can man obtain salvation. As the churches of the Reformation gave their 16th-century answers to the further challenges of their time, so was the Methodists' answer needed in their own time. They gave answers fundamentally based on the biblical and Reformatory doctrines. As J. Wesley states "«What is Methodism? What does this new word mean? Is it not a new religion?» This is a very common, nay, almost a universal, supposition; but nothing can be more remote from the truth. It is a mistake all over. Methodism, so called, is the old religion, the religion of the Bible, the religion of the primitive Church".¹³ As a matter of fact, among these answers there are changes in the stress, related to the era, differences in the piety – spirituality, but, in the basic Reformatory principles, there is no significant discrepancy between the answers of the 16th-century Reformers or their heirs and those of the biblically founded Methodists. But all Christian communities or

churches of any time have to seriously consider what answer to give according to their faith to the questions of their time. According to the much-emphasized basic principle of the Methodists “Christianity is essentially a social religion”.¹⁴ For this very reason, it has to have a share in the fate of defenceless people and strive to change it for the better – and nobody can exempt us from shouldering this responsibility. The theological consequence of taking this responsibility is the emphasis on the teaching of sanctification and on the practice of sanctified life.

4. The appearance of sanctification and sanctified life in Christian life

The Reformation gives an apt answer to the social challenges in contemporary social conditions. Lutheranism answers the questions by parting the temporal and the spiritual kingdoms. The doctrine of the two swords is an accurate expression for this division of power. The prince’s is the temporal power and responsibility and the church’s is the service for the souls. Calvin has a more complex view of society: it does not separate man’s social life from his private spiritual life, rather, it includes both. An example of this is the structure of the city of Geneva, including both church and state government alike. Both approaches are, of course, related to their own place and time. Two hundred years later, Methodist thinking takes into consideration the whole British Empire with all its colonies and speaks about how the change of the life of the individual may affect the whole society. To this end, it is a burning necessity “to spread scriptural holiness over the land!” And standing on the foundations of the Reformation, it speaks about individual sanctification and the sanctification of our relationships (to God, to others and to ourselves) as well as the sanctification of the community, the church and the society.¹⁵ A good example for this change, starting from a small individual initiative and developing into great social changes, is the abolishment of slave trade and, later, that of the slave-holding in the whole empire. In the background of this process, there was one person, one connection and one community effort. Between 1788–1807, i.e. for 20 years, W. Wilberforce introduces his motion every year to abolish slavery, encouraged, among others, by J. Wesley and J. Newton.¹⁶

5. Continuous reformation is not just an important reformer’s principle, but as seen from the example above, a necessity

Everything is in a state of change. It is not sure that our old answers are in any case appropriate to the new

questions. We have to re-think and to “fill new wine into new wineskins”. Luther, according to his time’s reformer theological thinking, puts the question of justification in the foreground and speaks about justification and sanctification as the two sides of the same thing. For Wesley and the Methodism, it is equally important to be just before God, but in accordance with the questions of his own time, he deals much more with the thought of rebirth and sanctification. Andor Békési writes about this process in a most expressive way when quoting Warnfield in his book *Calvin, the Theologian of the Holy Spirit*: “As we can say that the doctrine of sin and mercy is attached to Augustine’s name, atonement to Anselm’s, justification by faith to Luther’s, we can say in the same manner that the teaching of the Holy Spirit is a gift of God bestowed through Calvin to the Church.”¹⁷

We can add that Calvin emphasizes the doctrine of sanctification in the work of the Holy Spirit stressing the importance of deeds, will and human participation, which will bear their visible fruit in the holy life. J. Wesley found this teaching equally important, too, which became a very powerful message for world Christianity and for the single Church of Christ through the Methodist movement.

Gábor Szuhánszky

NOTES

- 1 Dr P.Tóth, Béla: Reformációk és reformáció [Reformations and the Reformation] A commemoration talk in Szentendre 31 October 2008. <http://ptothbela.com/reformaciok-es-reformacio/> (downloaded 04.06.2017)
- 2 <http://johnwesleysjournal.blogspot.hu/2007/02/sunday-january-25-1736.html> (downloaded 04.06.2017)
- 3 <https://www.ccel.org/ccel/wesley/journal.txt> Saturday 7 February. (downloaded 04.06.2017)
- 4 Heitzenrater, Richard P.: *Wesley and the People Called Methodists*. Second Edition. Abingdon Press, Nashville, 2013. 77.
- 5 <https://www.ccel.org/ccel/wesley/journal.txt> Tuesday 28 February. (downloaded 04.06.2017)
- 6 Heitzenrater: *Op.cit.* 5 f.
- 7 Ibid. 295.
- 8 Ibid. Cf.12.
- 9 https://biblicalstudies.org.uk/pdf/bets/vol07/7-3_cox.pdf 1. (downloaded 04.06.2017)
- 10 <https://www.ccel.org/ccel/wesley/journal.txt>, 24 May. (downloaded 06.06.2017)
- 11 Heitzenrater: *Op.cit.* 82–84.
- 12 MME Egyházrendje, Teológiai megbízatásunk [Church Order of the Methodist Church in Hungary, Our Theological Commitment], Budapest, 1991. 54.
- 13 <http://wesley.nnu.edu/john-wesley/the-sermons-of-john-wesley-1872-edition/sermon-132-on-laying-the-foundation-of-the-new-chapel-near-the-city-road-london/> (downloaded 08.06.2017)
- 14 <http://wesley.nnu.edu/john-wesley/the-sermons-of-john-wesley-1872-edition/sermon-24-upon-our-lords-sermon-on-the-mount-discourse-four/> (downloaded 08.06.2017)
- 15 Klaiber, W. – Marquardt, M.: *Gelebte Gnade*, Christliches Verlagshaus, Stuttgart 1993 (285-296). „Heiligung bei Wesley”, „Heiligung in der Welt von heute”
- 16 Metaxas, Eric: *Amazing Grace. William Wilberforce and the Heroic Campaign To End Slavery*, HarperOne, New York, 2007, 145.
- 17 Békési, Andor: Kálvin, a Szentlélek teológusa [Calvin, the Theologian of the Holy Spirit] Ref. Zsinati Iroda, Bp. 1985. 9.

Die Reformation mit methodistischen Augen

Die von Wycliff in England schon im 14. Jahrhundert in Gang gesetzte Bewegung kann als Vorläufer der methodistischen Reformation betrachtet werden, schreibt Gábor Szuhánszky, methodistischer Pfarrer. Wycliff erhob das Wort gegen die Ablassbriefe, hielt das Abendmahl unter beiderlei Gestalt für biblisch, übersetzte die Bibel ins Englische, also trug anderthalb Jahrhunderte vor Luther seine Tätigkeit zahlreiche Züge der Reformation.

Die geradlinigen Fortsetzer und völlige Entfalter waren die Wesley-Brüder, die mit denjenigen, die sich ihnen angeschlossen hatten, Methodisten genannt wurden. Die Erweckungsbewegung der Wesleys startete gegen Ende der 1730er und brachte geistliche Erneuerung innerhalb des britischen Imperiums. Bekehrung, Wiedergeburt und Heiligung standen im Mittelpunkt ihrer Lehre.

Die überwiegend auf die anglikanischen Glaubensartikel gebauten methodistischen Artikel tragen lutherische und calvinistische Züge. Der Methodismus begann mehr als zweihundert Jahre nach der Reformation, parallel zu anderen spirituellen Impulsen und gesellschaftlichen Herausforderungen – aber in beiden Fällen war die notwendige Erneuerung des Glaubens und des christlichen Lebens als höchstes Ziel gesetzt.

In England lebten breite Massen in materieller und geistlich-spiritueller Ausgeliefertheit infolge des freien

wettbewerblichen Kapitalismus. Die sogenannte *High Church* verlor den Kontakt mit den Massen, und auch die unmenschliche Institution der Sklaverei trat in Erscheinung. Die Grundfrage lautete also: Was soll ein Christ tun, damit das menschliche Leben in dieser Umwelt, in der Gesellschaft und in der Kirche Christi verträglich wird? Die Antwort lautete genauso wie in der Zeit der Reformation: „Du brauchst für dein Heil nichts zu tun, weil der Mensch allein aus Gnade, für Christus und durch Glauben zum Heil geführt wird.“

Der Methodismus verkündigt, dass das Christentum seinem Wesen nach eine soziale Religion ist, deshalb muss sie das Schicksal der Ausgelieferten teilen. Die theologische Folge dieser Verantwortlichkeit ist die Betonung der Praxis des geheiligten Lebens.

Das methodistische Denken spricht davon, dass sich die Wandlung des individuellen Lebens auf die ganze Gesellschaft auswirkt. Deshalb musste die biblische Heiligkeit im damaligen britischen Imperium verbreitet werden. Der Methodismus, der ausgegangen war aus den Grundlagen der Reformation, verkündigt, dass ausser der Heiligung des Individuums auch die Veränderung der Verhältnisse – zu Gott, zu den Anderen, zu den kirchlichen und gesellschaftlichen Strukturen – also neben den individuellen Verhältnissen auch die Heiligung der Gemeinschaftsbeziehungen nötig ist.

A 16. századi reformáció jelentősége a pünkösdi mozgalom létrejöttében és hatása mindenkori szolgálatára a semper reformari debet jegyében

A huszadik század első éveiben nem jöhetett volna létre a pünkösdi mozgalom, ha nem előzte volna meg azt a 16. századi reformáció. Legalábbis nem olyan lenne, amilyenné vált. A reformációt megelőző századokban is alakultak „szentlelkes” megújulási mozgalmak a katolicizmus talaján, de azok sok tekintetben eltértek a későbbi pünkösdi ébredéstől. A misztikumra és a spirituális tapasztalatokra nagyobb hangsúlyt helyeztek, mint a Szentírásra. A modernkori pünkösdiszmus a reformáció talaján, abból merítve jött létre és fejlődött az elmúlt száz évben. Mit ajándékozott az Egyháznak a reformáció, ami nélkül nem jöhetett volna létre a pünkösdi mozgalom? Négy területet vizsgáljunk meg.

1. Sola Scriptura

Felbecsülhetetlen érték a Szentírás tekintélyének visszaállítása és az anyanyelven való hozzáférés biztosítása

mindenki számára. Ez lelki forradalmat indított. Ettől kezdve nem az egyházi tanítóhivatal álláspontja meghatározó egy hittétel kapcsán, hanem a mindenki által olvasható bibliai ige. Az ige pedig igékkel értelmezendő. A pünkösdi mozgalom a 20. század első évében azzal indult, hogy Charles F. Parham bibliaiskolát nyitott az amerikai Kansas államban levő Topekában. Az intézmény nyitva állt mindazok előtt, akiknek szívében mély vágy égett a Szentírás tanulmányozására. Egyszerű bibliaolvasó hívek éppúgy beiratkozhattak, mint gyülekezeti szolgálatban álló prédikátorok. Egyik fő céljuk volt az Apostolok Cselekedeteit és az apostoli leveleket tanulmányozva rájönni, mi volt az első század gyülekezetei sikerének a kulcsa. Arra a meggyőződésre jutottak, hogy ez nem magyarázható mással, mint a Szentlélek aktív munkájával, és azzal, hogy az első keresztyének készek voltak a Lélek ajándékaival szolgálni. „*Mi következik mindezekből, testvéreim? Amikor összejöttök, kinek-kinek van zsoltára, tanítása, kinyilatkoztatása, nyelveken*

szólása, magyarázata: minden épületeket szolgálja!”¹ Ez a páli tanítás és mindaz, amit az Apostolok Cselekedeteiben olvastak, mély vágyat keltett a szívükben a Szentlélek személye és ajándékai iránt. Bibliatanulmányozásuk során kezdtek kialakulni a Szentlélek-keresztségről szóló pünkösdi hitelvek. Miután a bibliai ígék arról győzték meg őket, hogy a lelki ajándékok minden kor hívőinek adatnak, illetve nem találtak arra bizonyítékot, hogy Isten ezen ajándékokat visszavonta volna, imádságaikban buzgón kérték azokat. A bibliaiskola hallgatói egymás után kezdtek el nyelveken imádkozni, egyesek pedig prófétáltak. Személyes tapasztalattal megélt hitvallásukat egyre szélesebb körben hirdették. Ch. Parham Houstonban (Texas) a kansasihez hasonló iskolát nyitott 1905 decemberében. Ennek az iskolának egyik hallgatója lett William J. Seymour, egy fekete bőrű szentségmozgalmi igehirdető. Ő 1906-ban Los Angelesben az Azusa utcában egy gyülekezetet indított, ahol a felismert pünkösdi hitelveket hirdette és lehetőséget biztosított mindenki számára a „Szentlélek általi szolgálatra”. Egy három évig tartó ébredés vette kezdetét. A világ minden részére kiterjedő pünkösdi mozgalom egyik bölcsőjévé vált az a hely. Az Egyesült Államok és a világ minden tájáról érkeztek emberek, hogy maguk is tanúi, illetve átéltői lehessenek mindannak, ami ott történik. Nemcsak az elindulásban volt szerepe a „sola Scriptura” reformátori elvnek, hanem a mozgalom további alakulásában is. Ugyanis szilárdan hitték és gyakorolták, hogy ami nem igazolható a Szentírással, az nem a Szentlélek munkája. Erre példa az, amikor Seymour Azusa utcai gyülekezetében egyesek úgy vélekedtek, ha van nyelveken szólás, akkor kell lennie nyelveken írásnak is. Azt gondolták, hogy amit „ihletett” állapotban különböző jelekként leírnak, az is a Lélektől van. Seymour Isten Igéjében keresett útmutatást. Mivel semmit sem talált a Bibliában, ami a nyelveken írást igazolná, azt nem támogatta. Seymour világossá tette, hogy a pünkösdi gyakorlat mércéje Isten Igéje.² A pünkösdi mozgalomban időnként később is felütöttek fejüket szélsőséges tanítások vagy gyakorlatok, de az „egyedül az Írás” elve volt az, amihez ragaszkodva ezek nem nyerhettek létjogosultságot és visszautasításra találtak. A szubjektív tapasztalatokkal és átélésekkel szemben az egyetlen objektív mérce Isten írott szava. Fontos alapelv az is a pünkösdiak között, hogy egy kontextusból kiragadott ige nem szolgálhatja a tanítás alapját, hanem a magyarázatnak – az adott szöveggörnyezet összefüggésében – figyelembe kell vennie, mit tanít arról a teljes Szentírás. Kétségtelen, a mozgalom évszázados történelme során többször kellett szembe nézni partikuláris tanokkal, de a pünkösdi felekezetek a fenti elvek figyelembe vételével előbb-utóbb elhatárolódtak ezektől.

2. A reformáció alaptételei

Az induló pünkösdi mozgalomra hatással volt a reformátoroknak az üdvösségről és a Szentlélek munkájáról szóló

tanítása. A pünkösdi mozgalom határozottan Krisztus-központú. Nagyon fontosnak tartották az első pünkösdi tanítók és az őket követők is, hogy a Szentlélek személyéről és munkájáról ezt mondta Jézus: „Ő engem fog dicsőíteni, mert az enyémről merít, és azt jelenti ki nektek”.³ Egy hívő ember életében vagy egy gyülekezetben a Szentlélek jelenlétének a leghitelesebb bizonyítéka, hogy erőteljesen hirdeti Krisztus megváltó munkáját. A reformátori solus Christus elve tovább erősödött, amikor a pünkösdiak Jézus vérenek és Jézus nevének erejét hangsúlyozták tanításukban és hitgyakorlatukban. Hangsúlyossá vált nem csak hinni Jézusban, hanem vele személyes, folyamatos életközösségekben lenni. A mindennapi életben gyakran tették föl maguknak a pünkösdi hívők a következő kérdéseket. Most mit tenne Jézus? Mit szólna hozzá Jézus? Téves elképzelés, hogy a karizmatikusoknak fontosabb a Szentlélek személye, mint a Szentháromság másik két személye. A Szentlélek azért fontos, mert ő az, aki abból merít, és azt jelenti ki, ami Jézusé.

A sola fide bibliai igazsága meghatározta a 20. század elején induló ébredési mozgalom gondolkodásmódját arról, hogy amit Isten üdvözítő tervében készített, az egyedül hit által lehet az emberé. A hit szerepe megnövekedett, nemcsak a bűnbocsánat elfogadása, hanem a hit általi gyógyulás és más lelki ajándékok elfogadása területén is. A hit szerepéről világosan tanít a Heidelbergi Káté: „Honnan származik a hit, amely által Krisztusnak és minden jótéteményének részeseivé leszünk? A Szentlélektől, aki a hitet a szent evangélium hirdetésével szívünkben felébreszti és a sákramentumokkal megerősíti.”⁴ Kálvin pedig a következőt írja: „A hit nem függ az emberi bölcsességtől, hanem a Szentlélek erején alapszik”.⁵ A pünkösdiak, vallják a reformáció tanítását a Szentlélek munkájáról a hit vonatkozásában. Rendszeresen imádkoznak úgy, ahogy az apostolok a Mesterüktől kérték: „Növekd a hitünket!”⁶ A hitnek fontos helye van a pünkösdi gyakorlatban, a mindennapokban és az istentiszteleteken egyaránt. Hit által kérjük és használjuk a lelki ajándékokat, elfogadva azt, hogy számukra is érvényes, amit Pál apostol tanácsol: „buzgón kérjétek a lelki ajándékokat, de leginkább azt, hogy prófétáljatok”.⁷ Az Isten ígéreteiben bízó hitüket fejezik ki, amikor kézrátétellel, illetve olajjal megkenve imádkoznak a betegek gyógyulásáért.⁸ A pünkösdi mozgalom létrejöttében és világméretű növekedésében nagy szerepe volt annak, hogy hittal fogadták a Szentírás ígéreteit mindennapi problémáik megoldására. Az első pünkösdi vezetők célja volt „helyre állítani a hitet, amely egykor a szenteknek adatott”. Ezt jelzi, hogy az első pünkösdiak az Apostoli Hit Mozgalmának nevezték magukat. A szentségmozgalom berkein – és különösen az Apostoli Hit gyülekezetében – belül sokan úgy hitték, hogy az isteni beavatkozás a 16. században Luther Márton fellépésével kezdődött, aki helyreállította a hit általi megigazulás tanát.⁹

Nagyon egyszerű emberek voltak a világ minden részén a „szentlelkes” ébredés vezetői. A sola gratia reformátori felismerés nagy reménységet nyújtott. Nem az érdemeink szerint, de még csak nem is a nagy hitünk miatt

cselekszik Isten, hanem az ő végtelen kegyelme szerint! Amit kapunk tőle, az mind kegyelmének ajándéka. Az üdvösség ingyen kegyelemből, hit által lehet a miénk. Dea lelki ajándékok is kegyelmi ajándékok, ahogy erről Pál apostol tanít: „A kegyelmi ajándékok között ugyan különbségek vannak, de a Lélek ugyanaz.”¹⁰

3. Egyetemes papság

Nagy jelentőségű az egyetemes papság elvének reformatori értelmezése. A pümkösi mozgalom egyik erőssége, hogy igen komolyan gondolja és alkalmazza az egyetemes papság bibliai elvét. Bár a pümkösi diakonizmus is gyakorolja az ordinációt, de hangsúlyozzák, hogy minden hívő feladata az a papi szolgálat, amelyben egyfelől Isten előtt képviselik, imádságban hordozzák embertársaikat, másfelől az emberek előtt biztonyságtételükkel képviselik Istent és az ő evangéliumát. Figyelemre méltó, amit a Heidelbergi Káté fogalmaz meg a hívők szolgálatának kérdésében: „Mit értesz a szentek közösségén? Először azt, hogy a hívők együtt és egyenként is tagjai az Úr Krisztusnak, és részesei minden javának és ajándékának. Másodszor: mindenki tekintse kötelességének, hogy ajándékaival a többi tag javára és üdvösségére készséggel és örömmel szolgáljon.”¹¹ A pümkösi istentiszteleteket dinamikussá és élettellel telivé az teszi, hogy gyakorolják, amit a Heidelbergi Káté tanít, a hívők örömmel és készséggel szolgálnak lelki ajándékaikkal egymás javára. Luther a Nagy Kátében a következőképpen tanít arról, miért kérjük a Miatyánkban, hogy „jöjjön el a te országod”: „Ezért kérjük itt először is azt, hogy mindez érvényesüljön nálunk, és az Ő nevét dicsőítse Isten szent igéje és a mi életünk: egyrészt úgy, hogy akik befogadtuk azt, megmaradjunk mellette, és napról napra gyarapodjunk benne, másrészt pedig úgy, hogy más emberek is megkedveljék és kövessék, sőt hatalmasan terjedjen a világon, hogy a Szentlélek vezetésével sokan eljussanak a kegyelem országába, részesedjenek a megváltásban, és mindnyájan ebben az egyetlen királyi országban éljünk mostantól örökké.”¹² Eszerint minden hívő felelőssége,

hogy Isten országa „hatalmasan terjedjen a világon”. Ezért imádkozunk, és szolgálatunkkal tennünk kell.

4. Semper reformari debet

Bármilyen fontosak is voltak a 16. századi reformáció bibliai felismerései, ha állandóan nem igazítjuk életünket és egyházi gyakorlatunkat a Szentíráshoz, ha nem engedjük meg a Szentléleknek a folyamatos megújító munkát, akkor a reformáció értékei elvesznek. Ezért fontos hangsúlyozni, amit az első reformátorok is hangoztattak: semper reformari debet! Jelen tanulmányból is kitűnik, a pümkösi mozgalom nem tett mást, mint komolyan vette és újra alkalmazta a reformáció alapelveit. De ha a 16. század reformációjának eredeti örököseivel együtt a pümkösi felekezetek nem képesek a folyamatos megújulásra, reformációra, akkor hitüket és szolgálati lehetőségüket veszítik a mai világban. A visszaformálódás, az eredeti bibliai mintához igazodás igénye hozta létre a 16. századi reformáció egyházait, valamint a 20. századi pümkösi ébredést, és egyedül az is tarthatja meg.

Soli Deo Gloria! A 16. századi reformációért és a pümkösi mozgalomban is tovább élő reformációért.

Pataky Albert

JEGYZETEK

¹ 1Kor 14,26.

² Cecil M. Robeck: Az Azusa utcai misszió és ébredés 141.o., Pümkösi Teológiai Főiskola, Budapest, 2015.

³ Jn 16,14.

⁴ Heidelbergi Káté 65. kérdés-felelet.

⁵ Kálvin: Tanítás a keresztyén vallásra (III.2.35), Magyarország Református Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, Budapest, 1986.

⁶ Lk17,5.

⁷ 1Kor14,1.

⁸ Jak 5,14.

⁹ Cecil M. Robeck, i. m. 150. o.

¹⁰ 1Kor 12,4

¹¹ Heidelbergi Káté 55. kérdés-felelet.

¹² Luther: Nagy Káté a második kérésről.

The Significance of the 16th-century Reformation in the Development of the Pentecostal Movement and Its Influence on the Service in Terms of Semper Reformari Debet

The Pentecostal movement could not have developed in the first years of the 20th century had it not been preceded by the Reformation in the 16th century. Or, at least, it would not have developed into what it is today. In the centuries prior to Reformation, there were renewal movements in the Holy Spirit stemming from the soil of

Catholicism, but they were in many respects different from the Pentecostal movement, which developed later. They put a greater emphasis on mysticism and spiritual experience than on the Scripture. Modern Pentecostalism has evolved on the basis of the Reformation in the past 100 years, benefiting from and developing on it. What

has Reformation given to the Church without which the Pentecostal movement could not have developed?

1. Sola Scriptura

It is invaluable that the authority of the Scripture was restored and became accessible for everybody in their native tongue. This started a spiritual revolution. Since that time, it is not the Magisterium which has a decisive viewpoint on a dogma but it is the Word of God which can be read by everybody. And the Word is to be interpreted with Words. The Pentecostal movement started in the first year of the 20th century by Charles F. Parham opening a Bible school in Topeka, Kansas in the United States of America. The school was open to anyone who had a deep longing for studying the Bible. Any common reader of the Bible could join, as well as preachers serving a congregation. They studied the Acts of the Apostles and the Epistles in order to find out what was the key to the success of the congregations in the first century. They became convinced that this could not be explained by anything else other than the activity of the Holy Spirit and by the fact that the first Christians were ready to serve with the gifts of the Spirit. *“What then shall we say, brothers and sisters? When you come together, each of you has a hymn, or a word of instruction, a revelation, a tongue or an interpretation. Everything must be done so that the church may be built up.”*¹ This teaching of Paul’s and all that they read in the Acts of the Apostles planted a deep desire in their hearts for the person and gifts of the Holy Spirit. While they were studying the Bible, the Pentecostal principles of faith were developing on baptism in the Holy Spirit. After being convinced by biblical verses that the gifts of the Spirit are given to the Christians of all time, and not finding any evidence that God had withdrawn these gifts, they started to ask for them fervently in prayer. Members of the Bible school started to speak in tongues one after the other, and some of them prophesied. Their personal experience of faith was being proclaimed in an ever-widening circle. Charles Parham opened a school similar to the one in Kansas in December 1905 in Houston, Texas. One of the students was William J. Seymour, a black preacher of the Holiness Movement. In 1906, he founded a congregation in Azusa Street in Los Angeles where he started to proclaim the newly recognized Pentecostal teachings and ensured an opportunity for everyone for a “service by the Holy Spirit”. A three-year renewal started then. This was one of the birthplaces of the Pentecostal movement spreading all over the world. People from all parts of the United States and from all over the world went there to witness and experience all that was happening there. The Reformation principle of “Sola Scriptura” did not only have a role at the beginning of the movement, but also in the later developments. For they firmly believed: what cannot be verified by the Scripture is not the work of the Holy Spirit. For example, in Seymour’s Azusa Street congregation, some thought that if there is speaking in tongues, then writing in tongues should also

exist. They thought that different signs they had written “by inspiration,” were suggested by the Spirit. Seymour tried to find a solution in the Word of God. As he had not found anything in the Bible that would verify writing in tongues, he did not support it. Seymour made it clear that the standard of the Pentecostal practice is the Word of God.² In the Pentecostal movement, there were some extremist teachings or practices cropping up later on, but as members were adhering to the principle of *Scripture alone*, these did not have any ground and were rejected. The only objective standard, as opposed to subjective experiences and feelings, is the written Word of God. Another basic principle among Pentecostals is that teaching cannot be built on a verse taken out of its context; exegesis has to take not only the given context but also the pertaining teaching of the whole Scripture into consideration. There is no denying that during the one-hundred-year history of the movement there occurred particular, even peculiar teachings now and then, but Pentecostal denominations, with respect to the above principles, sooner or later distanced themselves from them.

2. Basic theses of the Reformation

At its beginning, the Pentecostal movement was influenced by the teachings of the reformers about salvation and the work of the Holy Spirit. The Pentecostal movement is definitively Christ-centred. Its early teachers, as well as their followers, found what Jesus said about the person and work of the Holy Spirit most important: *“He will glorify me because it is from me that he will receive what he will make known to you.”*³ In the life of a believer or that of a congregation, the most genuine proof of the presence of the Holy Spirit is that they powerfully proclaim the redeeming work of Christ. The solus Christus principle was strengthened further when Pentecostals emphasized the power of Christ’s blood and name in their teaching and faith practice. It became emphatic not only to believe in Jesus, but to live with him in a continuous, personal communion. In everyday life, Pentecostal believers often pose the following questions to themselves: What would Jesus do now? What would Jesus say? It is a mistaken thought that for the Pentecostals the person of the Holy Spirit is more important than the other two persons of the Holy Trinity. The Holy Spirit is important because he takes what Jesus’s is, and he declares it to us.⁴

The biblical truth of sola fide determined the way of thinking of the revivalist movement, which started at the beginning of the 20th century: what God had prepared in his salvation plan can be man’s only by faith. The role of faith has become greater, not just in terms of absolution, but also in terms of healing through faith and other gifts of the Spirit. The Heidelberg Catechism teaches clearly about faith: “Since then faith alone makes us share in Christ and all his benefits, where does this faith come from? From the Holy Spirit, who works it in our hearts by the preaching of the gospel, and strengthens us by the use of the sacraments.”⁵

And Calvin writes as follows: “the very faith which we receive from the Spirit, but which we have not naturally”.⁶ Pentecostals, too, proclaim the teaching of the Reformation about the work of the Holy Spirit in connection with faith. They regularly pray the way the apostles asked their Master: “*Increase our faith!*”⁷ Faith has an important role in the Pentecostal practice, in everyday life as well as in worship services. They ask for and use the gifts of the Spirit, accepting as valid to them what the apostle Paul suggests: “*Eagerly desire gifts of the Spirit, especially prophecy.*”⁸ They express their faith in the promises of God when they pray for the healing of the sick laying their hands on and anointing them.⁹ In the birth and worldwide spread of the Pentecostal movement, there was a great role of receiving the promises of the Scripture with faith as solutions to their everyday problems. The aim of the first Pentecostal leaders was “to restore faith which had earlier been given to the saints”. This is also shown by the fact that the first Pentecostals named themselves the “Apostolic Faith Movement”. In the Holiness Movement and, especially, in the congregations of Apostolic Faith, many believed that divine intervention started in the 16th century by the appearance of Martin Luther who restored the doctrine of justification by faith.¹⁰

The leaders of the “Holy Spirit revival” were very simple people all over the world. The reformers’ perception of sola gratia brought great hope. God is acting not according to our merits, not even because of our great faith, but according to his infinite grace! What we receive of him is all a gift of his mercy. Salvation can be ours free, out of grace, through faith. But spiritual gifts are also gifts of grace, just as the apostle Paul teaches: “*There are different kinds of gifts, but the same Spirit distributes them.*”¹¹

3. Universal Priesthood

The reformers’ understanding of the principle of universal priesthood is of great significance. This is one of the strengths of the Pentecostal movement that is taken and applied rather seriously. Even though Pentecostals ordain pastors, they stress that the priestly task applies to each and every believer: on the one hand, they represent and intercede for their fellow people before God, on the other, with their testimonies to people they represent God and his gospel. It is noteworthy what the Heidelberg Catechism has to say about the service of the believers: “What do you understand by the communion of saints? First, that all and every one, who believes, being members of Christ, are in common, partakers of him, and of all his riches and gifts; secondly, that every one must know it to be his duty, readily and cheerfully to employ his gifts, for the advantage and salvation of other members.”¹² Pentecostal services are made dynamic and animated by practising what the Heidelberg Catechism teaches, the believers are glad and ready to serve with their spiritual gifts for the good of each other. In the Large Catechism, Luther teaches as follows regarding why we ask in the

Lord’s Prayer “Thy kingdom come.” “Therefore we pray here in the first place that this may become effective with us, and that His name be so praised through the holy Word of God and a Christian life that both we who have accepted it may abide and daily grow therein, and that it may gain approbation and adherence among other people and proceed with power throughout the world, that many may find entrance into the Kingdom of Grace, be made partakers of redemption, being led thereto by the Holy Ghost, in order that thus we may all together remain forever in the one kingdom now begun.”¹³ According to this, it is the responsibility of every believer that the kingdom of God should “proceed with power throughout the world”. We must pray for that and act with our service.

4. Semper reformari debet

As important as the biblical perceptions of the 16th-century Reformation were, if we do not adjust permanently our lives and church practice to the Scripture, if we do not allow the Holy Spirit to renew us permanently, then the values of the Reformation are lost on us. This is why it is important to stress what the first reformers did: semper reformari debet! From this present study, it is obvious that the Pentecostal movement did nothing else than take and practise the basic principles of the Reformation seriously. However, if the Pentecostal denominations, together with the original heirs of the Reformation, are not able to permanently renew, to reform, then they will lose their credit and service opportunity in the modern world. Re-formation, the demand for alignment with the original biblical pattern, gave birth to the churches of the 16th-century Reformation as well as the 20th-century Pentecostal revival, and only it can keep them.

Soli Deo Gloria! For the 16th-century Reformation and for the Reformation living on also in the Pentecostal movement.

Albert Pataky

NOTES

- ¹ 1 Cor 14:26.
- ² Robeck, Cecil M.: The Azusa Street Mission and Revival. Thomas Nelson, Nashville, 2006. 141.
- ³ John 16:14.
- ⁴ John 16:15.
- ⁵ Heidelberg Catechism 65th Question and Answer. <http://www.heidelberg-catechism.com/en> (downloaded 25. 05. 2017)
- ⁶ Calvin: Institutes of the Christian Religion (III.2.35) www.ccel.org/ccel/calvin/institutes (downloaded 25. 05. 2017)
- ⁷ Luke 17:5.
- ⁸ 1 Cor 14:1.
- ⁹ James 5:14.
- ¹⁰ Cecil M. Robeck: op. cit. p. 150.
- ¹¹ 1 Cor: 12:4.
- ¹² Heidelberg Catechism (See Note 4): 55th Question and Answer.
- ¹³ Luther: Large Catechism. XII. The Second Petition <https://www.iclnet.org/pub/resources/text/wittenberg/luther/catechism/web/cat-12.html> (downloaded 25. 05. 2017)

Die Bedeutung der Reformation des 16. Jahrhunderts beim Zustandekommen der Pfingstbewegung und ihre Wirkung auf ihren jeweiligen Dienst im Zeichen des *semper reformari debet*

Die moderne Pfingstbewegung ist auf dem Boden der Reformation und aus ihr schöpfend zustande gekommen – schreibt Albert Pataky, Präsident der Pfingstkirche. Obschon es auch in den Zeiten vor der Reformation Erneuerungsbewegungen „vom Heiligen Geist“ in der katholischen Kirche gab, weichen sie in vielerlei Hinsicht von der pfingstlerischen Erweckung im 20. Jahrhundert ab.

Die Pfingstbewegung startete in den USA, nämlich in Topeka, der Landeshauptstadt von Kansas. In der dortigen Bibelschule hat man im Studium der neutestamentlichen Schriften die Antwort auf die Frage gesucht, was das Geheimnis des Erfolges der Urgemeinde sein konnte. Diese Antwort wurde mit dem Werk und mit den Geschenken, den Charismen des Heiligen Geistes, in Zusammenhang gebracht. Die damaligen Prediger und Gläubigen wurden durch die Worte der Heiligen Schrift davon überzeugt, dass die Geistesgeschenke den Gläubigen aller Zeiten gegeben werden. Sie haben keinen Beweis dafür gefunden, dass Gott diese Geschenke zurückgezogen hätte. Deshalb haben sie eifrig für diese Geschenke gebetet. Einige haben in Zungen geredet, andere prophezeit. Sie fingen an, ihr persönliches Bekenntnis in einem immer weiteren Kreis zu verkünden.

Später wurde die Gemeinde in Los Angeles (Azusa Street 312) ein bekannter Ursprungsort der weltweiten Pfingstbewegung, wo jede/r die Möglichkeit zum Dienst durch den Heiligen Geist bekam.

Das reformatorische Prinzip des sola Scriptura hat die pfingstlerische Erweckung von Anfang an bestimmt. Die Mitglieder der Pfingstbewegung haben beständig geglaubt und geübt, dass alles, was mit der Heiligen Schrift nicht belegt werden kann, nicht das Werk des Heiligen Geistes ist. Extremen Lehren und Gemeindepraktiken hat das Prinzip „allein die Schrift“ Einhalt geboten. Gegenüber den subjektiven religiösen Erfahrungen ist Gottes geschriebenes Wort der einzige Maßstab. Gottes Wort muss in seinem Kontext ausgelegt werden – das Wort, herausgerissen aus seinem Kontext kann nicht als Lehrgrundlage dienen. Aufgrund dieser theologischen Prinzipien und mit Beharren auf sie konnten sie zu einem einheitlichen Standpunkt kommen, bei dem Extreme nach und nach zurückgewiesen wurden und partikuläre Lehren keinen Raum gewinnen konnten.

Es wird oft die Meinung geäußert, dass für die Charismatiker der Heilige Geist wichtiger wäre als die anderen zwei Personen der Trinität. Es ist wahr, dass sich die reformatorische Lehre über das Heil und das Werk des Heiligen Geistes auf die anfängliche

Pfingstbewegung auswirkte. In der Wahrheit ist die Pfingstbewegung entschieden christozentrisch. Für die Mitglieder der Pfingstbewegung ist es von entscheidender Bedeutung, was Jesus von der Person und dem Werk des Heiligen Geistes in Joh 16,14 sagt: „Derselbe wird mich verherrlichen: denn von dem Meinen wird er's nehmen und euch verkündigen.“

Das andere Grundprinzip der Reformation, die biblische Wahrheit des sola fide, hat die Gesinnung der am Anfang des 20. Jahrhunderts beginnenden Bewegung bestimmt. Sie bekannten, dass alles, was Gott in seinem Heilsplan bereitete, der Mensch nur durch den Glauben empfangen kann. Die Rolle des Glaubens ist neben dem Empfang der Sündenvergebung auch im Bereich der Glaubensheilungen und anderer Geistesgaben gewachsen.

In der Praxis der Pfingstkirchen hat der Glaube sowohl im Alltag als auch im Gottesdienst eine wichtige Rolle. Diejenigen, die auf Gottes Verheissungen vertrauen, geben ihrem Glauben Ausdruck, wenn sie mit Handauflegung und Ölsalbung für die Genesung der Kranken beten. Das Ziel der ersten pfingstlerischen Leiter war es, „die Ordnung wiederherzustellen, die damals den Heiligen gegeben wurde“.

Die ersten Pfingstler nannten sich „die Bewegung des Apostolischen Glaubens“. Viele glaubten, dass die göttliche Einmischung mit Luthers Auftritt begonnen hatte, der die Lehre von der Rechtfertigung aus der Gnade durch den Glauben wiederhergestellt hatte.

Die Pfingstbewegung nimmt das Prinzip des allgemeinen Priestertums sehr ernst und wendet es auch so an. Auch die Pfingstkirchen üben die Ordination aus, sie betonen aber, dass der priesterliche Dienst die Aufgabe aller Gläubigen ist, indem sie ihre Mitmenschen einerseits vor Gott vertreten und in ihr Gebet mit hineinnehmen und andererseits Gott und sein Evangelium mit ihrem Zeugnis vor den Menschen vertreten. Die pfingstlerischen Gottesdienste werden dadurch dynamisch und lebensreich, dass die Gläubigen mit Freude und Bereitschaft mit ihren Geistesgaben dem Wohl von einander dienen.

Die Pfingstbewegung hat nichts anderes getan, als die entsthafte Anwendung der Grundprinzipien und Lehren der Reformation. Die Zurückformung, also der Anspruch auf Ausrichtung auf das ursprüngliche biblische Muster, hat die reformatorischen Kirchen des 16. Jahrhunderts und die pfingstlerische Erweckungsbewegung des 20. Jahrhunderts zustande gebracht. Allein Gott sei Ehre für die Reformation im 16. Jahrhundert und für das Weiterleben der Reformation in der Pfingstbewegung.

A Reformáció és az adventisták a semper reformari debet jegyében

Az adventista egyház a felvilágosodás csődjéből született, a harmadik nagy amerikai ébredési mozgalom nagy csalódásából.¹ Így létét csak annak a válsághelyzetnek a megértéséből lehet megérteni, ami a 19. század közepén a világkereszténységben kialakult.² A reformátorok az élő Krisztust és benne az élet lehetőségét fedezték fel. Arra döbrentek rá, hogy nincs más út, mint az, hogy a régi ige kegyelemből hit által megelevenedjen a minden napokban.

A hitnek ez az újfajta megértése három gondolat köré csoportosítható. Az egyik az, hogy az ember a saját erőfeszítéseivel nem tud igazzá lenni, hanem csak egyedül kegyelemből, Krisztus, üdvözítő munkájába vetett hit által, és nem a mi részünkről meglévő bármilyen érdem szerint lehet Isten gyermeke. Nincsenek érdemszerző cselekedeteink, de ha a hitünk valóságos, akkor életünket átalakító erő. Ezért lett a hit általi megigazulás újszövetségi gondolata az adventista egyház identitásának alapja.³

A második gondolatkör a solus, sola latin szó köré csoportosítható, aminek jelentése egyedül, egyetlen. A reformáció azt hirdette, hogy egyedül Krisztusért, egyedül a Szentírás mércéje szerint járva, egyedül hit által, egyedül kegyelemből miénk az üdvösség. Ez a négy alapelv egymást átjárja, átfedi. Egymással dinamikus kölcsönhatásban vannak, és egyiket sem lehet nélkülözni.

A reformáció harmadik nagy gondolatköre Krisztus misztériuma és az abban való részesedés. Luther felismerését Kálvin a megszenteltetés hangsúlyozásával vitte tovább. Ennek megvalósulása Kálvin látása szerint, csak a Krisztusban való részesedés alapján valósulhat meg. Krisztus e szerint nemcsak Isten előtti helyzetünket, hanem belső világunkat, sőt egész egzisztenciánkat érinti és megújítja. E nélkül a belső egyesülés nélkül, ami egyedül a Szentlélek munkája által jöhet létre, nem lehet igazi keresztény életéről beszélni.⁴

Ez a hármas reformatori örökség dőlt össze, amikor a felvilágosodás az európai gondolkodás trónjára ült. A gondolkodás, a gondolkodó ember lett a lét elsődleges meghatározója. Az egyház ellenőrzése alól felszabadult a világ. A hitből a tudás meghosszabbított, de elbizonytalanított karja lett. Ez lényegében a reformáció hármas örökségének a megkérdőjelezését jelentette. Megváltozik a vallás, a hit tartalma. Révész Imre rövid egyháztörténeti összefoglalásában ezt öt idegen szóval jellemzi: racionalizmus, moralizmus, optimizmus, utilitarizmus és naturalizmus.⁵

Kik a hetedik napot ünneplő adventisták, mit hisznek?⁶ Röviden így válaszolhatunk erre a kérdésre. Olyan Szentháromság hívő, keresztény, protestáns emberek, akik a reformáció örököseinek tartják magukat és örömmel várják Jézus visszajövetelét, aki nem sokára visszajön ítélni eleveneket és holtakat. Nem a világ végében hisznek, hanem a bűn és a halál végső vereségében és a

megváltás végső győzelmében. A bűn a törvénytelenség, az emberi élet alapvető rendjének tagadása. A megváltás Krisztus győzelme a bűn és a halál erői felett.

Az adventisták egyedül a Bibliát tartják életük zsinórmértékének. Nem tartják magukat egyedül üdvözítő egyháznak, hanem a keresztény emberek olyan élő közösségének, akik elkötelezték magukat, hogy Jézus visszajövetelének jó hírért megosszák azokkal, akik félnek a bizonytalan jövőtől. Hiszik azt, hogy a mai emberek mai problémájára a válasz: Jézus.

Az adventisták nem tartják magukat bűntelen embereknek, hiszen hitünk szerint egyedül hit által, Krisztusért üdvözülhetünk. Nincsenek érdemszerző jócselekedeteink, de Isten már itt a földön meg akar tanítani az engedelmes, krisztusi élet örömeire. Ezért Jézus Krisztus követését nem tehernek, hanem örömmel tartjuk. Törekszünk a testi-lelki egészségre. Igyekszünk jó barátként a másik ember javára és áldására élni, hiszen a természet, a társadalom és a vallásos világ jelei, amit Jézus és az apostolok megjövendöltek, szemünk láttára teljessé válnak és ez arra sűrgel minket, hogy úgy várjuk urunkat, hogy a jóban meg ne restüljünk. Az evangélium jó hírével adóssai minden embernek. Ezért szóval és cselekedettel Isten örökkévaló evangéliumát tartoznak hirdetni mindenkinek. Ehhez társakat keresnek több mint 170 esztendő óta azok körében, akik készek Jézust a gyakorlati élet minden területén követni.

Az evangélium hirdetésének csak akkor lesz eredménye, ha visszatérünk a forráshoz, a teremő Istenhez, hiszen a megváltás a teremtés bűn által megromlott rendjét akarja helyre állítani. Ha a teremtés hetenkénti emlékünnepe (1Móz 2,1–3) a Megváltóval találkozunk, akkor lesz örömhír az, hogy eljött az ő ítéletének órája, ami megszabadít minket az élet értelmetlen terheitől.

A 21. századi ember az egymás meg nem értésének bábéli nyelvezavarában él, aminek Isten ítélete vet véget. Leomlik minden hamis vallási, ideológiai égre törő torony, minden hamis egyházi és világi szervezet, ami az őszinte krisztuskövetés helyett a manipulációra, képmutatásra, megtévesztésre épül, ami részegít, és nem józanít.

Hisszük, hogy nincs egyedül üdvözítő egyház, csak Jézus üdvözít. Szint kell vallanunk, hogy kihez tartozunk: a Teremő Istenhez, vagy a Nagy Hitetőhöz. Az adventisták hiszik, hogy Jézus azokért jön, akik állhatatosan vele járnak, megtartják Isten parancsolatát és a Jézus hitét.⁷ Nem tudjuk az idejét, de mi készen szeretnénk várni. Ezért minden olyan embernek, aki hitben, reményben és szeretetben kezet akar nyújtani nekünk és együtt akarja velünk hirdetni a megváltás jó hírért, szeretettel várunk, hogy legyen a munkatársunk a jóban.

A hetednapi adventista egyház kezdettől fogva őrzi indulásának mozgalmi jellegét, bár egységes szervezettel alkot.⁸ Ez magyarázza azt a megdöbbentő mondatot,

amivel George R. Knight, a nagyhírű adventista Andrews Egyetem professzora teológiatörténeti áttekintését kezdi. „A hetednapi adventizmus alapítóinak többsége nem csatlakozna ma az egyházhoz, ha egyet kellene értenünk közösségünk 27 alapvető hitelvél.”⁹ Az adventista teológia alapját nem a kötelezőnek tartott hitvallási iratok adják, hanem egy dinamikus változás, folytonos reformáció. Ez nem más, mint Isten ígéjének megértése úgy, hogy az a mai ember mai problémáira adjon mai megoldást. E.G. White egy kései nyilatkozata szerint „a megértés fejlődni fog, mert az igazság állandóan képes növekedni... Az igazság feltárása nem ért véget. Még csak néhány sugarát gyűjtöttük be”¹⁰

A merev hitvallás elkerülése több mint százhetven éve jellemzi a h. n. adventista egyház tanítási rendszerét. Ennek az oka egyházunk eredetében van. Az egyházzá alakulásunkat megelőző Miller mozgalom számon tartott 174 lelkipásztora közül, mintegy tucatnyi különböző evangéliumi protestáns közösségből jött. A közös prófétai látás tartotta össze őket. Ennek az ébredési mozgalomnak az utóda a h. n. adventista egyház, amely csaknem minden jellegzetes tanítását valamilyen más, a reformáció örököséként számon tartott elődjétől kapta.¹¹ Ezekben a tanításokban a reformációig visszanyúló puritán örökséget őriz, és dinamikus természetének megfelelően fejleszt tovább.¹² Ez a történeti alap teszi ma is párbeszédképessé az egyházat a többi protestáns felekezetekkel.

Az adventista tanítások összetartó ereje, dogmatikai gondolkodásunk tengelye a reformáció felismerése alapján: Jézus Krisztus az üdvösségünk egyetlen alapja. Minden tanításunkat erre az alapvető hitvallásra épül. Vesszélyes tévútra vezet az, ha egy-egy küldetésünkhöz, biztonyságtévésünkhöz tartozó hitigazságnak meggyengül a kapcsolata ezzel az alapvető hitvallomással. Ez az alapja a ránk bízott feladatnak, amit azért kell hangsúlyoznunk, hogy szót értsünk minden keresztény testvérünkkel, akik a Biblia hitelét, mai érvényét vallják és hittel követik a felismert igazságot. Ez minden testvéri, felekezeti közti kapcsolatunk alapja.

Mi, adventisták, hiszünk a szüntelen reformáció szükségében. A változás az élet alaptulajdonsága. Ami nem adaptálódik a környezethez, az megsemmisül, átlép felette az élet. Ami él az születik, megújul vagy meghal. Ha hisszük, hogy az egyház Krisztus teste, akkor élő organizmusként (nem pedig halott organizációként!) kell vizsgálnunk. Ezért, ha a vallás él – változik. Benne van egy állandó elem: Isten, akiben hiszünk, bízunk, aki a változó világ körülményei között újra megszólít minket, de a változó korokban másként felelünk hívására.

A keresztényközösségekbe betör a mai élet ezer és ezer gondja. Mi is kiúttalannak látjuk sokszor helyzetünket. Ekkor újra megszólít minket Isten ígéjén keresztül, és új útra állít. Ez nem a régi elhagyása, hanem annak továbbfolytatása, ami az evangélium, a Szentírás újra megértéséből ered. Nem az egyház szükségszerűen kialakuló szervezete az egyház, hanem a tagok élő, Krisztusban elnyert közössége. Az egyház szervezete csak a test

ruhája, ami elrongyolódhat, bepiszkolódhat, alkalmatlan lehet a viselésre. Az, aki élő kapcsolatban van az egyház urával, Jézus Krisztussal, Isten kinyilatkoztatott Igéjében megtalálja a mai ember mai kérdéseire a mai választ.

Így változik az egyház. Nem az egysége, egyetemessége törik szét, hanem az élet új kérdéseire keresi és találja meg az élő organizmus a mai feleletet. Ennek a válaszkészítésnek van egy intellektuális, egy spirituális és egy organizációs szakasza. Az egyház elerőtlenedésének okát először az Ige, a Biblia mérlegén vizsgálva kell intellektuálisan megérteni. Ebben a kereső fázisban régi, elhanyagolt vagy félreértett igazságok kezdnek új fényben ragyogni. Ez történt az első keresztények idején is, akik az Öszövetség ígéreteinek újra megértése alapján ismerték fel Krisztust. Luther is így ismerte fel a hit általi megigazulás jelentőségét, amit Pál levelei fejtek ki. A szabadegyházi mozgalmak is így fedezték fel újra a Szentírásból a hitvalló keresztség lényegét. Ezek olyan igazságok voltak, amelyek a kortársak számára a kor égető kérdései közepette eligazítást, megoldást jelentettek. A zsidókból lett kereszténységet ez vezette ki a Róma ellenes politikai messianizmus csapdájából, a 16. századi embereket a megvásárolható üdvösség kísértéséből, vagy a 18–19. századi keresztényeket ez erősítette meg.

A megoldás keresése új spiritualitást, új lelkiületet szül. A megoldás keresése megerősíti a kapcsolatot Istennel és a megoldást kereső gyülekezettel. A test spirituálisan is elkezd működni. Jézus jelenlétének valósága jobban látható lesz. Ez a lelki megújulás aktivizálja az élő organizmust. A passzív tagok megújulnak. Az új spiritualitás nem vezet szükségszerűen szakadáshoz. Ha a régi kész megújulni, akkor nem jön létre új felekezet, nem törik meg a szervezet egysége sem, de ha a szervezet ellenáll, a törés elkerülhetetlen.

Az organizációs megújulás mindig másodlagos. Az első keresztények is a jeruzsálemi templomban, majd a zsinagógákban kezdték munkájukat. Először nem intézményt, szervezetet teremtettek, hanem csak a közös munka, a testvéri együttlét szüksége hívta létre a gyülekezetek szervezetét. Luther és a reformátorok sem akartak új, más egyházat alapítani, hanem a meglévőt akarták megújítani, reformálni. Ugyanígy volt ez a különböző ébredési mozgalmakból elinduló szabadegyházi közösségek életében is. Az új, reformációs felismerésekből induló egyházak nem szervezeti, hanem gyakorlati változást, megújult hitet és a belőle eredő vallásosságot akarják.

A gombamód szaporodó vallási mozgalmak legtöbbször, ma nem ezen a nyomon jár. Ha a létüket a történelmet formáló Isten nem igazolja, elenyésznek, semmibe omlanak, mint ahogyan ez sok más emberi erőfeszítéssel létrehozott szervezetenél is történni szokott. Az igazi változás ott történik, ahol olyan Igére figyelő, engedelmes emberek vannak, akik bátrak arra, hogy tovább lépjenek és a régi Igét újra megértsék és a felismert igazságot engedelmesen kövessék.¹³

Szigeti Jenő

- ¹ Jerome L. CLARK, 1844. Volume I. Religious Movements. Volume II. Social Movements Volume III. Intellectual Movement. Southern Publishing Ass. Nashville (Tennessee), 1968. – P. Gerard DAMSTEEGT, *Foundations of the Seventh-day Adventist Message and Mission*. William B. Eerdmans Publishing Company. Grand Rapids, MI. 1977.
- ² Kenneth Scott, LAURETTE, *The 19th century in Europe*. Vol. I. Background and the Roman Catholic Phase. Vol. II. The Protestant and Eastern Churches. Zondervan Publishing House. Grand Rapids 1976.
- ³ SZILVÁSI József, *Hit általi megigazulás és Hetednap Adventista identitás*. Katica Könyvműhely, Pécel, 2017.
- ⁴ SZIGETI Jenő, *Isten terve a megváltás*. Heted7Világ, Bp. 2004.
- ⁵ RÉVÉSZ Imre – SEGESVÁRY Lajos, *Az egyháztörténelem alapvonalai*. Debrecen, 1936. 179–180
- ⁶ A hitelveink hivatalos összefoglalása: *A hetedik napot ünneplő adventisták hitelvei*. A 27 alapvető hitelv bibliai magyarázata. Advent Kiadó. Bp. 1997. – Tudományos kifejtése: George W. READ (ed).
- Handbook of Seventh-day Adventist Theology*. Review and Herald Publishing Ass. Hagerstown, MD, 2000.
- ⁷ SZIGETI Jenő, *A hárma angyali üzenet*. HETD7Világ, Bp. 2003.
- ⁸ SZILVÁSI József, *A Hetednap Adventizmus eredete és fejlődése*. ATF. Bp. 1997.
- ⁹ George R. KNIGHT, *Helyünk a keresztény világban*. A hetednap adventista gondolkodás története. Advent Irodalmi Műhely – Felfedezések Alapítvány. Bp. 2008. 9. old.
- ¹⁰ Ellen G. WHITE 1903. január 27.-i levele Percy Tilson Magannak (1867–1947). Életéről: Merlin L. NEFF: For God and CME (College of Medical Evangelists) Review and Herald PA. 1964.
- ¹¹ Bryan W. BALL, *The English Connection*. The Puritan Roots of Seventh-day Adventist Belief. James Clarke. Cambridge, 1981. SZIGETI Jenő: A hit általi megigazulás az adventista teológiában. *Lelkész-tájékoztató*. 1983. szept.–okt. 60–68.
- ¹² SZIGETI Jenő, A hit általi megigazulás a mai adventista teológiában, *Lelkész-tájékoztató* 1983. szept.–okt. 230–236.
- ¹³ SZIGETI Jenő, *Egyházak egy világ végén*, Advent Irodalmi Műhely, Bp. 2009. – SZIGETI Jenő, *Miért van annyiféle vallás?* Boldog Élet Alapítvány. Bp. 2015.

The Reformation and the Adventists in the Light of Semper Reformari Debet

The Adventist church was born out of the failure of the Enlightenment, out of the great disappointment of the third great revival movement in America.¹ So, its existence can only be understood from the crisis, which developed in the middle of the 19th century in world Christianity.² The Reformers had discovered the living Christ and, in him, the potential of life. They had realized that there is no other way than this: the old Word by faith and through grace come to life again in everyday life.

This new understanding of faith can be focused around three thoughts. The first one is that man cannot be just by his own efforts, only through grace, by faith in the salvation through Christ. One cannot be the child of God by any merit of one's own. We have no meritorious deeds, but if our faith is real, then it is a power, which transforms our lives. This is why the New Testament thought of justification by faith became the foundation of the identity of the Adventist church.³

The second circle of thought can be drawn around the Latin word of *solus, sola* meaning alone, only. Reformation proclaimed that solely for Christ, following only the standards of the Scripture, only by faith and only through grace can salvation be ours. These four basic principles penetrate and overlap each other. They are in a dynamic interaction and none of them can be omitted.

The third great circle of thought of the Reformation is the mystery of Christ and our share in it. Luther's recognition was carried further by Calvin, who stressed sanctification. This can only come true, as Calvin saw it, by having a share in Christ. Accordingly, it is not only our status before God, but also our inner world and all of

our existence, which is touched and renewed by Christ. Without this inner union, which can happen only through the work of the Holy Spirit, we cannot speak about real Christian life.⁴

This threefold inheritance of the Reformers collapsed when Enlightenment took its seat on the throne of European thinking. Reason, the reasoning man became the primary determiner of existence. The world was liberated from the control of the Church. Faith became the extended, though shaky, arm of knowledge. This, in essence, meant the questioning of the threefold inheritance of the Reformation. The content of religion and faith underwent a change. Reformed Bishop Imre Révész in his short church history characterizes it by five words: rationalism, moralism, optimism, utilitarianism and naturalism.⁵

Who are Seventh-day Adventists, and what do they believe?⁶ The answer in short is as follows. They are Holy Trinity believers, Christian Protestants who consider themselves as the heirs of Reformation and who look forward to the coming back of Jesus Christ. He will come back in a short while to judge the living and the dead. Adventists do not believe in the end of the world, but in the ultimate defeat of sin and death and in the ultimate victory of redemption. Sin is unlawfulness, the rejection of the fundamental order of life. Redemption is Christ's victory over the powers of sin and death.

Adventists regard the Bible as the only guideline of their faith. They do not regard themselves as the single church which leads to salvation. They are, though, a living community of Christians who have committed themselves to share the good news of Jesus' second

advent with all those who are afraid of an uncertain future. They believe that Jesus is the answer to the present problems of modern man.

Adventists do not regard themselves as sinless, since according to our faith we can be saved only by faith, for Christ. We do not have meritorious good deeds, but God wants to teach us here on earth the joy of obedient, Christ-like life. Therefore, we find the following of Jesus not burdensome but joyful. We strive for bodily and mental health. We strive to live as good friends for the benefit and bliss of the others, because we are witnessing that the signs in nature, society, and the religious world are being fulfilled as prophesied by the apostles; and this urges us to wait for our Lord and not get weary in doing good. We owe to preach the good news of the gospel to each and every person. Therefore, we are obliged to proclaim the eternal gospel of God to everybody. And to this end, we have been seeking fellows for 170 years among those who are ready to follow Christ in all fields of practical life.

21st-century man lives in the Babel of not understanding one another, to which the judgement of God will put an end. All false religious, ideological towers, whose tops may reach unto heaven, all phony religious and secular organizations that, instead of a genuine imitation of Christ, are based on manipulation, hypocrisy, deception, all that intoxicate and do not sober, will collapse.

We believe that there is no single church of salvation; it is only Jesus who saves. We must be clear about whom we belong to: either God the Creator or the Great Deceiver. Adventists believe that Jesus will come for all those who persistently⁷ follow him and keep God's commandment and Jesus' faith.

We do not know the time, but we would like to be waiting well prepared. Therefore we warmly invite all to join us as co-workers in doing good – all those who are ready to give us a hand in faith, hope and love; all those who want to proclaim the good news of salvation together with us.

The Seventh-day Adventist church has kept its character as a movement, though it is a single organization.⁸ This explains the striking sentence with which George R. Knight, professor of the famous Adventist Andrews University, starts his theology history outline. *“Most of the founders of Seventh-day Adventism would not be able to join the church today if they had to agree to the denomination's 27 Fundamental Beliefs.”*⁹ The fundamentals of Adventist theology are not constituted by mandatory confessions, but a by a dynamic change, a continuous reformation. This is nothing else but the understanding of God's Word as a present-day solution to the present-day problems of modern man. According to a later statement of E. G. White, *“there will be a development of the understanding, for the truth is capable of constant expansion. Our exploration of truth is yet incomplete. We have gathered up only a few rays of light.”*¹⁰

The avoidance of rigid confessions has characterized the teaching system of the Seventh-day Adventist church for more than 170 years. One of the reasons is in its origin. In the Miller movement, which preceded the establishment of our church, of the 174 recorded pastors, about a dozen came from different evangelical Protestant communities. A common prophetic vision held them together. The Seventh-day Adventist church, as the successor of this revival movement, got almost all of its characteristic teachings from one or the other of its predecessors, which were considered as the heirs of Reformation.¹¹ In these teachings, our church keeps a Puritanical heritage, which goes back as far as the Reformation and which is developed further in accordance with its dynamic nature.¹² This historical foundation enables the church to enter into dialogue with other Protestant denominations.

We, Adventists, believe in the necessity of perpetual Reformation. Change is a basic feature of life. What does not adapt to its environment will perish; life will pass it by. What is alive was once born, and is either renewed or will die. If we believe that the Church is the living body of Christ, then it must be examined as a living organism and not as a dead organisation! Therefore, if a religion is alive, then it undergoes a change.

Christian communities are infiltrated by thousands of problems of modern life. We, too, often see our situation as hopeless. But then we are addressed by the Word of God again, and are set by it on a new track. This does not mean abandoning the old way; it means carrying on, which stems from a renewed understanding of the Scripture. The church is not a necessarily developing structure of a denomination, but it is the living communion of its members in Christ. The organization of the church is only the garment of the body. It can become torn and dirty, unsuitable for wear. The one who is in living contact with the Lord of the Church, Jesus Christ, will find the answers to modern man's modern questions in the revealed Word of God.

This is how the church undergoes a change. It is not its unity or universality which gets broken, but the living organism searches for and finds new answers to the new questions of life. This search for answers has an intellectual, a spiritual, and an organizational stage.

The weakening of the church has to be understood first *intellectually*, thinking it over in the light of the Bible. In this seeking phase, neglected or misunderstood truths start to shine with a new brilliance. This happened to the early Christians, who recognized Christ by understanding again the promises of the Old Testament. Luther, too, similarly realized the significance of justification by faith as unfolded in Paul's epistles.

Searching for a solution bears a new *spirituality*, a new disposition. Searching for a solution strengthens the relationship to God and to the congregation in search of an answer to the problem. The body starts to work spiritually as well. The reality of Jesus' presence becomes more obvious. This spiritual renewal activates the living

organism. Passive members get renewed. New spirituality does not necessarily lead to a break. If the old one is ready for renewal, there will not come about a new denomination, nor will the unity of the organization be broken either. But if the organization resists, a rupture is inevitable.

The renewal of the *organization* is always secondary. Early Christians, too, started their activity in the Temple of Jerusalem, then in synagogues. At first, they did not establish an institution, an organization, but it was the necessity for common work and fraternal community that brought about the organization of congregations. Luther and the Reformers did not want to establish a new church, but they wanted to renew, to reform the existing one. This was also the case in the life of free church communities stemming from different revival movements. Churches rising from new, reformatory recognitions, do not want organizational changes. They want practical change, renewed faith, and a religious piety coming from this faith.

The majority of mushrooming religious movements do not follow this pathway. If their existence is not verified by the history-forming God, they will vanish, fall into nowhere as it has been the case with so many organizations created by human efforts. Real change comes about in communities, where there are obedient people listening to the Word of God who are courageous enough to take a step further ahead to understand the old Word again and follow the recognized truth obediently.¹³

Jenő Szigeti

NOTES

¹ Jerome L. CLARK, 1844. Volume I. Religious Movements. Volume II. Social Movements Volume III. Intellectual Movement. Southern Publishing Ass. Nashville (Tennessee), 1968. – P. Gerard DAMSTEEGT, *Foundations of the Seventh-day Adventist Message*

- and Mission. William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, MI. 1977.
- ² Kenneth Scott, LAURETTE: *The 19th century in Europe*. Vol. I. Background and the Roman Catholic Phase. Vol. II. The Protestant and Eastern Churches. Zondervan Publishing House. Grand Rapids, 1976.
- ³ SZILVÁSI József: *Hit általi megigazulás és Hetednap Adventista identitás*. [Justification by Faith and Seventh-day Adventist Identity] Katica Könyvműhely, Pécel, 2017.
- ⁴ SZIGETI Jenő: *Isten terve a megváltás*. [God's Plan is Salvation] Heted7Világ, Budapest, 2004.
- ⁵ RÉVÉSZ Imre – SEGESVÁRY Lajos: *Az egyháztörténelem alapvonalai*. [An Outline of Church History] Debrecen, 1936. 179–180.
- ⁶ Official summary of our faith principles: *A hetedik napot ünneplő adventisták hitelvei*. A 27 alapvető hitelv bibliai magyarázata. [Faith Principles of the Seventh Day Adventists. Biblical Explanation of the 27 Basic Faith Principles] Advent Kiadó, Bp. 1997. – Scientific theological exposition: George W. READ (ed). *Handbook of Seventh-day Adventist Theology*. Review and Herald Publishing Association, Hagerstown, MD, 2000.
- ⁷ SZIGETI Jenő: *A hármas angyali üzenet*. [The Threefold Angelic Message] Heted7Világ, Budapest, 2003.
- ⁸ SZILVÁSI József: *A Hetednap Adventizmus eredete és fejlődése*. [Origin and Development of the Seventh-day Adventist Church] ATF. Budapest, 1997.
- ⁹ George R. Knight: *A Search for Identity: The Development of Seventh-Day Adventist Beliefs*. Adventist Heritage Series. 2000.
- ¹⁰ Ellen G. WHITE's letter of 27 January 1903 to Percy Tilson Magan (1867–1947). About his life: Merlin L. NEFF: For God and CME (College of Medical Evangelists) Review and Herald PA. 1964.
- ¹¹ Bryan W. BALL: *The English Connection*. The Puritan Roots of Seventh-day Adventist Belief. James Clarke. Cambridge, 1981. SZIGETI Jenő: *A hit általi megigazulás az adventista teológiában*. [Justification by Faith in Today's Adventist Theology] *Lelkész-tájékoztató*. Sept-Oct. 1983. 60–68.
- ¹² SZIGETI Jenő: *A hit általi megigazulás a mai adventista teológiában* [Justification by Faith in Today's Adventist Theology] *Lelkész-tájékoztató* Sept.-Oct. 1983. 230–236.
- ¹³ SZIGETI Jenő: *Egyházak egy világ végén* [Churches at the End of a World] Advent Irodalmi Műhely, Budapest, 2009. – SZIGETI Jenő: *Miért van annyiféle vallás?* [Why are There So Many Religions?] Boldog Élet Alapítvány. Budapest, 2015.

Die Reformation und die Adventisten im Zeichen des semper reformari debet

Der Aufsatz des adventistischen Theologieprofessors Jenő Szigeti führt vom Ausgangspunkt der Geschichte der Siebenten-Tags-Adventisten bis zur heutigen inneren Krisensituation der Kirche. Der Siebente-Tags-Adventismus hat in allen Zeiten die Notwendigkeit der unaufhörlichen Reformation als Leitprinzip gehabt. Das immer wieder neu ertönende Wort, das das Volk Gottes auf neuen Weg stellt, ist das Gnadenkeschen für die sich immer im Wandel befindende Kirche.

Der Aufsatz analysiert die theologiegeschichtliche Lage zu der Zeit, als die Aufklärung den Thron des europäischen Denkens bestieg und einen Bruch im dreifachen Erbe der Reformation mit sich brachte: die Lehre der Rechtfertigung durch die Gnade aus dem Glauben; die miteinander in dynamischer

Wechselwirkung bestehenden „solus/sola“ Prinzipien: allein Christus, allein die Heilige Schrift, allein aus dem Glauben, allein durch die Gnade. Luther und Calvin lehrten dazu, dass die innere Einigung mit Christus, die das Werk des Heiligen Geistes ist, die Bedingung des wahren christlichen Lebens ist. Diese genannten Punkte bildeten das dreifache Erbe der Reformation.

Nach der Ideenwelt der Aufklärung ist das Denken bzw. der denkende Mensch zum primären Bestimmer der Existenz geworden. Die Welt wurde von der Kontrolle der Kirche befreit. Also haben sich die Welt, das Denken, die Religion, der Glaube und ihr Inhalt verändert.

Es ist diese Umwelt, in der die Sieben-Tages-Adventistische Kirche geboren ist. Ihre Pastoren kamen aus vielerlei protestantischen Gemeinschaften und

brachten mit sich das bis zur Reformation zurückgreifende puritanische Erbe und die Dynamik, die zusammen mit den gemeinsamen historischen Grundlagen die Adventisten mit den anderen protestantischen Konfessionen dialogfähig macht.

Die Adventisten glauben an die Notwendigkeit der ständigen Reformation. Sie bekennen, dass, wenn etwas nicht an die Umgebung adaptiert wird, es vernichtet, also vom Leben überholt wird. Die Kirche als der Leib Christi ist ein lebendiger Organismus. Deshalb wandelt Religion sich, wenn sie lebt, mit der Zeit.

Es sind nicht die Einheit und Universalität der Kirche, die inmitten dieser Wandlungen zerbrochen werden, sondern es geht darum, zeitgenössische Antworten auf die neuen Fragen und Herausforderungen des Lebens zu suchen und zu finden. Nach dem Verfasser hat diese Antwortsuche drei Phasen: eine intellektuelle, eine spirituelle und eine organisierende.

Man muss die intellektuellen Gründe der Abschwächung der Kirche verstehen können. Die ersten Christen sahen im Lichte, im erneuerten Verstehen der alttestamentlichen Verheißungen, wer Christus ist. Auch Luther erkannte die Bedeutung der Rechtfertigung aus Glauben, die in den Paulusbriefen beschrieben worden ist. In der Suche nach dem Ausweg ist eine neue Spiritualität geboren. Die Anwesenheit Christi wird sichtbar. Der lebendige Organismus wird durch die spirituelle Erneuerung

aktiviert. Die Passiven werden erneuert. Wenn das Alte zur Erneuerung bereit ist, kommt keine neue Konfession zustande, es gibt keine Ausscheidung und Trennung. Wenn die alte Organisation widersteht, ist die Trennung unvermeidbar.

Die organisatorische Lösung ist in jedem Fall von sekundärer Bedeutung. Die ersten Christen haben keine Institution gegründet, sie haben nicht in organisatorischer Einheit gedacht. Es ist die Notwendigkeit der gemeinsamen Handlung und des Zusammenhaltes, die die ersten organisierten Gemeinden ins Leben gerufen hatte. Luther und seine Anhänger wollten die vorhandene Kirche reformieren. Im Leben der in den Erweckungsbewegungen entstammenden Freikirchen ist etwas Ähnliches geschehen. Die neuen, von den reformatorischen Erkenntnissen ausgehenden Kirchen wollten keine organisatorische, sondern eine praktische Wandlung, sie erneuerten den Glauben und das daraus folgende Glaubensleben.

Als Schlussgedanke erörtert der Verfasser, dass, wenn Gott die sich auch heute vermehrenden Gemeinschaften solcher Art nicht begläubigt, sie aufhören werden, zu existieren und zerstreut und vernichtet werden. Eine echte Wandlung erfolgt dort, wo es Menschen gibt, die auf das Wort hören, die den Mut haben weiterzugehen, das alte Wort neu zu verstehen und der erkannten Wahrheit in Gehorsam folgen.

A 16. századi reformáció jelentősége a 21. század római katolikus egyháza számára

Sebeket osztottunk egymásnak

Katolikus oldalról nem könnyű visszatekinteni az öt-száz évre és elfogulatlanul nyilatkozni a reformáció hatásairól és jelentőségéről, ami évszázadokra visszamenően nyilvánvalóan szembeesik. A szakadások keresztények között az egyház sebei. Így volt ez már az ősegyházban, ahol többször eltérő módon hirdették Krisztus egyetlen evangéliumát. Így volt később az ősegyházi korban megjelenő eretnekségek esetében, majd a római birodalom üldözése alól felszabadult egyházi időszakban és a fájdalmas kelet-nyugati egyházszakadás idején, de a középkor aszketikus mozgalmai megjelenésével s végül a reformáció kialakulásával is.¹

A reformációtól számított négyszáz évre inkább a szembenállás volt a jellemző, mint a higgadt kutatómunka az eltérő nézetek tisztázására. A Trienti Zsinat (1545–1563) jóllehet név szerint nem bélyegezte meg a reformátorokat, az új tanításra, mely erre az időre behálózta egész Európát, teológiai választ adott. Kettő, sőt többféle egyházfelfogás jött létre a katolikusok és a protestánsok között. A katolikusok papképzésükben és plébániarend-

szerükben a reformátorok tanítását ellensúlyozó lelkiséget és magatartásformát alakítottak ki. A vallás gyakran összeszőődött a politikával és a *cuius regio eius religio* elve is a különbözőségeket rögzítette. A sokszor fájdalmas szakadásokat kell az egyházaknak még ma is hordozni és törekedni a sebek és az emlékezet gyógyítására, valamint a Krisztus által akart egység megtalálására.

Egy új látásmód megszületése

A II. Vatikáni Zsinattal (1962–1965) azonban egy új korszak köszöntött a római katolikus egyházra, mely feladva korábbi merevségét, párbeszédet kezdeményezett a világgal, a vallásokkal és a többi keresztény egyházzal is. Ebben döntő szerepe volt XXIII. János pápának (Giuseppe Roncalli, 1881–1963), aki nyitott magatartásával és elfogadó egyéniségével saját papi életében és tudta megélni a népek és a vallások közötti valóságos helyzetet, és mintegy elővételezte személyes élményeiben mindazt, amit később a XXI. egyetemes zsinat sokszor újdonságként ható módon meghatározott. Közvetlen érintkezése volt

ugyanis a nyugati és a keleti egyházakkal, a más vallású vagy másként gondolkodó személyekkel. Megközelítőleg négy évszázadon át a katolikus egyház a protestáns reformációban szakadást és különválást látott. Az egyházi élet különböző területein falak emelkedtek Krisztus követői közé, és a két fél között szinte lehetetlen volt az átjárás. Ennek hatása a sajnálatos szembenállás lett, mely sok tekintetben „háborús” hangulatot teremtett.

A reformáció értékeinek értelmezése

A közeledés szükségességét először protestáns oldalról ismerték fel, és születtek mind a mai napig mindenki elé példaképpül állítható keresztény egységkeresők. A II. Vatikáni Zsinat a Szentlélek különleges kegyelmének tulajdonítja az arra érzékenyek szívét és értelmét.² A II. Vatikáni Zsinat idején ugyanis a római katolikus egyház is eljutott arra a gondolatra, hogy Krisztust nem lehet megosztani, és maga a megosztottság ellentmond Krisztus akarátának. Ezzel együtt már csak a keresztények állapíthatják meg, hogy a szakadás botránkoztatja a világot, és súlyos kárt jelent az evangélium hirdetése során.

Az elmúlt fél évszázadban ígéretes korszak köszöntött a keresztény egységtörekvésre, mert annak résztvevői felismerték egyenként és testületileg is, hogy Isten egyetlen és látható egyházát kell megvalósítaniuk a még meglévő elképzelések ellenére is.

A reformáció idején a jogos vádak mellett sajnos emberi érzelmek is megnyilvánultak, melyek az egyház megújítási szándéka mellett éppen ellentétes hatást váltottak ki: nem egységes lett az egyház, hanem még több részre szakadt. A vágy az egység után azonban mindig megmaradt, és Krisztus Lelke is ott működött a szétszakított közösségekben szelíden és bölcsen, hogy mindazok, akiket a közös keresztség összeköt, ne csak formális, hanem tényleges közösségi kapcsolatban legyenek egymással. A mögöttünk lévő évtizedek egységtörekvései immár lehetővé tették, hogy egymásra tisztelettel és szeretettel tekintsünk, és hogy felismerjük, mily sok minden köti össze a keresztény felekezeteket!

Változás szóban és tettben

Természetesen a különbségekkel is számolni kell, hiszen a protestánsok és a katolikus egyház között tanbeli és szervezeti különbségek is vannak. Előfordul az is, hogy valami súlyos akadály gátolja a teljes egyház-közösséget. De éppen az ökumenikus mozgalom hivatott arra, hogy legyőzze ezeket az akadályokat. A II. Vatikáni Zsinat tudatosan kereste és felismerte a Krisztus egyetlen egyházához tartozó alkotóelemeket és javakat, melyek részben vagy egészben megtalálhatók és jelen vannak a katolikus egyház látható keretein kívül is.

Az egyes egyházak tanításának vizsgálata pedig kimu-

tatta, és a katolikus egyház vallja, hogy a keresztény vallás szent cselekményei a protestáns egyházakban is létrehozák a kegyelmi élet valóságát, és megnyitják az „üdvösség közös kapuját”.³ Éppen az összetartozás tudatosítása következtében és „az idők jeleinek” felismerése során a római katolikus egyház elismeri a reformációból származó egyházak értékeit, és határozottan kéri tagjaitól, hogy még azokat a szavakat, kijelentéseket és tetteket is kerüljék, amelyek sérthetik nem katolikus testvéreinket és lehetlenné teszik kapcsolatunkat. Ez természetesen nemcsak egy felületes viselkedésre vonatkozik, hanem egy olyan tudatos magatartásra, amelyben az alázat és a másik szeretete egyaránt jelen van. Emellett rendkívül fontos követelmény a párbeszéd elsajátítása, amely egy közös tanulási folyamat protestánsoknak és katolikusoknak egyaránt.⁴

A katolikus egyház eltökölte magát arra, hogy nem szűnik meg keresni Krisztus egyetlen nyájának egységét, és szeretné elérni azt is, hogy „ami miatt az elszakadt testvérek még mindig távol vannak, azok nem egy képzeletbeli teológiai gondolat gyümölcsei, hanem Krisztus akaratából erednek, és a keresztény egységet, a közös szabadságot és a közös keresztény teljességet szolgálják”.⁵ Közös gyümölcse az egységkeresésnek, hogy az egy-egy felekezethez tartozó keresztények már nem el-lenségnek vagy kívülállónak tekintik a többi keresztényt, hanem a testvért és a nővért látják bennük.⁶

A nyílt és őszinte párbeszéd természetes módon jelent lelkiismeret-vizsgálatot is. Ezt a feladatot éppen az egységkeresés folyamata biztosítja. Ezen a ponton kölcsönös összefüggés van az imádság és a dialógus között.⁷ A reformáció 500. évfordulója többek között erre is megtaníthat, hogy alázattal beismerjük az egység ellen elkövetett bűnöket.⁸ A cél, hogy ne legyen akadály a keresztény testvérek közötti dialógusban. Ez csak úgy lehetséges, hogy a hit megvallása és a tanítás pontos és hűséges legyen, de mindig tekintettel a másik szellemi kategóriára és történelmi tapasztalatára.⁹

Amit a protestáns reformációtól tanultunk

A II. Vatikáni Zsinat éppen a párbeszéd során tudta megfogalmazni, hogy „a katolikus tanításhoz tartozó igazságoknak hierarchiájuk van”.¹⁰ Ennek a felismerése páratlan a katolikus egyház részéről, és elősegíti a testvéri közeledést, mert a párbeszéd során elkerülhetetlenül találkozunk a különböző megfogalmazások problémájával, melyekkel az egyházak és egyházi közösségek kifejezik a tanítást.¹¹

A mai római katolikus egyházi helyzetből kiindulva és átítelve az elmúlt ötszáz évet kimondhatjuk, hogy a sakramentumok értelmezését leszámítva hasonló hangsúlyt helyez a római katolikus egyház Isten szavára (*sola scriptura*),¹² melyet a biblikus teológiai folyamatok is igazolnak a hit és a kegyelem elsőbbségére (*sola fide, sola gratia*), melynek kiemelkedő megnyilvánulása az evan-

gélíkus–római katolikus *Közös Nyilatkozat* a megigazulás tanításáról¹³ és Krisztusra mint egyetlen Üdvözítőre (*solus Christus*), mely tanítás a történeti Jézus-kutatás és a vallási pluralizmus világában csak megerősödött.¹⁴

Luthernek a személye is új nézőpontba került az elmúlt évtizedekben, amikor II. János Pál pápa Luther születésének 500. évfordulóján (1483–1983) „*atyánk a hitben*” jelzővel illette Luther Márton személyét. Ezzel párhuzamosan megkezdődött egy elmélyült Luther-kutatás római katolikus oldalról is, melynek során sokkal tisztábban lehet érzékelni a reformátor szándékait. Protestáns oldalról pedig Luther „előzményeit” összegezte a „katolikus Luther” című előadásában Christoph Johannes Marksches (1962–) egyháztörténész, német evangélikus teológus, miután a római Lateráni Egyetem a tiszteletbeli doktor címét elnyerte.¹⁵

Ferenc pápa és a reformáció értékelése

Maga Ferenc pápa is azzal tett bizonyosságot a római katolikus egyház reformációértékeléséről, hogy személyesen ment el Lundba 2016. október 31-én, hogy részt vegyen a reformáció 500. évfordulójának megnyitására.¹⁶ Mindenki számára emlékezetes Ferenc pápa beszéde a lundi székesegyházban, amelyben a reformáció jelentőségét méltatta a katolikus egyház számára: „Hálával ismerjük el: a reformáció hozzájárult ahhoz, hogy a Szentírás jobban a középpontba kerüljön az egyház életében. Isten szavának a Szentírásban való közös hallgatása által a katolikus egyház és az ötven évvel ezelőtt megalakult Lutheránus Világszövetség közötti párbeszédben jelentős lépéseket tettünk előre.”¹⁷

Ferenc pápa emellett a Történettudományok Pápai Bizottsága által szervezett „Luther 500 év után” című konferencia résztvevőinek a katolikus és a protestáns kapcsolatokat, illetve a reformáció hatását jellemezte: „Mindannyian tisztában vagyunk azzal, hogy a múltat nem lehet megváltoztatni. Ugyanakkor az ötven éve tartó katolikus–protestáns párbeszéd után megtisztíthatjuk emlékezetünket. Ez nem azt jelenti, hogy megpróbáljuk az ötszáz évvel ezelőtti történeteket, hanem azt, hogy máshogy közelítünk a történelemhez; túllépve a kapott sebeken, melyek eltorzítják az egymásról alkotott képünket. Ma nekünk, keresztényeknek az a feladatunk, hogy megszabaduljunk az előítéletektől azokkal szemben, akik hozzánk képest máshogy, más hangsúlyokkal és nyelvezettel vallják meg hitüket, és kölcsönösen bocsánatot kérjünk egymástól apáink bűnei miatt, valamint együtt fohászkodjunk Istenhez a kiengesztelődés és az egység kegyelméért.”¹⁸

Kránitz Mihály

JEGYZETEK

¹ CISLAGHI, G. szerk., *Perché la Chiesa? Un'introduzione all'ecclesiologia*, Ancora, Milano 2009, 141–159 (La Riforma evangelica. Approccio storico).

- ² II. Vatikáni Zsinat DOKUMENTUMAI, *Unitatis redintegratio*, 1, SZIT, Budapest 2000, 251.
- ³ II. Vatikáni Zsinat, *Unitatis redintegratio*, 3. A zsinati dokumentum kimondja, hogy a nem katolikus közösségek más és más módon biztosítják az üdvösséget tagjaiknak. Nagyon fontos megállapítás, hogy „a különvált egyházak és közösségek (az üdvösség misztériumát illetően) nincsenek megfosztva jelentőségüktől és súlyuktól”. (Vö. uo.)
- ⁴ VI. Pál pápa egy külön körlevelet is szentelt az egyház eme tevékenységének előmozdítására, hogy azok állnak hozzánk a legközelebb, akik „a nevüket Krisztustól kapták”. A pápa megemlíti, hogy „ezen a területen már megnyílt az ökumenikusnak nevezett párbeszéd”. A továbbiakban azt kéri, hogy „hozzuk felszínre azt, ami bennünk közös, mielőtt feltárnánk azt, ami minket szétválaszt, mert mindez jó és gyümölcsöző a párbeszéd számára. Készek vagyunk a véleménykülönbséget tanulmányozás tárgyává tenni, hogy a tőlünk még különálló keresztény testvérek jogos kívánságaira válaszolni tudjunk. Leghőbb vágyunk ugyanis, hogy őket a hit és a szeretet tökéletes egységében ölelhessük át.” Vö. VI. Pál pápa, *Ecclesiam suam* (1964), 113 in *Az egyház küldött. VI. Pál pápa apostoli műve* (szerk. Kránitz, M.), SZIT, Budapest 2009, 180.
- ⁵ Vö. uo.
- ⁶ Vö. II. JÁNOS PÁL pápa, *Ut unum sint*, 42, SZIT, Budapest 1996, 37.
- ⁷ Vö. II. JÁNOS PÁL pápa, *Ut unum sint*, 33.
- ⁸ Vö. II. JÁNOS PÁL pápa, *Ut unum sint*, 43.
- ⁹ Vö. II. JÁNOS PÁL pápa, *Ut unum sint*, 36.
- ¹⁰ Vö. II. JÁNOS PÁL pápa, *Ut unum sint*, 37 és *Unitatis redintegratio*, 11.
- ¹¹ Vö. II. JÁNOS PÁL pápa, *Ut unum sint*, 38.
- ¹² Vö. *Dei Verbum. Dogmatikus konstitúció az isteni kinyilatkoztatásról* (1965), SZIT, Budapest 2000, 427–441; XVI. BENEDEK pápa, *Verbum Domini. Apostoli buzdítás Isten szaváról az egyház életében és küldetésében* (2010), SZIT, Budapest 2011.
- ¹³ Vö. *Közös Nyilatkozat*, 15, in *Az evangélikus–római katolikus Közös Nyilatkozat a megigazulás tanításáról és ünnepélyes aláírásának dokumentumai*, Evangélikus Sajtóosztály–Szent István Társulat, Budapest 2000, 12.
- ¹⁴ Vö. PÁPAI BIBLIKUS BIZOTTSÁG, *A Szentírás és a krisztológia* (1984), SZIT, Budapest 1988; HITTANI KONGREGÁCIÓ, *Dominus Iesus. Jézus Krisztus és az egyház egyetlen és egyetemesen üdvözítő voltáról* (2000), SZIT, Budapest 2000. (A nyilatkozat 4. fejezete, a protestáns közösségek „egyházi” vagy „egyházi jellegű” értelmezése váltott ki vitát, de a többi öt fejezetet, mely Jézus Krisztus személyének és kinyilatkoztatásának teljességéről és véglegességéről szólt, protestáns oldalról nem érte kritika.)
- ¹⁵ MARKSCHIES, Chr. J., *Lutero cattolico*, in *Il Regno attualità e documenti* (15 marzo 2017), 175–185.
- ¹⁶ Erről lásd: KRÁNITZ, M., *Lundi Közös Állásfoglalás*, in *Teológia* (2016/3–4), 162–171. Lásd a katolikus–evangélikus *Közös Állásfoglalásból* Ferenc pápa értékelését: „Jó alkalom a mai nap arra, hogy kifejezzük hálánkat a világszintű keresztény felekezetekhez és közösségekhez tartozó testvéreinknek... amikor megújítjuk elköteleződésünket a szembenállástól a közösség felé tartó haladásunkban.” (Uo. 170.)
- ¹⁷ Vö. *Ferenc pápa beszéde a lundi székesegyházban* (2016. október 31.), in KRÁNITZ, M., *Emlékezés és egységkeresés a reformáció 500. évfordulóján*, 130.
- ¹⁸ Vö. <http://www.magyarokurir.hu/ferenc-papa/a-konfliktustol-szeretetkozossagig-vatikani-luther-konferencia-resztvevoit-fogadta-papa>. (A kutatás ideje: 2017. április 24.) Ferenc pápa a vatikáni Luther-konferencia résztvevőinek összegezte az eseményt: „Ez a dicséretes kezdeményezés hálával tölti el szívemet Isten iránt és egyben bizonyos meglepetést is kelt bennem, mivel nem is olyan rég egy ilyen összejövetel még elképzelhetetlen lett volna. Katolikusok és protestánsok együtt beszélnek Lutherrel egy szentszéki szervezet jóvoltából: itt valóban érezhetjük a Szentlélek működésének gyümölcseit, aki átlép minden korlátot, és a konfliktusokból a szeretetközösséghez vezet minket.” (Uo.)

The Significance of the the 16th-century Reformation for the Roman Catholic Church in the 21st Century

We inflicted wounds on each other

From a Catholic viewpoint it is not easy to look back on the past 500 years and speak impartially about the Reformation, whose effects and significance have been manifest throughout centuries. Schisms among Christians are the wounds of the church. This was not different in the early church where the single gospel of Christ was often proclaimed in different ways. The same applies to a later period, when in the ancient church heresies appeared, or to the period when the church got free from the persecution by the Roman Empire, in the painful period of the eastern-western schism, or with the appearance of ascetic movements in the Middle Ages and, lastly, with the development of the Reformation.¹

The next four hundred years following the Reformation were characterized by conflicts rather than by calm research with the aim to clarify the differences of opinions. The Council of Trent (1545–1563), even though not stigmatising the reformers by name, gave a theological answer to the new teaching, which had been spread by this time throughout Europe. Two, nay, several church concepts were established between Catholics and Protestants. In their pastoral training and in their parish system the Catholics established a spirituality and conduct which counteracted the reformers' teachings. Religion very often became interwoven with politics and the principle of *cuius regio eius religio* also perpetuated differences. Churches must bear these often painful divisions even today and they must make efforts to heal the wounds and memory, and strive to come to the unity Christ intended us to.

The birth of a new perspective

With the Second Vatican Council (1962–1965), though, a new epoch commenced in the Roman Catholic Church, which gave up its earlier rigidity and entered into dialogue with the world, with religions, and with the other Christian churches. Pope John XXIII (Giuseppe Roncalli, 1881–1963) played a decisive role in this. With his open and inclusive, priestly personality, he was able to face reality between nations and churches and he experienced in his personal life all that the XXI. General Council defined later as a novelty. He had direct contact with the western and eastern churches, persons from other religions, and persons of a different frame of mind. For approximately four hundred years, the Catholic Church had seen schism and separation in the Protestant Reformation. In the different fields of church life there were walls between the followers of Christ, and it was

almost impossible to go through between the two parties. This plight resulted unfortunately in conflict, which in many respects brought about a 'belligerent' atmosphere.

Interpreting Reformation values

The necessity of rapprochement was first realized on the Protestant side and this is where people striving for Christian unity first emerged. They can be role models for all of us to this very day. The Second Vatican Council attributes ecumenical movement to the special grace of the Holy Spirit, which touches the hearts and minds of those who are sensitive to it.² During the Second Vatican Council, the Roman Catholic Church also realized that Christ cannot be divided, and that division itself contradicts the will of Christ. However, only Christians can realize that a schism is scandalous for the world and is rather harmful for the preaching of the gospel.

The past 50 years have brought a promising change in the endeavours towards Christian unity, because those who took a role in them recognized, both individually as well as a whole, that they have to realize the single visible church of God in spite of the still prevailing differences.

During the Reformation, apart from the well-founded charges, there were, sadly, also human emotions expressed, which, in spite of the church's renewing intentions, had a contrary effect: the church did not become a unity but it was split into even more parts. The wish for unity still persisted though. In the torn-apart communities the Spirit of Christ was also working in his wise and gentle way, so that all who were united by the common baptism may be involved not just in a formal, but in an actual communion with each other. The past decades' endeavours for unity have allowed us to regard each other with respect and love and to recognize how much interconnects Christian denominations!

Change in word and deed

We must, of course, reckon with differences, since there are differences both in the teaching and in the organization between Protestants and Catholics. Sometimes, a serious obstacle hinders complete church unity, but it is the ecumenical movement that is called to overcome these obstacles. The Second Vatican Council consciously searched for and recognized the constituents and treasures which belong to the single church of Christ, which are partly or wholly present and which can be found outside the visible frameworks of the Catholic Church.

The examination of the teaching of the respective churches showed, and the Catholic Church confesses, that the holy deeds of the Christian church make Protestant churches sharers of divine grace and “give access to the community of salvation”.³ As a consequence of the awareness of interdependence and the recognition of the “signs of the times”, the Roman Catholic Church acknowledges the values of churches stemming from Reformation, and firmly asks its believers to avoid any words, statements, and deeds which may be offensive to our non-Catholic brothers and sisters and make our relationship impossible. This of course refers not only to superficial behaviour, but to a conscious attitude where humility and love for our neighbours are both present. In addition, to master dialogue is an extremely important requirement, which is a common process of learning for both Protestants and Catholics alike.⁴

The Catholic church has firmly resolved not to cease to seek for the unity of the single fold of Christ, and would like to attain that “claims, which still have the effect of alienating the separated brethren, derive from the will of Christ, not from any spirit of self-aggrandizement based on the record of its past achievements, nor from any unsound theological speculation. Rightly understood, they will be seen as being for the good of all, for the common unity, liberty, and fullness of the Christian life.”⁵ It is a common fruit of the seeking of unity that Christians, belonging to different denominations, do not see an enemy or an outsider in other Christians, but rather see brothers and sisters in them.⁶

Naturally, open and sincere dialogue also means heart-searching. This objective is ensured by the very process of the search for unity. At this point, there is a mutual interrelation between prayer and dialogue.⁷ The 500th anniversary of the Reformation can teach us, among others, to acknowledge humbly the sins against unity.⁸ The aim is that there should be no hindrance in the dialogue between Christian brothers and sisters. This is only possible if the confession of faith is clear, the teaching is correct and fair, but “at the same time takes into account both the way of thinking and the actual historical experiences of the other party.”⁹

What we have learned from the Reformation

It was exactly the dialogue which enabled the Second Vatican Council to shape the idea that “in Catholic teaching there exists an order or ‘hierarchy’ of truths”.¹⁰ This recognition is unique to the Catholic Church and it promotes fraternal rapprochement, as during the dialogue we inevitably come across the problem of different formulations by which different churches and Christian communities express their teachings.¹¹

Starting from the position of today’s Roman Catholic church and spanning over the past 500 years, we can say

that, apart from the understanding of the sacraments, the Roman Catholic church lays similar stress on the Word of God (*sola scriptura*),¹² justified by biblical theology processes, on the priority of faith and grace (*sola fide, sola gratia*) – its outstanding manifestation is Lutheran-Roman Catholic Joint Declaration on justification;¹³ and on Christ as the only saviour (*solus Christus*), the doctrine of which in the world of religious pluralism has become all the stronger.¹⁴

Luther’s personality has come to be seen from a different point of view in the past decades when Pope John Paul II spoke about him on the 500th anniversary of his birth (1483–1983) as Martin Luther, “our father in faith.” Simultaneously, an in-depth investigation of Luther has started in the Catholic church too, which has helped Catholics to perceive the intentions of the Reformer much more clearly. In the Protestant church, Christoph Johannes Marksches (1962–), a German Lutheran theologian and church historian, summed up Luther’s “preliminaries” in his lecture entitled “The Catholic Luther” when he was awarded an honorary doctorate at the Lateran University in Rome.¹⁵

Pope Francis and the evaluation of the Reformation

Pope Francis himself gave testimony to the Roman Catholic Church’s evaluation of the Reformation by visiting Lund on the 31st of October 2016 to take part at the launch of the commemoration of the 500th anniversary of the Reformation.¹⁶ The speech of Pope Francis in Lund Cathedral is memorable for all. He appreciated the significance of the Reformation for the Catholic Church with the following words: “With gratitude we acknowledge that the Reformation helped give greater centrality to sacred Scripture in the Church’s life. Through shared hearing of the word of God in the Scriptures, important steps forward have been taken in the dialogue between the Catholic Church and the Lutheran World Federation.”¹⁷

In addition, at the conference “Luther 500 Years Later,” promoted by the Pontifical Committee for Historical Sciences, Pope Francis talked about the Catholic-Protestant relationship as well as the effect of the Reformation as follows: “All of us are well aware that the past cannot be changed. Yet today, after fifty years of ecumenical dialogue between Catholics and Protestants, it is possible to engage in a purification of memory. This is not to undertake an impracticable correction of all that happened five hundred years ago, but rather ‘to tell that history differently’ free of any lingering trace of the resentment over past injuries that has distorted our view of one another. Today, as Christians, all of us are called to put behind us all prejudice towards the faith that others profess with a different emphasis or language, to offer one another forgiveness for the sin committed by those

who have gone before us, and together to implore from God the gift of reconciliation and unity.”¹⁸

Mihály Kránitz

NOTES

- ¹ CISLAGHI, G. ed., *Perché la Chiesa? Un'introduzione all'ecclesiologia*, Ancora, Milano 2009, 141–159 (La Riforma evangelica. Approccio storico).
- ² Documents of the Second Vatican Council, *Unitatis redintegratio* 1 http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_unitatis-redintegratio_en.html (downloaded 21.05.2017)
- ³ Second Vatican Council, *Unitatis redintegratio*, 3. The Synod document says that the non-Catholic communities secure salvation to their members in different ways. It is a very important statement that “the separated Churches and Communities as such, have been by no means deprived of significance and importance in the mystery of salvation.” (Cf. *ibid.*) http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_unitatis-redintegratio_en.html (downloaded 21.05.2017)
- ⁴ Pope Paul VI devoted an encyclical to the promotion of this activity in the church. Those are nearest to us who “take their name from Christ”. The Pope mentions that „In this area the ecumenical dialogue, as it is called, is already in being”. Furthermore he asks that „we readily accept the principle of stressing what we all have in common rather than what divides us. This provides a good and fruitful basis for our dialogue, and we are prepared to engage upon it with a will. We would even go further and declare our readiness to examine how we can meet the legitimate desires of our separated Christian brothers on many points of difference (...), for it is Our dearest wish to embrace them in a perfect union of faith and charity.” Cf. Pope Paul VI, *Ecclesiam suam* (1964), 113 in *Az egyház küldött. VI. Pál pápa apostoli műve (I Was Sent by the Church)*; ed. Kránitz, M.) SZIT, Budapest 2009, 180.; http://w2.vatican.va/content/paul-vi/en/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_06081964_ecclesiam.html (downloaded 21.05.2017)
- ⁵ Cf. *ibid.*
- ⁶ Cf. Pope John Paul II, *Ut unum sint*, 42. http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25051995_ut-unum-sint.html (downloaded 21.05.2017.)
- ⁷ Cf. Pope John Paul II, *Ut unum sint*, 33.
- ⁸ Cf. Pope John Paul II, *Ut unum sint*, 43.
- ⁹ Cf. Pope John Paul II, *Ut unum sint*, 36.
- ¹⁰ Cf. Pope John Paul II, *Ut unum sint*, 37. and *Unitatis redintegratio*, 11.
- ¹¹ Cf. Pope John Paul II, *Ut unum sint*, 38.
- ¹² Pope Paul VI, *Dei Verbum*. Dogmatic Constitution on Divine Revelation (1965). http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_en.html ; Benedict XVI, *Verbum Domini*. Apostolic Exhortation on the Word of God in the Life and Mission of the Church (2010) http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20100930_verbum-domini.html (downloaded 21.05.2017)
- ¹³ *Joint Declaration on the Doctrine of Justification* by the Lutheran World Federation and the Catholic Church http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/rc_pc_chrstuni_doc_31101999_cath-luth-joint-declaration_en.html
- ¹⁴ Cf. Pontifical Biblical Commission, *On Sacred Scripture and Christology* (1984) https://www.bc.edu/content/dam/files/research_sites/cjl/texts/cjrelations/resources/documents/catholic/pbc_christology.htm (downloaded 21.05.2017) and Congregation for the Doctrine of Faith, *Dominus Iesus. Ont the Unicity and Salvific Universality of Jesus Christ and the Church* (2000). http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_en.html (downloaded 21.05.2017) The fourth chapter of the Declaration the understanding of Protestant communities as “churches” or “ecclesial communities” triggered debates, but the other five chapters about the fullness and definitiveness of the person and revelation of Jesus Christ was not a target for criticism by Protestants.
- ¹⁵ MARKSCHIES, Chr. J., *Lutero cattolico*, in *Il Regno attualità e documenti* (15 marzo 2017), 175–185.
- ¹⁶ See also: Kránitz, M.: *Lundi Kőzös Állásfoglalás [Joint Statement in Lund]* in: *Teológia* (2016/ 3–4), pp 162–171. see the Catholic-Lutheran *Joint Statement*. <http://www.catholicnewsagency.com/news/in-joint-declaration-catholics-and-lutherans-emphasize-unity-14811/> (downloaded 21.05.2017) “On this auspicious occasion, we express our gratitude to our brothers and sisters representing the various Christian World Communions and Fellowships who are present and join us in prayer. As we recommit ourselves to move from conflict to communion, we do so as part of the one Body of Christ”.
- ¹⁷ *Pope Francis's Speech in Lund Cathedral* (31 October 2016) Cf. http://www.genevalutheran.ch/apps/joomla/index.php?option=com_content&view=article&id=549:lund-cathedral-speech-by-pope-francis&catid=48:active-blogs&Itemid=303 (downloaded 21.05.2017)
- ¹⁸ Pope Francis summed up the event to the participants of the Vatican Luther conference: “Gratitude to God and surprise, for not long ago a meeting like this would have been unthinkable. “ Catholics and Protestants participate in a joint conference on Luther organized by an institution of the Holy See: “Truly we are experiencing the result of the work of the Holy Spirit, who overcomes every obstacle and turns conflicts into occasions for growth in communion.” http://en.radiovaticana.va/news/2017/03/31/pope_%E2%80%98grateful_to_god%E2%80%99_for_vatican_conference_on_luther/1302482 (downloaded 21.05.2017)

Die Bedeutung der Reformation des 16. Jahrhunderts für die römisch-katholische Kirche des 21.

Es ist ein schönes Zeichen der Ökumenizität des Theologiai Szemle, dass in der Jubiläumsnummer für die Reformation auch der römisch-katholische Professor Mihály Kránitz zu Wort kommt. Zur Einleitung analysiert er die schmerzhaften Wunden der Kirchentrennung, dann stellt er fest, dass die ersten vierhundert Jahre nach der Reformation vom katholisch-protestantischen Konflikt und Opposition charakterisiert waren. Besonnene Forschungsarbeit, vertiefter theologischer Dialog oder interkonfessionelle

Zusammenarbeit waren für diese Jahrhunderte nicht bestimmend. Obwohl das Konzil von Trient im 16. Jahrhundert die Reformatoren namentlich nicht gebrandmarkt hatte, erstrebte er Antworten auf die Herausforderungen der theologischen Lehren der Reformation zu geben. In diesen Jahrhunderten waren Religion und Politik miteinander sehr verflochten, was aufgrund des Prinzips *cuius regio eius religio* die Spannungen und Differenzen unter den einzelnen Konfessionen noch verstärkte.

Mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil hat eine neue Epoche im Leben der römisch-katholischen Kirche begonnen, die auch auf die anderen Kirchen und Konfessionen ihre Wirkung hatte. Die frühere Starrheit aufgebend hat die Synode in ihren Dokumenten und Entscheidungen Dialog mit den anderen christlichen Kirchen und mit den Weltreligionen initiiert. Das Katholikentum hat in der protestantischen Reformation durch mehrere Jahrhunderte hindurch nur die Trennung, die Absonderung gesehen.

Die Notwendigkeit der Annäherung wurde zuerst von der protestantischen Seite aus erkannt. Die Einheitsbewegung, die von der protestantischen Seite ausgegangen ist, wurde vom Konzil der besonderen Gnade des Heiligen Geistes beigemessen. Gerade in der Zeit der Synode ist die katholische Kirche zu der Erkenntnis gekommen, dass Christus unteilbar ist. Sogar die Spaltung widerspricht dem Willen Christi. Die Trennung erregt Anstoss für die Welt und fügt der Verkündigung des Evangeliums Schaden zu.

In den vergangenen 50 Jahren brach eine vielversprechende Epoche für die christlichen Einheitsbestrebungen an. Die Sehnsucht nach der Einheit des Leibes Christi hat einen großen Aufschwung bekommen. Es wurde erkannt, dass diejenigen, die durch die gemeinsame Taufe miteinander verbunden sind, nicht nur in einer formellen, sondern in einer wahren Beziehung miteinander sein sollen. Die Wandlung wurde in Worten und Taten offenbar, Wandelbarkeit wurde Realität.

Die Mitarbeiter der Einheitsbestrebungen, die im Schiff der ökumenischen Bewegung den Hindernissen entgegenschauen, müssen mit Differenzen in Lehre und Organisation rechnen. Es wurde durch die katholische Theologie auch nachgewiesen, dass die heiligen Handlungen der christlichen Religion auch in den protestantischen Kirchen die Wirklichkeit des Gnadenlebens zustande bringen und das Tor des Heils öffnen. Im Interesse der Bewusstmachung der Zusammengehörigkeit und nach der Erkenntnis der „Zeichen der Zeit“ erkennt die römisch-katholische Kirche die Werte an, die den Kirchen der Reformation entspringen. Sie bewegen ihre Gläubigen zu einer Haltung, in der sowohl Demut als auch die Liebe für die anderen vorhanden sind. Der Dialog ist ein wesentliches Element der Annäherung, er ist ein gemeinsamer Lehrprozess, der sowohl Protestanten als auch Katholiken die Möglichkeit zur tieferen und bewussteren gegenseitigen Erkenntnis gibt, zur gegenseitigen Anerkennung der Werte verhilft, und schließlich zur gegenseitigen Annahme führt.

Die Katholiken bekennen, dass sie nicht aufhören, nach der Einheit der einzigen Herde Christi zu suchen. Sie möchten sich vergewissern, dass die Gründe, die sie von den getrennten Schwestern und Brüdern noch distanzieren nicht die Früchte eines imaginären theologischen Gedankens sind, sondern dem Willen Christi entspringen. Sie dienen der Einheit, der gemeinsamen Freiheit und der Fülle des Christentums. Es ist die gemeinsame Frucht der

Suche nach Einheit, dass die Mitglieder der einzelnen Konfessionen einander nicht mehr als Aussenseiter und Gegner betrachten, sondern die Schwester und den Bruder in Christus ineinander erkennen.

Der Dialog ist der Weg und die Weise in der Suche nach der Einheit. Der Dialog bedeutet auch Gewissensprüfung. In diesem Punkt gibt es einen gegenseitigen Zusammenhang zwischen Gebet und Dialog. Es ist notwendig, die Schulden gegen die Einheit, also gegeneinander anzuerkennen. Das Ziel ist, dass es keine Hindernisse auf dem Weg des Dialogs mehr gibt. Dazu sind das Bekenntnis des Glaubens und die Genauigkeit der Lehre notwendig. Zudem muss immer auf die geistlichen Kategorien und historischen Erfahrungen der anderen Seite Rücksicht genommen werden.

Die römisch-katholische Kirche legt – abgesehen vom Verständnis der Sakramente – den Akzent auf das Wort Gottes (sola Scriptura) und auf die Priorität des Glaubens und der Gnade. Das hervorragende Dokument dafür ist die *Gemeinsame Erklärung über die Rechtfertigungslehre*. In der heutigen Welt der historischen Jesusforschung und des religiösen Pluralismus wurde die Lehre über Christus als einziger Erlöser weiter verstärkt (solus Christus).

Als der fünfhundertste Wiederkehr des Geburtstages von Luther gefeiert worden war, würdigte Papst Johannes Paul II. den Reformator als „unseren Vater im Glauben“. Parallel damit hat eine vertiefte Lutherforschung begonnen. Papst Franziskus ist persönlich nach Lund gegangen, um dort an der Eröffnung des Gedenkjahres zum 500. Jahrestag der Reformation teilzunehmen. Der Papst hat über die Bedeutung der Reformation hervorgehoben: „Mit Dankbarkeit erkennen wir an, dass die Reformation die Heilige Schrift wieder stärker in den Mittelpunkt des kirchlichen Lebens gestellt hat.“

Am Ende seines Aufsatzes zitiert der Verfasser Papst Franziskus, nach dem wir, die heutigen Christen, die Aufgabe haben, uns von den Vorurteilen gegenüber denjenigen zu befreien, die ihren Glauben auf andere Weise, mit unterschiedlicher Akzentuierung und Sprache bekennen. So müssen wir „gegenseitig die von unseren Vorfahren begangene Schuld (...) vergeben und gemeinsam Gott um das Geschenk der Versöhnung und der Einheit bitten“.



Ortodoxia és Reformáció – az egység útjainak keresése

A reformáció 500 éves jubileuma elsősorban az evangélikus világ számára nagy esemény, amely alkalmat ad arra, hogy újra a reformátor Luther Márton szándékára tekintsünk, és a mai, az ökumenének elkötelezett, a modern világban élő kereszténység távlatából vizsgáljuk meg. Minden ünneplésnél érvényes azonban, hogy nem tekinthetünk el a későbbi egyháztörténeti fejlődés komolyságától, amely a nyugati kereszténység szakadásában és az úgynevezett felekezetiesedésben tetőzött.

Az Ortodox Egyház csak fokozatosan került kapcsolatba a reformációval, amikor is a II. Jeremiás ökumenikus pátriárka és a tübingeni teológusok közötti levelezésnek kijózanító eredménye lett. Egyes kísérleteket arra, hogy a reformáció gondolatvilágát mesterségesen bevigyék az ortodoxia világába (mint Kyrillosz Lukarisz pátriárkái a 17. század kezdetén) több zsinat visszautasította. A reformáció kérdésfeltevéseinek így nem volt mélyreható befolyásuk az ortodox ethoszra: inkább a kölcsönös idegenség volt a 20. századig az alaphang, ha eltekintünk azoktól a hatásoktól, amelyeket a kezdeti akadémiai ortodox teológia (mint Oroszországban) a protestáns teológiától megtapasztalt.

Az idő hozta szükség – az első világháború emberi katasztrófája – volt a döntő tényező, amely rámutatott erre a kölcsönös idegenségre és a hozzá kapcsolódó előítéletekre a keresztény szeretet ellenbizonyágaként. Az Egyetemes Patriarchátus 1920-as „Krisztus egyháza-ihoz mindenütt” kezdetű körlevele ortodox szempontból új korszak kezdetét jelentette, amelyre a találkozás és a párbeszéd a jellemző. Középpontjában már nem a másiknak (jelen esetben a reformációnak) a nyugaton belüli, az Ortodox Egyházat nem érintő problémára való visszavezetése áll, hanem a becsületes találkozás azokkal a keresztény identitásokkal, *ahogyan most vannak*, és a közös gyökerek tudatában.

Ortodox szempontból a 2017-es „reformációi emlékező” indíttatás arra, hogy mindenekelőtt az elmúlt majdnem száz évre tekintsünk vissza, amelyben az ortodoxia és a reformáció a párbeszédben való közeledés útjára lépett, először az „Élet és Munka” és a „Hit és Egyház-szervezet” mozgalmakban, majd az 1948-ban alapított Egyházak Világtanácsában. Ezt követte a hivatalos teológiai párbeszéd az Ortodox Egyház és a Lutheránus Világszövetség között, továbbá a különböző kétoldalú párbeszédek egyes ortodox egyházak és a Németországi Protestáns egyház (EKD) között. A gyakorlati és teológiai szintű párbeszédnek ez a szűk évszázada óriási mértékben járult hozzá ahhoz, hogy a reformáció ötszázadik évét ne idegenként, sőt akár ellenségként fogadjuk. Időközben közös történelemre tekintünk vissza, amelyben fáradtságos teológiai munkával küzdöttünk nehéz vitás kérdések tisztázásáért, amelyben újra felfedeztük a közöset, amelyben sok előítéletet leépítettünk. Lutherre és 1517-re tekintve tehát vonjuk be a párbeszéd tapasztatát és a közös ökumenikus út eredményeit.

Ezért annál sajnálatosabb, hogy az evangélikus-ortodox párbeszéd dokumentumai (mint például az Üdvösség, kegyelem, megigazulás és szinergia, 1998, Sigtuna, Svédország) alig ismertek. A teológiai párbeszéd folytatódik, az eddig megfogalmazott szövegek felbecsülhetetlen értékűek. Ez az érték azonban csak akkor nyer egyházi vonatkozást, ha a teológiai oktatásban is elfogadják ezek teológiai eredményeit.

A Luther személye és teológiája iránt újra fellángolt érdeklődés mellett ezért a 2017-es év legyen alkalom arra, hogy mérleget vonjunk az ökumenikus párbeszédben eddig elért eredményekről, és önkritikusan tekintsünk a megmaradó, sőt esetleg növekvő különbségekre. Miközben közeledést értünk el rendszeres teológiai kérdésekben, sajnos azt is láttuk az elmúlt évtizedekben, hogy az etika területén a keresztények nem mindig képesek ugyanazon a hangon megszólalni. A „profil-ökumené”, amely sok helyen évtizedek óta vezérmotívum, nem számíthat válasznak arra, hogy a lehető legtöbbet elértük a közeledésben. A párbeszéd nem öncél, hanem a keresztény egység helyreállítása a célja az egyetlen apostoli hit alapján, amelyet mint olyat a régi egyházban megélték, és az egyetemes zsinatokon megvédték. A megcélzott hitbeli egységet – amelyet nem szabad összetéveszteni a kulturális, spirituális vagy liturgikus hagyományok egyformaságával – még nem értük el. Minden nemzedéknek újra magáévá kell tennie, élettel megtöltenie és formálnia az ökumenikus közeledést. Nem valamely felekezeti identitás megvédésének kell a középpontban lennie, hanem az *egy* keresztény identitás közös felfedezésének Krisztus követésében. Nem megmerevedett álláspontokhoz való merev ragaszkodásnak, hanem az igazság őszinte keresésének –, amely igazság Krisztus személyében nyilatkoztatott ki számunkra, és ahogyan az egyház tanúsította –, kell minden párbeszéd hajtóerejének lennie. A párbeszéd nem csupán akadémiai vesszőparipa, amely egyszerűen érintetlenül hagyhatná a hit gyakorlását. Elmélet és gyakorlat, teológia és Krisztus-követés szabad és kell is, hogy egymást gazdagítsa, sőt, minden teológia csak konkrétan Krisztus követésében igazolódhat.

Ahogyan az első világháború után az Egyetemes Patriarchátus párbeszédre és együttműködésre szólító felhívása az emberiség lelki szükségének belátásából fakadt, a keresztények közötti párbeszédben most is arról van szó, hogy válaszokat fogalmazzunk meg az emberiség kihívásaira. Nem véletlen, hogy 2014 májusában, a Németországi Protestáns Egyház (EKD) meghívására Őszentsége, Bartolomeosz egyetemes pátriárka előadást tartott a berlini dómban, ahol az emberiség lelki válságát a súlyos ökológiai válság háttereként állította a figyelem középpontjába. Ezért hívott fel akkor, egy lelkileg magunkévá tett keresztény etika értelmében minden embert „önkritikára és önmaga megjobbítására”, hogy a

világ igazságtalanságaival és Istentől való elfordulásával Krisztus igazságának hiteles bizonyosságát állítsa szembe.

Az ökumenének ezt a lelki dimenzióját kell a 2017-es év alkalmával újra felfedeznünk. Ebből a dimenzióból származik a kölcsönös megbocsátás, a másik mélyebb

megértése, a türelem a további úthoz és az élő reménység az egység iránt. Ezek a legszebb ajándékok, amelyek a keresztyényeké lehetnek jubileumok és ünnepek alkalmával.

Arszeniosz metropolita

Orthodoxy and Reformation – Seeking Ways to Unity

The 500th anniversary of the Reformation is a great event primarily for the Lutheran world, giving opportunity to consider anew the intention of the Reformer, Martin Luther, and to examine it from the perspective of Christianity living in the modern world and committed to ecumenism. It is valid for all celebrations that one cannot disregard the seriousness of later church history development, which culminated in the division of Western Christianity and the so-called confessionalisation.

The Orthodox Church came only gradually into contact with the Reformation when the correspondence between Ecumenical Patriarch Jeremias II and the theologians of Tübingen resulted in a sobering result. Some attempts to take the world of thought of the Reformation artificially into the Orthodox world (e. g. that of Patriarch Kyrillos Lukaris at the beginning of the 17th century) were refused by several synods. So, posing the questions of the Reformation had no deep influence on Orthodox ethos: rather keeping distance mutually was the basic tenor until the 20th century if one disregards the effects that had been experienced by the initial academic Orthodox theology (like in Russia) from the part of Protestant theology.

The necessity of time – the human disaster of World War I – was the decisive factor that presented this mutual alienation and the prejudices connected to it as a counter-witness to Christian love. The widely distributed letter “Unto the Churches of Christ everywhere” of the Ecumenical Patriarchate, marked the beginning of a new era in Orthodoxy, characterised by encounter and dialogue. It is no longer centered in tracing the other (in this case, the churches of the Reformation) back to a Western problem unrelated to the Orthodox Church, but an honest encounter with Christian identities *as they are now*, and being conscious of the common roots.

From an Orthodox point of view, the “memorial year of the Reformation” in 2017 gives motivation to look back first and foremost on the last almost hundred years in which Orthodoxy and Reformation approached each other in dialogue – first in the movements “Life and Work” and “Faith and Order,” then in the World Council of Churches founded in 1948, later in official theological dialogue between the Orthodox Church and the Lutheran World Federation, and further in several bilateral dialogues between certain Orthodox churches and the Protestant Church in Germany (EKD). This limited century of dialogue on a practical and theological

level has made an enormous contribution towards the five hundredth year of the Reformation being received neither as a stranger nor as an enemy. Now, we look back on a common history during which we fought for the resolution of difficult, controversial questions with exhausting theological work, discovered the common points, and dissipated many prejudices. Looking back to Luther and 1517, we should involve the experience of dialogue and the results of the common ecumenical way. Therefore, it is even more regrettable that the documents of Lutheran-Orthodox dialogue (e. g. *Salvation: Grace, Justification and Synergy*, Sigtuna, Sweden, 1998) are hardly known. Theological dialogue is going on, texts formulated so far are invaluable. This value will be of ecclesiastical relevance if these theological results are also accepted in theological education.

Besides the interest that kindled anew for Luther’s person and theology, the year 2017 should be an occasion to assess the results reached so far in the ecumenical dialogue and to regard the remaining or even growing differences with self-criticism. While we have made progress in systematic theological questions, unfortunately we have seen in the past decades that Christians are not always able to speak up in one voice. “Profiled ecumenism” that has been a leitmotiv in many places cannot account for an answer that we have achieved as much as possible in approaching each other. Dialogue is not a purpose in itself but it is aimed at the restoration of Christian unity on the basis of the only apostolic faith that was experienced in the ancient church and defended at the ecumenical councils. We have not reached yet the intended unity – which should not be mistaken for the uniformity of cultural, spiritual, and liturgical traditions. Ecumenical approach should be embraced, filled with life and formed anew by all generations. It is not the defence of any confessional identity that should stand in the centre but the common discovery of the *one* Christian identity in following Christ. It is not the strict insistence on rigid standpoints that should or could give impetus to all dialogues but the sincere pursuit of the truth as it was revealed to us in the person of Christ and witnessed by the Church. Dialogue is not simply an academic pet subject, which could leave the practice of faith untouched. Theory and practice, theology and following Christ can and should enrich each other, moreover, all theologies can be proved true concretely in following Him.

As the call for dialogue and cooperation from the Ecumenical Patriarchate after World War I derived from the insight of the spiritual necessity of humankind, the dialogue among Christians should focus on trying to formulate answers to the great challenges of humankind. It is not by chance that in May 2014, at the invitation of the Protestant Church in Germany (EKD) His Holiness Ecumenical Patriarch Bartholomeos held a lecture in the cathedral of Berlin, in which he put at the centre of attention the spiritual crisis of humankind as the background of the aggravating ecological crisis. That is why he called all people to "self-criticism and self-reparation" in the

sense of a spiritually acquired Christian ethic in order to confront the injustices of the world and the estrangement from God with the authentic witness of Christ's justice.

It is this spiritual dimension of ecumenism that should be discovered on the occasion of the year 2017. It is this dimension from which mutual forgiveness, a deeper understanding of one another, patience for the long road, and living hope for unity originates. These are the most beautiful gifts which Christians can acquire on the occasion of jubilees and festivals.

Metropolitan Arsenios

Orthodoxie und Reformation – Wege zur Einheit suchen

Das 500-jährige Reformationsjubiläum ist in erster Linie für die lutherische Welt ein Großereignis, welches den Anlass gibt, neu auf die Anliegen des Reformators Martin Luther zu schauen und sie zugleich aus der heutigen Perspektive einer ökumenisch verpflichteten und in der Moderne lebenden Christenheit zu prüfen. Bei aller Feierlichkeit gilt es jedoch, den Ernst der späteren kirchengeschichtlichen Entwicklung nicht zu übersehen, die in der Spaltung der abendländischen Christenheit und der sogenannte Konfessionalisierung gipfelte.

Die Orthodoxe Kirche kam erst allmählich mit den Reformatoren in Kontakt, wobei der vielzitierte Briefwechsel zwischen dem Ökumenischen Patriarchen Jeremias II. und den Tübinger Theologen ein ernüchterndes Ergebnis hatte. Vereinzelte Versuche, reformatorisches Gedankengut künstlich in die orthodoxe Welt einzubringen (wie die des Patriarchen Kyrillos Loukaris Anfang im 17. Jh.) wurden durch mehrere Synoden zurückgewiesen. Die reformatorischen Fragestellungen hatten somit keinen tiefgreifenden Einfluss auf das orthodoxe Ethos: eine gegenseitige Fremdheit war bis ins 20. Jahrhundert hinein eher der Grundtenor, wenn wir von Einflüssen absehen, die die anfängliche akademische orthodoxe Theologie im 19. Jh. (etwa in Russland) von der protestantischen Theologie erfuhr.

Es war die Not der Zeit – die menschliche Katastrophe des Ersten Weltkriegs – der entscheidende Faktor, der diese gegenseitige Fremdheit und die damit verbundenen Vorurteile als Gegen-Zeugnis der christlichen Liebe zeigen ließ. Die Enzyklika des Ökumenischen Patriarchats im Jahre 1920 „An die Kirchen Christi von überall“ läutete aus orthodoxer Sicht eine neue Epoche ein, die von Begegnung und Dialog gekennzeichnet ist. Im Zentrum steht nicht mehr das historische Zurückführen des Anderen (in diesem Fall: der Reformation) auf ein innerwestliches, die Orthodoxe Kirche nicht tangierendes Problem, sondern die ehrliche Begegnung von christlichen

Identitäten *so wie sie jetzt sind* und im Bewusstsein der gemeinsamen Wurzel.

Aus orthodoxer Sicht ist das „Reformationsgedenkjahr“ 2017 ein Ansporn, vor allem auf diese letzten fast 100 Jahren zurückzuschauen, in der die Orthodoxie und die Reformation einen Weg der dialogischen Annäherung angefangen haben, zuerst in den Bewegungen „Life and Work“ and „Faith and Order“, dann im 1948 gegründeten Weltkirchenrat, später im offiziellen theologischen Dialog zwischen der Orthodoxen Kirche und dem Lutherischen Weltbund, aber auch in den unterschiedlichen bilateralen Dialogen zwischen einzelnen orthodoxen Kirchen und der EKD. Dieses knappe Jahrhundert des Dialogs auf praktischer und theologischer Ebene hat enorm dazu beigetragen, dass wir das 500jährige Reformationsjahr nicht als Fremde oder gar Feinde begehen. Wir blicken inzwischen auf eine gemeinsame Geschichte zurück, in der wir um die Klärung von schwierigen Streitfragen in mühsamer theologischer Arbeit gerungen haben, in der wir das Gemeinsame neuentdeckt haben, in der wir viele Vorurteile abgebaut haben.

Der heutige Blick auf Luther und das Jahr 1516 sollte also die dialogische Erfahrung und die Resultate des gemeinsamen ökumenischen Weges miteinbeziehen. Um desto bedauernswerter ist es, dass Dokumente des orthodox-lutherischen Dialogs (wie etwa die Erklärung „Erlösung: Göttliche Gnade, Rechtfertigung und Synergie“ aus dem Jahre 1998 (Sigtuna/Schweden) kaum noch bekannt sind. Der theologische Dialog dauert fort, die bisher ausformulierten Texte sind vom unschätzbaren Wert. Dieser Wert kann jedoch nur dann an kirchlicher Relevanz gewinnen, wenn diese theologischen Ergebnisse auch in der theologischen Ausbildung rezipiert werden.

Neben einem willkommenen neuentfachten Interesse an der Person und der Theologie Martin Luthers, sollte deshalb das Jahr 2017 ein Anlass sein, eine Bilanz auf das bisher Erreichte im ökumenischen Dialog zu ziehen und selbstkritisch auf die bleibenden oder sogar wachsenden

Differenzen zu schauen. Während in systematisch-theologischen Fragen Annäherungen erzielt worden sind, hat man leider in den letzten Dekaden auch gesehen, dass im Bereich der Ethik die Christen nicht immer mit einer Stimme sprechen können. Die „Ökumene der Profile“ die seit fast zwei Jahrzehnten ein Leitmotiv in vielen Kreisen ist, darf nicht als Antwort gelten, dass wir das Höchstmögliche an Annäherung erreicht haben. Der Dialog ist kein Selbstzweck, sondern hat als Ziel das Wiederherstellen der christlichen Einheit auf der Basis des einen, apostolischen Glaubens, der in der Alten Kirche als solcher gelebt und in den Ökumenischen Konzilien verteidigt wurde. Diese erstrebte Glaubenseinheit – die nicht mit einer Uniformität der kulturellen, spirituellen oder liturgischen Traditionen verwechselt werden darf – haben wir noch nicht erreicht. Die ökumenische Annäherung muss von jeder Generation neu assumiert, mit Leben gefüllt und gestaltet werden. Nicht das Verteidigen einer konfessionellen Identität sollte im Mittelpunkt stehen, sondern das gemeinsame Wiederentdecken der *einen* christlichen Identität in der Christusbefolgung. Nicht das blinde Beharren auf erstarrten Positionen, sondern ein aufrichtiges Suchen nach der Wahrheit, die uns in der Person Christi geoffenbart wurde und wie sie von der Kirche bezeugt wurde, muss die treibende Kraft hinter jedem Dialog sein. Der Dialog ist allerdings nicht ein akademisches Steckenpferd, das die Glaubenspraxis einfach unberührt lassen kann. Theorie und Praxis, Theologie und Christusbefolgung dürfen und sollen

sich gegenseitig fruchtbar machen, mehr noch, erst in der konkreten Nachfolge Christi bewährt sich jede Theologie.

So wie nach dem Ersten Weltkrieg der Aufruf des Ökumenischen Patriarchats zum Dialog und Zusammenarbeit aus der Einsicht der geistigen Not der Menschheit erwuchs, so auch jetzt gilt es der Dialog zwischen den Christen als Antwort auf die Herausforderungen der Menschheit zu gestalten. Es ist nicht zufällig, dass im Mai 2014, auf Einladung der Evangelischen Kirche in Deutschland, Seine Allheiligkeit, der Ökumenische Patriarch Bartholomäus, einen Vortrag im Berliner Dom hielt, die die geistige Krise der Menschheit als Hintergrund für die gravierende ökologische Krise in den Mittelpunkt stellte. Deshalb rief er damals, im Sinne einer spirituell assumierten christlichen Ethik alle Menschen zur „Selbstkritik und Selbstverbesserung“ auf, damit der Ungerechtigkeiten und der Gottvergessenheit der Welt ein authentisches Zeugnis der Wahrheit Christi vor Augen gehalten wird.

Diese geistige Dimension der Ökumene gilt es auch anlässlich des Jahres 2017 wiederzuentdecken. Aus einer solchen Dimension wachsen gegenseitige Vergebung, ein tieferes Verständnis des Anderen, Geduld für den weiteren Weg und eine lebendige Hoffnung auf die Einheit. Das sind die schönsten Geschenke die sich Christen bei Jubiläen und Feiern machen können.

Metropolit Arsenios



Wittenbergi egyetem – Fotó: commons.wikimedia.org

Száz éve így emlékeztek eleink a 16. századi reformációra

„És lesznek e kövek emlékezetre,
az Izrael fiainak mindörökké”
(Józsué 4,7).¹

1. Reformációs jubileumok

A reformáció négyszázadik évfordulója éppen az I. világháború idejére, az 1917-es esztendőre esett. A világ harmadik éve már a véres *világégés poklában* élt. A magyar történelemből tudjuk, hogy számunkra a következő év az összeomlást, a történelmi magyar állam széthullását hozza. Ilyen *baljós időben* emlékeztek a protestánsok, köztük a magyarországiak is mozgalmas, nehéz, de egyben dicső történelmük négyszáz évére.

Az évszázados jubileum ünneplése tkp. százados ünnep (*saeculum*) római hagyományából eredt.² A protestantizmus kezdetének, Luther Márton 1517-es wittenbergi fellépésének emlékére száz évenként jubileumi emlékeztetéseket tartottak.³ A protestánsok magyarországi emlékeztetése mozgalmas történelmük függvényében történt. Az első évfordulót, 1617-ben még méltó körülmények között lehetett ünnepelni, de a második, 1717-ben már az ellenreformáció árnyékában történhetett meg.⁴ A következő, 1817-es ünnep már az 1781-es türelmi rendeletnek köszönhetően az újraéledt és fejlődésnek indult protestánsok ünnepe lehetett.⁵

2. Az evangélikus egyház helyzete a századforduló után

A 2010-re kétszázezer főre csökkent Magyarországi Evangélikus Egyház a 20. század elején még egymillió lélekszámú volt (ehhez járult még az evangélikusságot képviselve az erdélyi szász egyház kétszázezer fővel).⁶ Bár a statisztikák a protestánsok számának fokozatos csökkenését jelezték, ez még mindig jelentős nagyságot és erőt jelentett.⁷ Az egyházkerületek kiterjedésére megemlíthető, hogy az 1918 előtti Bányakerület Túrócszentmártontól Újvidékig terjedt (ma négy ország osztozik területén).

A századforduló utáni evangélikus egyház jelentős templom-, *iskolaépületekkel* gazdagodott. Budapesten ekkor épült fel a fasori templom és gimnázium, 1908-ban az egyetemes egyház székház céljára megvette az Üllői út 24-et, ahol Luther otthon néven kollégiumot hozott létre.⁸

Az evangélikus egyház többnyelvű egyház lévén, a *nemzetiségi kérdés* osztotta meg. Elsősorban a szlovák-

kérdés éleződött ki, amelynek következtében az 1891–1894-es zsinat a túlzónak ítélt szlovák követelések miatt átalakította az egyházkerületek határát: a „túlságosan szlovák” dunáninneni kerülettől egy egyházmegyét elcsatoltak, míg a megbízhatóbb bányaitól és a dunántúlitól egy-egy egyházmegyét hozzácsatoltak.⁹

Az első világháború előtt még szorosak voltak a *protestáns* egyházak kapcsolatai. A tiltástól a tűrésen át az egyenjogúságig nagy utat tettek meg a magyar protestánsok. Eredményeikre méltán lehetek büszkéek, hiszen a társadalomban, kultúrában, politikában fokozatosan elérték a hatalmas katolicizmussal szembeni egyenjogúságot. A protestánsokat egyenjogúsító 1848:20.tc-re hivatkozva próbálták a még meglevő anyagi és egyéb hátrányt leküzdeni. A két egyház közti hivatalos egyeztető szervezet a *protestáns közös bizottság* volt, amely évi ülésin a felekezeti sérelmeket tárgyalták és próbálták együttes erővel orvosolni.¹⁰

A protestáns összefogás falán azonban repedések is mutatkoztak: 1912–1915-ben azonban már felvetődött az evangélikus és református egyház közötti *nagygeresdi egyezés* felmondásának a kérdése.¹¹ Az evangélikusok attól tartottak, hogy a közös református-evangélikus gyülekezetekben az evangélikusok fokozatosan felszívódnak a többségi reformátusságba. úgy magyarázta, hogy attól tartottak, az együttműködés és a közös gyülekezetek által.¹²

3. A nagy háború árnyéka

A protestantizmus által már nagyon várt négyszázados örömmünneplést azonban az 1914-ben kitört világháború alapvetően beárnyékolta.¹³ A világégés hosszú évekre elhúzódó kilátástalansága, az egyre több sebet okozó vérzivatar, az értelmetlenné váló öldöklés meghatározta az 1917-es év mindennapjait. Érezték, hogy az idő nem alkalmas igazi ünneplésre, rossz és gonosz átok ült ekkor Európa népeire.

A Bethánia Szövetség 1917-es jubileumi kötetének előszavában Takaró Géza ezt mondta: „Negyedik éve ég a mi magyar földünk drága csipkebokra. És még sem emésztetett meg.”¹⁴ Szilassy Aladár dr. 1917. okt. 31. ünnepi beszédében így fogalmazott: „Soha a mostaninál nagyobb, véresebb háború nem folyt és ebben előljár

a legcivilizáltabb földrész, jóformán csupa keresztyén népeivel! Az aggódók és gúnyolódók már a keresztyén vallás csődjéről beszélnek, holott nem az a baj, hogy a keresztyén vallás nem alkalmas az emberiségnek üdvös irányban való vezetésére, de az, hogy az emberek nem követik rendelkezéseit, hitük gyenge.”¹⁵ A háborús fájdalom költője az evangélikus lelkészfi, Gyóni Géza lett (1884-ben Gyónon született), aki maga is 1917-ben orosz hadifogságban, a távoli Krasnojarszkban hunyt el.

A hosszan elhúzódó háború az egyház életére és mindennapjaira is rányomta bélyegét. Az 1917-es jubileumi év egyetemes (országos) egyházi iratai jelentős részben erről szólnak. Egy dunántúli gyülekezetben az evang. tanítót próbálják a katonai szolgálat alól mentesíteni, hiszen ő foglalkozik a már bevonult katolikus tanító diákjaival is. Gömörben egy lelkész tábori szolgálatot végző kollégáját helyettesíti. A háborús sebesültekről az Országos Hadsegélyező Bizottság hadigondozói hivatalával leveleznek.¹⁶

4. Az ünnepi készülődés és az 1517-es jubiláris ünnepségek

Reménykedő lélekkel várták az evangélikusok az évszázados jubileumot, amelynek megünneplésére már 1914 előtt megérkeztek az egyes egyházkerületekből, első javaslatok.¹⁷ A dunántúli kerület már 1911-ben javaslatot terjesztett be a „negyedszázados évforduló” megünneplésére. Az utolsó békeévekben egymás után születtek a hasonló felterjesztések, hiszen érezve az évforduló jelentőségét, valami nagyot akartak alkotni.

1912-ben az egyetemes (országos) közgyűlés „jubiláris alap” létrehozását határozza el. A bányakerület jelentéséből is értesülünk, hogy az ünnepi alkalomra gyűjtést indítanak. A gyűjtés, a „jubileumi alkotás” céljaként egyházmegyék, lelkészek többféle célt vetnek fel: a gyakorlati lelkészképzés elősegítését. 1913-ban, az utolsó békeév egyetemes közgyűlésén a méltó ünnepelés érdekében bizottság állítását javasolják, kerületenként 3–3 fő részvételével.

A jubileumi készülődés a háború kitörése ellenére is napirenden maradt.¹⁸ A magyarországi protestánsok ilyen körülmények között is próbálták méltóan és emlékezetesen megülni az ünnepet, amely alkalmas volt a megtett nehéz útra való emlékezésre, a visszatekintésre és egyben féltő szívvel a jövőbe való tekintésre.

Jelentős készülődés jellemezte 1917-es évet: gyülekezetek, egyházi szervezetek, intézmények, iskolák, evangélikus ifjúsági egyesületek külön-külön is megszervezték a maguk reformációs ünnepét, ami aztán az okt. 31-i országos közös evangélikus-református emlékezésébe torkollott. Az egyetemes főjegyzői irattárban megtaláljuk a különféle evangélikus újságokban közzétett felhívást, amely *utazási kedvezményt* ígér az ünnepségen résztvevőknek.¹⁹ Nagy volt az érdeklődés, szerte az országból érkeztek a kedvezményes vasúti igazolvány

igénylések, lelkészek, világiak jöttek, sokan feleségüket is magukkal hozták.²⁰

A jubileum alkalmából a Deák tér központú Pesti magyar egyház „Ünnepi nyilatkozat”-ot tett közzé (az írat egy oldalas, a szerző a R.S. monogram alapján Raffay Sándor lelkész (akit két év múlva, 1918 őszén választanak meg bányakerületi püspöknek): „A pesti evangélikus magyar egyház közönsége ünnepi érzéssel köszönti a reformáció négy százados jubileumát és a reformátoroktól tanult igaz evangéliomi hittel, az őseiktől örökölt buzgó egyházhűséggel áll meg a reformáció életének négy százados fordulójánál.”²¹

A balassagyarmati ifjúsági egyesület lelkes ünnepélyt tartott és 100 koronát gyűjtöttek össze jótékony célra, a szeretetháznak.²² A fasori ifjúság 1915–1916-ban gyűjtött a reformáció 400 éves emlékalapja javára. A tantestületi értekezlet jegyzőkönyve 1917. okt. 4-i bejegyzésében tesz említést a 400 éves ünnepi műsorról.²³

Az evangélikus egyházkerületek okt. 31-ét megelőzően, ünnepélyes kerületi gyűlések keretében szervezték meg a maguk ünnepségét. A dunáninneni és a dunántúli kerület jelentős reformációs központokat választottak helyszínül: a dunáninneniek Pozsonyban aug. 23-án, a dunántúliak Sopronban, szept. 25–27-én ünnepeltek. Az ünnepélyes alkalom megörökítése miatt mindkét egyházkerület nyomtatott füzetben adta ki a legfontosabb elhangzottakat.²⁴

Az 1917. okt. 31-i közös evangélikus-református ünnepséget Budapest székesfőváros közgyűlési termében tartották.²⁵ Ez az év a történeti Magyarország utolsó előtti éve, ebben a keretben utoljára látjuk együtt a Kárpát-medence evangélikusait és reformátusait.

Kapi Béla dunántúli evangélikus püspököt kérték föl szónokának, aki emlékiratában így emlékezik meg az évfordulóról.²⁶ A dunántúli kerület előkészületeihez nemcsak az ünnep megtartását rendelte el, hanem a lelkészek részére útmutatót, segítséget is adott a készüléshez (ez már a korszerűbb, praktikusabb egyházvezetési hozzáállást jelezte).

Okt. 31-i ünnepi beszédén heteken át dolgozott, címe: „Mit adott a reformáció az emberiségnek?” volt. Tk. ezt mondta: „A reformáció négy százados jubileumán örökévaló történelmi erős sugárzását érezzük. Az ünnep tükrében meglátjuk önmagunkat, protestáns egyházunk múltját, jövődjét, s megérezzük a történelmi eszme milliók szívét összedobbanító hatalmas erejét. Nagy idők emléke újul meg lelkünkben. Hősökkel népesül be az évszázados mezőség s messze idők ködéből komoly talárjukban elénk lép a reformátorok egyszerű alakja.”

A nagyhatású beszédjelentős elismerést és tapsot kapott. A beszédet követően az agg Ferencz József unitárius püspök Kapi Bélát átölelte ezekkel a szavakkal: Az ország legöregebb püspöke testvéri csókkal köszönti a legfiatalabb, és úgy látszik, a protestantizmus legkiválóbb püspökét. Kapi Béla megemlékezéséről, tartalmi értékéről, hatásáról Ravasz László dunamelléki református püspök is elismerően nyilatkozott: monumentális beszédnek nevezve.

Az evangélikus és református egyház részéről 1917-ben a külföldi testvérek felé együttes üzenetet fogalmaztak meg „*üdvözlő irat*” címmel. A címzettek a hadviselésben baráti ill. közeli semleges országok protestáns egyházai voltak: Ausztria, Németország, Svájc, Hollandia. Az akkori kor patetikus, ünnepélyes stílusában a testvéri együttérzésre, a dicső múlt szent emlékeire hivatkoztak.²⁷

5. Egyháztörténeti összefoglalások, jubileumi kiadványok

A 400.évforduló emlékét talán az ekkor elkészült számos, ma is használatos egyháztörténeti munka őrizte meg leginkább. E művek az elődök példáit idézve az ősök tiszteletére tanítottak, evvel is segítve az evangélikus és gyülekezeti, iskolai összetartozás-érzést.

A korszak egyháztörténetészei közül kiemelkedett Payr Sándor soproni teológiai tanár, aki a dunántúli evangélikusság múltjának legapróbb részleteit is összegyűjtötte.²⁸ Hangyaszorgalommal dolgozta fel, adta ki, értékelte az egyes gyülekezetek adatait, forrásait felidézve neves egyháztörténeti személyek, események emlékét.²⁹

A 1917-es jubileum alkalmából jelent meg a dunántúli evangélikusság fő bástyájának számító soproni gyülekeztörténete. A dunántúli kerület ünnepi gyűlése alkalmából a soproni *Engelberg-ház udvarán* Payr Sándor tartott emlékbeszédet. A gyászévtizedben elvett templomok idején e ház udvarán, szabad ég alatt gyülekeztek a soproni evangélikusok, hogy hallgassák az ígét a ma is látható, a loggián kiképzett szószékből. Payr Sándor e szavakkal emlékezett: „Ez ősi ház pitvaraiból szózat hallatszik felém: Oldd le sarudat lábadról, mert *a hely, amelyen állasz, szent hely.*”³⁰

A jubileum alkalmával azonban számos más gyülekezet története is megjelent, pl. a lőcsei, a legéndi.³¹ Okolicsányi József ekkor írta meg a nógrádi evangélikus egyházmegye történetét, amely hosszú ideig gépelt kéziratban maradt, nemrég jelent meg nyomtatásban.³² Ekkor jelent meg az evangélikus iskolák történetének összefoglalása is, *Szelényi Ödön*, cipszer, késmárki származású, pozsonyi teológia tanártól.³³ Elsősorban a történelmi Magyarország neves közép- és főiskolai rangú evangélikus iskoláinak történetét dolgozta fel.³⁴

A jubileum alkalmával több ünnepi kötet is megjelent: A Bethánia egyesület Budapesten adta ki az „*1517–1917. Emlékkönyv a reformáció négy százados évfordulójára*” c. kötetet, Takaró Géza, szerkesztésében. A 142 oldalas munka prózai szövegeket tartalmazott, a reformáció történeti, egyházi témáiról. A Luther-Társaság jubiláris kiadásaként jelent meg „*Reformáció*” címmel Budapesten Majba Vilmos budapesti lelkész, a Luther-Társaság főtítkára szerkesztésében egy 61 oldalas versválogatás. Alcíme szerint célja: „Költemények gyűjteménye a reformáció 400 éves jubiláris egyházi és iskolai ünnepélyei számára”, Az ismert pap és más költők vallási,

reformációs témájú versei jól tükrözik az akkori kor stílusát, gondolkodását. A szerzők közül ismertebb Sántha Károly sárszentlőrinci papköltő, Csengey Gusztáv eperjesi tanár, Kovács Sándor, Szabolcska Mihály, Vargha Gyuláné.

A Luther-Társaság jubiláris kiadásaként, hat kötetben jelent meg egy reprezentatív válogatás *Luther műveiből* (hosszú ideig a legismertebb magyar nyelvű Luther-kiadás). Szerkesztője Masznyik Endre, a pozsonyi evangélikus teológia tanára volt. A jubileum alkalmából német- és magyarországi könyvkiadók is állítottak össze könyveket ajánló katalógusokat. A Scholtz testvérek könyvkereskedése „*Milyen könyvekből készülünk a reformáció 400 éves jubileumára?*” bocsátott közre könyv-ajánlót protestáns lelkészek számára (49 l.).³⁵

6. Kihívások és a jövő útjai

Az első világháború második felében-végén az evangélikus egyház vezetőségében generációváltás történt. Érződött, hogy próbás idők jönnek az egyházra, országra egyaránt, az új kor új embereket kívánt. Báró Prónay Dezső evangélikus egyetemes felügyelő a régi szabadelvű generáció tagja, aki sokat tett az egyházért, előrehaladott korára hivatkozva 1917. nov. 7-én az egyetemes közgyűlésen mondott le. Búcsúbeszédében figyelmeztetett a kort jellemző anyagias gondolkodás veszélyeire, arra, hogy a társadalom alapjait képező tulajdon, család, haza és vallás veszélybe került. „Nem érzik, hogy immár remeg a föld lábaink alatt?” – tette fel a végén a látnoki kérdést.³⁶ Gyurácz Ferenc dunántúli püspököt váltotta 1916-ban Kapi Béla. Scholz Gusztáv bányakerületi püspököt 1918 őszén pedig, mint a történelmi Magyarország utolsó beiktatott evangélikus püspöke, Raffay Sándor.

A századfordulóra felgyorsuló anyagi-technikai fejlődés soha nem látott távlatokat nyitott, Magyarország népeinek is. Azonban a fejlődés egyben kihívásokat, veszélyeket is tartogatott, amelyre az egyházak képviselői rámutattak. Gróf Tisza István miniszterelnök, a református egyház 400 éves jubileumi ünnepi gyűlésén a fejlődés kísértéseit hozta szóba: „Az én meggyőződéseim, tisztelt díszközgyűlés, hogy mindazzal *a sok kísértéssel szemben, amit kulturális téren is jelent a modern élet a keresztyén emberre nézve*, csak az az egyéni hit állja ki a tűzpróbát, amit nem gépiesen sajátítottunk el, hanem az igazság becsületes keresése által magunk szereztük meg.”³⁷

Az anyagiasság veszélyeire figyelmeztet a Bethánia egyesület 1917-es emlékkönyvében Takaró Géza is: „Nemzetünk ereje megfogyott. Az irtózatossá válnak mellett szellemi és erkölcsi erőink is megcsappantak. Teljes gőzzel demokratizálunk, de amellyel demoralizálódunk. *Új bibliánk van – saját bölcsességünk.* Új búcsújáróhelyeink vannak, amelyekkel fölváltottuk Jeruzsálemet, Lorettót, Lourdes-t – *a börze, a bank, az üzlet.* Keresd a keresztyéneket Magyarországon és – *uzsorásokat találsz. Új papánk a Mammon.*”³⁸

Az egyházi költészetben is feltűnik ez a motívum, az aggodalom az egyházi formák kiüresedése, a hit meggyengülése miatt. Az 1917-es jubileumi versgyűjteményben ezeket olvassuk: *Csengey Gusztáv: Nehéz időkben* c. versében: „Mit ér a forma? Holt edény, belőle / Kiaszott már a régi tartalom.” „Miként a szű, megőrli észrevétlen / A nagy művet, mit ősd alkotott, / S ha rád süvölt a nagy idők viharja, / Fejedre roskad ócska templomod.” *Vargha Gyuláné: Múlt, jelen, jövő* c. versében: „Hol van a hit, a béke, tiszta élet, / Hol van a gyümölcs, mit bízva vártatok? Mit létre hitt a szétfuvalló lélek, / Megölték a bűnös századok.”³⁹

Az elvilágiasodás szekularizáció kihívásaira válaszul a kor protestáns egyházaiban fokozatosan előtérbe került a *belmisszói* munka élénkítése. Az *ébredés* áramlatai a racionális teológiára következő ellenhatásként érkezett. A modern kor kihívásaira érkezett válaszként új egyházi munkaterületek jöttek létre, vagy erősödtek meg. A protestáns hívek szervezésére új, ún. egyháztársadalmi egyesületek jöttek létre. *Újegyházi folyóiratokat* indítottak, az 1920-as évektől elindult a rádiómisszió is.

A protestáns sajtó feladatát dr.Szilassy Aladár 1917. okt.31. ünnepi beszédében ebben látta: „A sajtónak ma is legfontosabb feladata az, amivel a reformáció kezdetén megindult, hogy a népeknek a *saját anyanyelvükre* lefordított Szentírást juttassa a kezébe. De ezenfelül erejének nem kis részét arra kell fordítania, hogy *ellensúlyozza az erkölcstelen és destruktív irányzatú irodalom romboló hatását jó olvasmányok által*; röviden a protestáns sajtó álljon teljesen Isten országának szolgálatában.”⁴⁰

Czenthe Miklós

IRODALMI RÖVIDÍTÉSEK:

Emlékkönyv 1918 = *Emlékkönyv a magyarországi református és a magyarországi ágostai hitv. evangélikus keresztyén egyházak által a reformáció négy százados évfordulója alkalmából Budapesten, 1917.évi október hó 31.napján tartott országos jubiláris emlékünnepről*. Budapest: Bethlen Gábor Rt. 1918, 60 l.

EOL = *Evangélikus Országos Levéltár*, Budapest

1517 emlékkönyv = *1517–1917 Emlékkönyv a reformáció négy százados évfordulójára*, szerk. Takaró Géza, kiadta a Bethánia Egyesület Budapesten, 142 l.

Reformáció 1917 = *Reformáció. Költemények gyűjteménye a reformáció 400 éves jubiláris egyházi és iskolai ünnepélyei számára*, szerk. Majba Vilmos budapesti lelkész, a Luther-Társaság főtítkára. Budapest: Luther-Társaság, 1917, 61 l.

A reformáció emlékfűzet 1918 = *A reformáció négy százados évfordulójának ünneplése a dunántúli ág.hitv.evangel. egyházkerület 1917. évi szeptember hó 25–27. napjain Sopronban tartott közgyűlése alkalmából. Emlékfűzet*, kiadta a Dunántúli ág.hitv.evangel. egyházkerület, Sopron 1918, 45 l.

JEGYZETEK

- 1 az eredeti, Károli-féle fordítás. A ma használatos fordítás így szól: „... erre emlékeztetik ezek a kövek Izráel fiait mindörökké”
- 2 Az Augustus császár ie.17-ben által megtartott évszázados ünnepéről Horatius is megemlékezett *Carmen Saeculare* c. költeményében
- 3 Az 1617, 1717, 1817, 1917-es százados ünnepségekhez ld.: *Evangélikus naptár a 2017.évre*, Budapest, Luther Kiadó, 83–98.

- 4 ennek azért utánanézni, pl. az AGE-ben. Valentiny János sziráki evang. lelkész, a bányakerület jegyzője munkájában a reformáció első két jubileumára emlékezett (*Joannis Valentiny: De primo et secundo jubileo reformationis seculari in Hungaria ...*, Pest 1821, 94 l.)
- 5 A pesti egyház 1817-es megemlékezésére ld. *Oltalom a zivatarban. Gyűlleket a világvárossá fejlődő Budapesten*, szerk. Zászkaliczky Péter, kiadja a Pesti Evangélikus Egyház Deák téri Egyházközség, 2011, 26
- 6 1903: a Magyarországi Evangélikus Egyház létszáma: 1.085.603, az erdélyi szász egyházé: 216.225 (*A Magyarországi Ág.Hitv. Evang.Keresztyén Egyház névtára az 1903.évben*, szerk. Poszsvék Sándor, Sopron 1903, IV.l.)
- 7 Czenthe Miklós: *Evangélikusok a számoktükrében*, in: Credo. Evangélikus Műhely, 2002/3–4.
- 8 Czenthe Miklós–Zomboryné Bazsó Rozália: *Százéves az Üllői úti országos székház*, in: Evangélikus Élet, 2006/52. sz.
- 9 Guóth Emil: Az evangélikus egyházkerületek 1894. évi területi átrendezése, in: Protestáns Szemle, 1999/jan.–márc.
- 10 1912: EOL AGE IV.c.7; 103;
- 11 1912: EOL AGE IV.c.7; 53. dunáninneni ker. felterjesztése; 1913: AGE IV.d.1; 14.; 1913: AGE IV.d.1; 107.26; 1914–1915: AGE IV.d.2.; 26: a ref. konvent válasza. Ld. Horváth Zoltán: *A nagygeresdi egyezség*, Miskolc, 1940.
- 12 Raffay Sándor kiadatlan önéletrajzi feljegyzései, gépelt kézirat, „Feljegyzések”, 23–24.l. (EOL, Raffay S.-hagy.)
- 13 A habóru és az egyház viszonyára ld.: Tóth Károly István: *A magyarországi evangélikus egyház és az I. világháború. Kísérlet egy kortárs virtuális hivatalos egyházi vélemény körvonalazására*, Diplomamunka az Evangélikus Hittudományi Egyetem, egyháztörténet, 2007, gépelt kézirat.
- 14 1517 Emlékkönyv, 3.
- 15 Emlékkönyv 1918, 52.
- 16 EOL, Egyet.ikt., 17.d. tartalmazza az 1917-es iratokat.
- 17 EOL AGE IV.c.7; 58, 59. bányakerületi jelentés a gyűjtésről.
- 18 1914–1915: EOL AGE IV.d.2; 65. Evvel az évvel véget ér az AGE-iratok sora. A következő évek adatait az egyetemes közgyűlés jegyzőkönyveiben ill. az egyetemes világi főjegyző iktatott iratai között lehet keresni. meg). /tényleg megnézni a közgy-eket!/.
Evangélikus Órálló, Evangélikus Lap.
- 20 EOL, Egyet.ikt., 17.d.
- 21 EOL szakkönyvtár, 1917-es jubileumi iratok.
- 22 EOL, Egyet.ikt., 17.d., 481/1917.
- 23 EOL, Fasori gimn., ikt.iratok 24.cs.; 85.sz.csomó, hirdetőkönyvek, 4. 1917/18 tanév tört., Meghívó 1517–1917 évfordulós ünnepségre (A4-es nyomtatott lap); 121.kötet Tantestületi értekezletek jkv-e, 1917.okt.4., 4.pt.
- 24 Emléklapok a Dunáninneni Ágostai Hitv. Evangélikus Egyházkerület közgyűlése alkalmával Pozsonyban 1917-ik évi augusztus hó 23-án lefolyt reformációi-jubileumi ünnepéről, Pozsony: Wigand, 54 l.; A reformáció emlékfűzet 1918.
- 25 az ünnepségről fűzet jelent meg: Reformáció 1918.
- 26 Kapi Béla: *Lámpás az oltár számolyán, Kapi Béla feljegyzései életéről és szolgálatáról*, szerk. Mirák Katalin, Sopron: Berzsenyi Dániel Ev.Gimn., 2004, 207–208.
- 27 EOL Egyet.ikt. 1917, 17.d., 470/1917.
- 28 Payr Sándor emlékkönyv, 1861–1938, szerk. Polgárdi Sándor, Luther Kiadó, 2011, 117 l.
- 29 Payr Sándor fő műve: „A dunántúli evangélikus egyházkerület története, I.r., Sopron 1924”, máig meg nem haladott, alapvető munka.
- 30 A reformáció emlékfűzet 1918, 46 l.
- 31 A Lőcsei Evangélikus Egyházközség története. A reformatio négy száz éves fordulójának alkalmából kiadja az egyházközség, Lőcse: Reiss József, 1917, 191 l.; A legéndi ág.hitv.evangel. egyház története. A reformáció 400 éves jubileuma emlékére, 1517–1917, összeállította Bienik János ev.lelkész, kiadta dr.Csengey Gyula egyházfelügyelő saját költségén, Balassagyarmat 1917, 20 l.
- 32 Okolicsányi József: *A Nógrádi Ágostai Hitvallású Evangélikus Egyházmegye monográfiája*, METEM könyvek, 67, Budapest 2009, 319 l.
- 33 Szelényi Ödön: *A magyar ev. nevelés története a reformációról napjainkig különös tekintettel a középiskolákra*. Pozsony: Wigand, 1917.

- ³⁴ Vincze Tamás, Ugrai János: *Szelényi Ödön*, Tudós tanárok – tanár tudósok, Országos Pedagógia Könyvtár és Múzeum, Budapest, 2005, 141 l.
- ³⁵ Otto Harassowitz lipcei könyvkereskedő 1917-ben jelentetett meg könyvkatalógust: *In reformationis saecularia quarta 1517–1917*. címmel Luther és kora könyveit, nyomtatványait ajánlotta az érdeklődők figyelmébe (100 l.).

- ³⁶ Báró Prónay Dezső *emlékeiből*, kiadta Kéler Zoltán, Budapest 1923, 158–160.
- ³⁷ Millisits Máté: *Tisza István a magyar református közéletben*, 2012. ápr.30. Internet (2017.máj.14.): <http://reformatus.hu/mutat/6654/>
- ³⁸ 1517 emlékkönyv, 10.
- ³⁹ Reformáció 1917, 8, 27.
- ⁴⁰ Emlékkönyv 1918, 50.

How Our Fathers Commodore-ral the 16th Century Reformation 100 Years Ago

“and these stones shall be for a memorial unto the children of Israel for ever.”

(Joshua 4:7)¹

The shadow of the Great War

The 400th anniversary celebrations of the Reformation, which Protestants had been enthusiastically looking forward to, was strongly shadowed by the First World War breaking out in 1914.² The long, hopeless years of the cataclysm and bloodsheds, causing more and more casualties in senseless massacres, marked the days of 1917. There was a common feeling that the time would not really be appropriate for true celebrations. There was an ill and cruel spell upon the peoples of Europe.

In the preface of the 1917 jubilee edition of the Bethánia Society, Géza Takaró writes: *“The precious hip bush of our Hungarian homeland has been in flames for four years now. And yet it has not burnt up.”*³ Dr. Aladár Szilassy said in his festive address of October 31, 1917: *“The world has never seen a bigger and bloodier war than this present one, and the most civilized continent, with an overwhelming majority of Christian nations, is carrying the leading role in it! Worried and derisive voices are talking about the failure of the Christian religion, albeit the cause of the trouble is not that Christian religion is not appropriate to lead humanity in the direction of salvation. The trouble is that people do not follow its commands, and their faith is weak.”*⁴ The poet of wartime anguish was Géza Gyóni, a Lutheran pastor’s son (born in Gyón, Pest County, 1884), who also died during the war (1917) as a prisoner-of-war in Russia, Krasnoyarsk (Siberia).

The prolonged war left its mark on the life and daily activities of the church as well. A considerable amount of the general (national) church documents of the jubilee year of 1917 are related to this issue. In a Transdanubian congregation, the church leadership tries to exempt the Lutheran teacher from military service, because he is in charge of the Catholic pupils, too, as their teacher has already been drafted. In Gömör county (Northern Hungary) a pastor is substituting for a colleague who is serving as an army chaplain. As for battlefield casualties

there are letters exchanged with the National War Relief Committee’s disabled care office.⁵

Preparations and celebrations of the jubilee of 1517

Lutherans were looking forward to the four-hundred-year jubilee with a hopeful spirit, and the first suggestions from respective church dioceses to mark the event came prior to 1914.⁶ The Transdanubian Diocese presented a proposal as early as 1911 to mark the 400th anniversary. In the last peace year, similar proposals were submitted, as people felt the significance of the event and wanted to celebrate it accordingly.

In 1912, the general (national) assembly of the Lutheran Church decided to establish a “jubilee fund.” We learn also from the Mine Diocese report that they started to raise money for the occasion. There were various goals suggested by pastors for the donations of the “jubilee work”, one of them is the promotion of the practical training of pastors. At the general assembly of the last peace year, 1913, they suggested setting up a committee for the worthy marking of the event with three representatives from each diocese.

Jubilee preparations were still on the agenda despite the fact that the war broke out.⁷ Even under these circumstances, Hungarian Protestants wanted to mark the event in a worthy and memorable way, which offered an opportunity to remember the past difficult journey they had covered, to look back and look forward with a solicitous heart.

The year 1917 was characterized by substantial preparation. Congregations, church organizations, institutions, schools, and Lutheran youth associations had their respective Reformation celebrations, which were crowned by the joint Lutheran-Reformed national commemoration, held on October 31st. We can find in the General Recorder’s Archives a call, published in different Lutheran magazines, which offers a travel discount to the partakers of the celebrations.⁸ There was great interest

all around the country. Many requested this special tariff rail pass; clergymen and lay people came, many of them accompanied by their wives.⁹

On the occasion of the jubilee, the Pest Hungarian Lutheran church, with its central Deák tér [Deák Square, today District 5 of Budapest] congregation, released a “*Festive Declaration*” (a one-page document, with the initials of R.S. at the bottom, – it must stand for pastor Sándor Raffay, who was elected a Mine Diocese bishop two years later, in 1918): “*Pest Hungarian Lutherans welcome the jubilee of the Reformation with a festive spirit, and we stand respectfully at the 400th anniversary with a true faith in the gospel as learnt from the Reformers, with a devout adherence to the church inherited from our ancestors.*”¹⁰

The Balassagyarmat (Northern Hungary) youth association had an enthusiastic celebration, and collected 100 Hungarian crowns for a charity home.¹¹ The Fásor Grammar School pupils in Budapest raised money for the Reformation jubilee fund in the years 1915–16. In the teaching staff’s minutes of October 4th 1917, there is a reference to a festive program to commemorate the 400th anniversary.¹²

Lutheran church dioceses organized their local celebrations in the framework of respective assemblies prior to October 31st. The Cisdanubian and Transdanubian Dioceses chose important reformatory centres as venues for the events: Cisdanubians held their commemoration in Pozsony (today Bratislava, Slovakia) on August 23rd, and Transdanubians in Sopron on September 25th through 27th. To record the festive occasions, both church dioceses published the major talks in a printed booklet.¹³

*The Lutheran-Reformed joint commemoration of October 31st 1917 was held in the Assembly Hall of the capital city of Budapest.*¹⁴ *This is the last but one year of historical Hungary and we see the Lutherans and the Calvinists of the Carpathian Basin gathering together for the last time in this framework.*

Transdanubian Lutheran bishop Béla Kapi (1879–1957) was asked to read the *opening address*. He remembers the anniversary in his memorials as follows.¹⁵ He did not only order a commemoration to be held in the Transdanubian Diocese, but he also gave a *supportive guideline to the pastors for the preparations*, which shows a *more up-to-date*, more practical church leadership attitude.

He took weeks to prepare for his festive address of October 31st, the title of which was: *What has the Reformation given to mankind?* Among others, he said: “On the 400th jubilee of the Reformation we feel *its eternal, strong historical radiation*. In the mirror of the commemoration, we see ourselves, the past and the future of our Protestant church and we sense the enormous power of the historical idea, which makes the hearts of millions beat in one great togetherness. *The memory of great times is being renewed in our souls*. The hundreds-of-years-old field is populated with heroes and from the midst of times long ago we glimpse simple figures in their grave robes: the Reformers coming close.”

The highly impressive speech was received with great appreciation and applause. Following it, the aged

Unitarian bishop, József Ferencz (1835–1925) embraced Béla Kapi with the following words: “The oldest bishop of the country greets the youngest and, apparently, the most excellent bishop of Protestantism with a fraternal kiss.” *László Ravasz* (1882–1975) *Reformed bishop* of the Danube District spoke with acknowledgement about the inner value and the impact Béla Kapi’s commemoration had on the audience, calling it a monumental speech.

From the part of the Lutheran and the Reformed churches, a common message was worded for the brothers and sisters abroad bearing the title “*Greeting Deed*” (1917). The addressees were the Protestant churches of countries, which belonged to the friendly or the close neutral ones in the war: Austria, Germany, Switzerland, the Netherlands. In the elevated and solemn style of the time, they referred to the fraternal compassion and to the sacred memories of the glorious past.¹⁶

Jubilee publications

For the jubilee, several festive books saw the light of day: *Bethánia Society*, published in Budapest the volume entitled “*1517–1917. Memorial Book for the 400th Anniversary of the Reformation*” edited by Géza Takaró. The 142-page work contains prosaic texts on the historical and church-related themes of the Reformation. The *Luther Association’s* jubilee edition, a 61-page volume of poems bearing the title “*Reformation*”, edited by the secretary of the association, Vilmos Majba, pastor in Kőbánya, was also published in Budapest. The subtitle states the purpose: “A Selection of Poems for the School and Church Commemorations of the 400th Jubilee of the Reformation”. The religious, Reformation-related poems of renowned pastors and other poets truly reflect the contemporary style and thinking. Among the poets, the better-known names are: Károly Sántha pastor poet of Sárszentlőrinc, Gusztáv Csengey professor in Eperjes, Sándor Kovács, Mihály Szabolcska, Gyuláné Vargha.

Also edited by the Luther Association was a representative six-volume jubilee selection of *Luther’s works* (for a long time this was the most widely known Hungarian edition of Luther). Its editor was Endre Masznyik, professor of theology at the Pozsony (today Bratislava) university. For the jubilee, book publishers in Germany as well as in Hungary compiled catalogues recommending books. The bookseller shop of the Scholtz brothers published a list of recommended books for Protestant pastors with the title: “*What Books to Use for the Preparation of the 400th Jubilee of the Reformation?*”. (49 pp)¹⁷

Miklós Czenthe

SHORTENINGS OF LITERATURE

Memorial Book 1918 = Memorial Book of the National Christian Jubilee Commemoration of the 400th Anniversary of the Reformation Held in Budapest by the Reformed Church in Hungary and by the Augsburg Confession Lutheran Church in Hungary on 31 October 1917. Budapest, Bethlen Gábor Ltd. 1918, 60 pp.

LNA = Lutheran National Archives, Budapest.

1517 Memorial Book = 1517–1917. Memorial Book for the 400th anniversary of the Reformation, Ed. Géza Takaró, published by Bethánia Egyesület [Society] 141 pp.

A reformáció emlékfüzet 1918 [Reformation Memorial Booklet 1918] = Commemoration of the 400th Anniversary of the Reformation at the General Assembly of the Transdanubian Augsburg Confession Lutheran Church 25–27 September 1917, Sopron. Memorial Booklet, published by the Transdanubian Augsburg Confession Lutheran Church, Sopron, 1918, 45 pp.

NOTES

- ¹ As written in the King James Bible (translated 1604–11). According to the Good News Bible: „These stones will always remind the people of Israel of what happened here.“
- ² About the effects of the war on the church see Tóth, Károly István: A magyarországi evangélikus egyház és az I. világháború. Kísérlet egy kortárs virtuális hivatalos egyházi vélemény körvonalazására [The Lutheran Church in Hungary and the First World War. An Experiment to Outline a Contemporary Virtual Official Church Opinion] ThM degree dissertation, Church History. Lutheran Theological University, Budapest, 2007. typescript.
- ³ 1517 Memorial Book, 3 – Géza Takaró (1881–1974) Med. Doctor, Reformed pastor in Budapest-Kőbánya, after 1922 in New York.
- ⁴ Memorial Book 1918, 52 – Aladár Szilassy (1847–1924) lawyer, writer, one of the most important promoters of the inner mission in the Reformed Church.
- ⁵ Lutheran National Archives (henceforth LNA), Gen. Reg. 17.d. contains 1917 documents.
- ⁶ LNA, AGE [Archivum generalis ecclesiae] c.7; 58, 59. Mine Diocese report of the collection.
- ⁷ 1914–1915: LNA AGE IV.d2; 65. This year marks the end of AGE documents. Data of the following years are to be found in the minutes of the general assembly or in the registered documents of the general lay recorder.
- ⁸ Evangélikus Órálló [Lutheran Watchman], Lutheran magazine.
- ⁹ LNA Gen.Reg., 17.d.

- ¹⁰ LNA Specialised Library, Jubilee documents of 1917 – Sándor Raffay (1866–1947) professor of Systematic Theology and New Testament Exegesis in Pozsony, pastor of Budapest-Deák tér, 1918–1945 bishop of the Mine Diocese.
- ¹¹ LNA, Gen.Reg., 17.d., 481/1917.
- ¹² LNA, Fasori Gimnázium [Fasor Secondary Grammar School] reg. docs. bundle 24; bundle 85; announcement books, 4. hist. of the acad. year 1917–1918., invitation to the anniversary celebration of 1517–1917 (A4 printed sheet); 121.vol. Minutes of teachers' staff meetings, 4 Oct 1917, 4.
- ¹³ Emléklapok a Dunáninneni Ágostai Hitv. Evangélikus Egyházkerület közgyűlése alkalmával Pozsonyban 1917-ik évi augusztus hó 23-án lefolyt reformációi-jubileumi ünnepéről [Memorial Pages of the General Assembly of the Cisdanubian Augsburg Confession Lutheran Church Diocese in Pozsony on the Commemoration of the Reformation Jubilee on 23 August 1917], Pozsony: Wigand, 54.; A reformáció emlékfüzet [Reformation Memorial Booklet] 1918.
- ¹⁴ About the commemoration a booklet was published: Reformáció 1918 [Reformation 1918]
- ¹⁵ Kapi, Béla: Lámpás az oltár zsámolyán, Kapi Béla feljegyzései életéről és szolgálatáról [Lantern on the Stool of the Altar, Béla Kapi's Memorials on His Life and Service]. Ed.: Mirák, Katalin, Sopron: Berzsényi Dániel Lutheran Secondary Grammar School, 2004, 207–208.
- ¹⁶ LNA Gen.Reg. 1917, 17 d., 470/1917.
- ¹⁷ Otto Harassowitz bookseller (Leipzig) in his book catalogue of 1917: *In reformationis saecularia quarta 1517–1917* recommended books and prints by Luther and his contemporaries for those interested. – Vilmos Majba (1865–1952) pastor in Kőbánya (today district 10 of Budapest); Károly Sántha (1840–1928) Lutheran pastor in Sárszentlőrinc (Southwestern Hungary), poet, popular author of church hymns; Gusztáv Csengey (1842–1925) Lutheran professor in Eperjes (today Presov, Slovakia); Sándor Kovács (1869–1942) Lutheran professor of church history in Sopron, later bishop of Transdanubia; Mihály Szabolcska (1861–1930) Reformed pastor in Temesvár (today Timisoara, Romania) and popular poet; Gyuláné Vargha, maiden name Póla Szász (1863–1947) popular poet and translator of literary works; Endre Masznyik (1857–1927) professor of Systematic Theology in Pozsony (today Bratislava, Slovakia).

Vor hundert Jahren wurde der Reformation so gedacht

Während der Feier des fünfhundertsten Jahres der Reformation ist es lehrreich, die Ereignisse der Feier vor hundert Jahren zu beleben. Direktor des Evangelisch-Lutherischen Archivs, Miklós Czenthe stellt in seinem die Archivforschungen zusammenfassenden Aufsatz fest, dass, obwohl der sich hinausziehende Erste Weltkrieg das vierhundertjährige Gedenken überschattete, es nicht in Vergessenheit zurückdrängen konnte.

Fast nur die christlichen Völker des zivilisierten Europa standen gegeneinander in diesem Krieg. Dies zeigt den damaligen Schwächezustand des Christentums. Auch auf dem Leben und dem Alltag der Kirche drückte der Krieg seinen Stempel auf. Aber die Protestanten in Ungarn hatten unter ihren Möglichkeiten schon vor 1914 mit den Vorbereitungen auf das würdige Feiern im Jahre 1917 begonnen. Sie haben einen Jubiläumsfond gegründet und mehrere Ausschüsse geformt, um die Rückschau und die Vorschau schweren Herzens erinnerungsvoll zu gestalten.

Kirchliche Organisationen, Institutionen und Gemeinden hatten ihre Reformationsfeier gesondert

organisiert, die am 31. Oktober in eine groß angelegte lutherisch-reformierte Feier mündeten. Zu diesem Ereignis kamen Pfarrer und weltliche Vertreter aus dem ganzen Land nach Budapest. Die im Generalversammlungssaal der Hauptstadt gehaltene Feier hatte eine besondere Bedeutung dadurch, daß dieses Jahr das letzte volle Jahr des historischen Ungarns war. In dieser Konstellation sieht man die Lutheraner und Reformierten des Karpatenbeckens zum letzten Mal. Festredner war der lutherische Bischof Béla Kapi, der in seiner hochwirksamen Rede die Antwort auf die Frage suchte, was die Reformation der Menschheit gegeben hatte. Die Antwort zielt unter anderem darauf, dass wir im Spiegel des Festes uns selber, die Vergangenheit und die Zukunft unserer Kirchen erblicken, und die riesige Kraft der historischen Idee, die die Herzen von Millionen zusammengeschmiedet hatte, spüren können.

In dieser Zeit wurde auch in Sopron (Ödenburg) und in Pozsony (Preßburg, heute Bratislava) gefeiert, und gewiss noch in vielen Ortschaften des Landes, auf

Gemeinde-, Kirchenverwaltungs- und Institutionsebene. Eine Auswahl von Luthers Werken wurde veröffentlicht, zeitgenössische lutherische und reformierte Dichter kamen in einer Anthologie zu Wort, praktische Hinweise wurden zur Hilfe für die protestantischen Pfarrer herausgegeben, um die örtlichen Feierlichkeiten zu organisieren.

Die protestantischen Kirchen formulierten eine gemeinsame Erklärung, eine Botschaft an die

Schwesterkirchen im Ausland, mit Berufung auf die heiligen Erinnerungen der ehrenreichen Vergangenheit, unter dem Titel „Begrüßungsschreiben“. Die Lutheraner veröffentlichten eine festliche Erklärung, in der sie das vierhundertjährige Jubiläum der Reformation mit dem von den Reformatoren gelernten evangelischen Glauben und mit der von den Vorfahren geerbten Kirchentreu begrüßten.

A Reformáció 500 ünnepei

Heidelberg – Lund

A nagy évfordulós események bizonyára akkor kerülnek megrendezésre, amikor ez az ünnepi szám megjelenik, 2017. október második felében. Ezért a következőkben a lundi megnyitóra, annak nyilatkozatára és a megnyitót megelőző heidelbergi ökumenikus ünnepségbe adunk tartalmi bepillantást. Ez utóbbi az a nagyjelentőségű ökumenikus rendezvény, amelyre 2016. október 27-én került sor a heidelbergi Szent Péter – egyetemi – templomban és ahol Olav Fykse Tveit, az Egyházak Világtanácsa főtitkára volt az ünnepi szónok. A főtitkár előadását teljes terjedelemben közöljük, amelynek mind az angol, mind pedig a német szövegét az EVT kommunikációs osztályától szereztük be.

A lundi megnyitóról egyrészt a washingtoni bázisú NPR hírportál 2016. 10. 28. számát közöljük magyarul és angolul, valamint a berlini székhelyű Tagesschau 2016. 10. 31. számát csak németül, azt követően pedig magát a Lundi Nyilatkozatot három nyelven. (a főszerkesztő)

A Reformáció jubileuma – ökumenikus?

1. Kölcsönös elszámoltathatóság – a reformáció és az ökumenikus mozgalom közös mai programja

A reformáció megünneplésekor a kölcsönös elszámolási kötelezettségnek kell alapállásunknak lennie. Ha egy intézményt vagy ideológiát egyoldalúan, önelégülten vagy túlzott önbizalommal ünneplünk, az nem viszi előre a világot, vagyis túl azoknak az embereknek a siker és hatalom fölötti büszkeségén, akik azonosulnak vele. Az ilyen kerek évfordulók azonban igazán értékesek lehetnek, ha az elszámoltathatóság magatartásával állunk hozzájuk. Vagyis nyíltan és önkritikusan kérdezzük:

- Mit tanultunk?
- Mi volt fontos és lényeges ebben a bizonyos történetben?
- Hogyan vitték félre vagy hol éltek vissza vele? És végül
- Hogyan tudjuk átmenteni a javát, a lényegét közös jövőnkbe?

A leghatékonyabb és legmegfelelőbb megközelítés a keresztyének és az Egyház számára, ha múlthoz és jövőhöz úgy közelítünk, hogy bármi is történt, Istennek tartozunk számadással. Isten előtt állni annyi, mint

egyidejűleg számadással tartozni Isten egész teremtett világának és különösen is azoknak, akiket saját képére teremtett: az embereknek és az egységes emberiségnek. Hogy tanuljunk is belőle, a jubileum legjobb ünneplési módja az, ha kölcsönös elszámoltathatósággal tesszük ezt Isten világában mások felé, akiktől tanulunk, mind a kapott és megosztott ajándékok feletti örömből, mind pedig az építő kritikából.

A kölcsönös elszámoltathatóság az az alapállás, amely az ökumenikus mozgalmat, mint az egyházak közösségét életre hívta. Rámutattam erre a *The truth we owe each other. Mutual accountability in the ecumenical movement.* [Az igazság, mellyel egymásnak tartozunk. Kölcsönös elszámoltathatóság az ökumenikus mozgalomban.]¹ című könyvemben. Kölcsönös elszámoltathatóságot gyakorolunk, amikor egymásnak világos, nyílt, alázatos és konstruktív módon teszünk fel kérdést, illetve adunk választ arra vonatkozóan, hogy mint egyházak mit tettünk közös örökségünkkel, az evangéliummal és az Egyház Egy Hagyományával. A kölcsönös elszámoltathatóság része a párbeszéd arról, hogyan kezeljük a kialakult különbségeket és a megosztottságot, és hogyan sáfárolunk örökségünkkel. Azt is meg kell kérdeznünk, hogy miként vagyunk kölcsönösen elszámoltat-

hatók az értékekkel, ismeretekkel, amelyeket igenlünk, és amelyekben osztozunk, és hogy ezért miként vonjuk be egymást az előre vezető út felfedezésébe. Meg kell mutatnunk, hogy elszámoltathatók, megbízhatók és becsületesek vagyunk. Mindeközben kölcsönösen elszámoltathatók vagyunk azért, ahogyan az evangéliumban osztozunk, hogy azok, akiknek szól az örömhír, megkaphassák a szabadítás, átformálódás és remény ígétjét, melyet a Szentírás hoz az egyház és a világ minden generációjának és minden élethelyzetben.

A múlt vasárnapi evangéliumban a farizeusról és a vámszedőről olvastunk (Lukács 18,9–14). Ez világosan mutatja a különbséget: énközpontúság és gőg az egyik oldalon, és a teljes elszámoltathatóság azért, amik vagyunk: bűnösök Isten előtt. Ez azért van, hogy teljességgel és egyedül Isten kegyelmére hagyatkozzunk. Ez az evangéliumi szakasz mutatja a kapcsolatot Isten kegyelmi ajándéka, az elszámoltathatóság és a bűnbánat között.

Azt állítom, hogy az elszámoltathatóság sőt, a kölcsönös elszámoltathatóság tudata volt a fő mozgatórugó, amely Luther Mártont arra készítette, hogy vitát nyisson a bűnbánat igazi értelméről 1517. október 31-én. Nyitott hozzáállása a tudós kiváltsága volt, aki azt kutatta, hogyan lehetne az Egyház elszámoltatható a Szentírásnak és az evangéliumnak, hogy a hívő elszámoltathatósága helyes kifejezést nyerjen. Ez természetesen az Egyház és a hívek szolgálatát célozta, őt magát is beleértve. Erre az eseményre gondolva a nyitott párbeszédben felfedezhetjük a bűnbánat mint a valódi felszabadítás és átformálás értékét. Megfigyelhetjük, hogyan kell elkerülni, hogy az olyasvalamivé torzuljon, ami sem az Egyházat, sem a hívőt nem teszi igazán elszámoltathatóvá Isten és a felebarát előtt.

2. Az elszámoltathatóság szükségessége, reformáció az egyházban és a világban

A reformáció jövő évi, 500. évfordulójának közeledtével számos ökumenikus eszmecsere folyik a 16. századi egyházat megosztó eseményekkel és az azokat követő teológiai, politikai és kulturális szakadásokkal és konfliktusokkal kapcsolatban. Nézőpontunkból adódik a kérdés: mit tanulhatunk napjainkban a reformációnak nevezett eseményből, és mi a változás potenciálja a reformáció optikáján keresztül nézve.² A reformáció körül zajló legjobb ökumenikus párbeszéd „az emlékezet gyógyításának” megközelítését alkalmazza, amely fontos dimenziója volt az EVT-tagegyházak béketeremtő munkájának Észak-Írországon, Dél-Afrikában és sok más országban. Szeretnék gratulálni Reinhard Marx bíborosnak és dr. Heinrich Bedford-Strohm tartományi püspöknek a Németországi Római Katolikus Püspöki Konferencia és a Németországi Protestáns Egyház (EKD) közös kiadványához, amelyet nemrégiben bocsátottak közre *Erinnerungen heilen [Az emlékek gyógyítása]*³ címmel.

Mások interdiszciplináris kutatásban vesznek részt. Ilyen a *Radicalizing Reformation [Radikalizáló Reformáció]*, amely azt demonstrálja, hogy a reformáció

a világtörténelem olyan mélyreható változásokkal és átalakulásokkal teli szakaszában született, amely a modern világhoz vezetett, ahol a jelen és a jövő generációk élete komoly fenyegetésnek van kitéve. A projekt egyik kezdeményezője Ulrich Duchrow (Heidelberg).

Szeretnék még tovább lépni és az „ökumenikus” szó tartalmát az „élő kövekből épült házhoz” kapcsolni, amely a keresztyén egyházak közössége, valamint „Isten háznépének életéhez”, amely felöleli az egész teremtettséget. Arra a lendületre gondolva, amelyet a reformáció a maga korában adott az egyház és a társadalom átalakulásához, kérdezem: az egyházaknak és a társadalomnak milyen megújulásra van szüksége ma az életet és az emberiség túlélését fenyegető veszélyekre tekintettel? Ökumenikus tapasztalatom azt súgja, hogy nem áll rendelkezésünkre egyetlen válasz vagy valami előre gyártott megoldás. Egyikünk sem látja a teljes képet. Valójában égetően fontos lenne megértenünk, mi szükséges ahhoz, hogy sokszínű közösségként, a kölcsönös elszámoltathatóság alapján az igazság és békesség útján haladjunk, megértenünk, hogy keresztyén hitünk leglényege mivel tud megfelelni azoknak a fő kihívásoknak, amelyekkel vándorúton lévő embereként szembe kell néznünk.

Más szóval: Mit jelent, mi szükséges ahhoz, hogy együtt járjunk az úton

- Krisztust követve,
- Isten eljövendő országának jeleit keresve,
- felismerve a Szentlélek vezetését,

és mindezt kölcsönös elszámoltathatósággal tenni? Mit jelent ez egy multikulturális és többvallású környezetben, ahol egyének, csoportok, sőt népek erős önérdeke gátolja a szükséges változtatást, konfliktusokat és háborúkat szít az emberi közösségek és Föld-bolygónk vesztére?

Röviden: Mit jelent az igazságosság és béke zárandokútján haladni mai világunkban, eltérő kultúrájú, eltérő vallási közösségekhez tartozó jóakaratú emberekkel? Ezt kérdezem magamtól, mint az EVT főtákarától minden áldott nap a 2013-ban Puszanban (Koreai Köztársaság) tartott 10. nagygyűlésünk óta. Ekkor intéztünk felhívást az egyházakhoz és minden jóakaratú emberhez, hogy csatlakozzanak az igazságosság- és béke-zárandoklat életformáló akciójához.

E kérdések megkísérelt megválaszolása előtt hadd osszam meg néhány közelmúltbéli tapasztalatomat. „A reformáció jubileuma – ökumenikus?” című arra figyelmeztet, hogy nem zökkenőmentes a reformáció 500. évfordulójának ökumenikus ünneplése. Kurt Koch bíboros és mások is rámutattak, hogy a reformáció szakadáshoz vezetett a nyugati egyházban, és ennek folyamányaként konfliktusokhoz és háborúkhoz Európában. Ez a tény útját állja a jubileumi ünneplésnek.

Első alkalommal több mint tíz éve vettem részt a reformáció 500. évfordulójával kapcsolatos eseményen a Lutheránus Világszövetség ökumenikus bizottsága szervezésében. Nyomatékosan javasoltam, hogy a kiterjedt ökumenikus párbeszéd legyen az alapja a megemlékezésnek. Az a kettősség motivált, hogy egyrészt az 500 éves jubileumon mindent ünnepelhetünk, ami hálával tölt el, de kritikusan kell szemlélnünk a reformáció alatt és után

támadt szakadások negatív és drámai következményeit. Mindezeket az evangélium közös ünneplésébe foglalhatjuk. Vajon nem ez volt-e Luther és a többi reformátor kritikus kérdéseinek és legjobb kezdeményezéseinek is a középpontjában? És vajon nem ezt tartotta-e mindenki megfelelőnek és szükségesnek az egyházi valóság ismeretében a Luther idején zajló teológiai viták során?

Örülök annak, hogy az emlékvé jellegét és célját meghatározó előkészítő megbeszéléseket már teljes bizonyossággal magunk mögött tudhatjuk. Az egyházak együtt vesznek majd részt egy örömnünnepen („Christusfest”), ahol Krisztus evangéliuma lesz a középpontban. Figyelemre méltó, hogy protestánsok és katolikusok egyaránt felelősnek érzik magukat a reformációt követő konfliktusokért és háborúkért. Mindkét közös kiadvány, a *From Conflict to Communion* [A szembenállástól a közösségig] (LVSZ)⁴ és az *Erinnerungen heilen* (német egyházak) tükrözi, az egyházak hogyan fogadják és teszik magukévá az ökumenikus párbeszéd során a II. Vatikáni zsinat óta megtett lépéseket.

Ugyanez a szellem hatja át a Ferenc pápa és a Lutheránus Világszövetség képviselőinek október 31-ére Lundba tervezett közös megemlékezésének előkészületeit. Nagyon várom, hogy ott lehessenek az Egyházak Világtanácsa egész közösségének képviselőit. Ez kiemelkedő esemény, és nagy jelentőségű lesz az egész ökumenikus mozgalom számára. Az ünnepség részeként a Caritas Internationalis [Nemzetközi Karitászt] és a Lutheránus Világszolgálat szándéknyilatkozatot fog aláírni közösen végzendő munkájukról. Mindezek ígéretes jelei a kölcsönös elszámoltathatóság jegyében végzett ökumenikus együttműködés friss lendületének. Most már learatjuk a múltban folytatott párbeszéd egy-egy gyümölcsét.

Fontos az is, hogy a reformációt sem a múltban, sem a jelenben nem szemlélhetjük csak az egyház vagy csak a világ szemszögéből. A kölcsönös elszámoltathatóság köre igényli a vallási dimenzió belefoglalását, de nem szűkíthető arra. Az egyház falain túl élő embertársainkért is felelősek vagyunk, az élet minden területén. A társadalmi, gazdasági, politikai és kulturális témában végzett kutatásból fakadó felismerések mindkét szférában hozzájárulnak a reformáció teljesebb körű megértéséhez. A reformáció egy szélesebb történelmi folyamat része volt, amely a gyarmatosításhoz és a modernitáshoz vezetett. Az interdiszciplináris együttműködés világosan rámutat, hogy a csak teológiai és egyházközpontú megközelítés önmagában sohasem elég a történelmi változások dinamikájának megértéséhez.

Német katolikus és evangélikus szemszögből nézve például magától értetődőnek tűnik, hogy 1517. október 31-én azt a dátumot lássuk, amikor Luther Márton közzétette 95 tételét a búcsúcédulákkal kapcsolatban. Ezért ezt a dátumot tartják a reformáció kezdőpontjának. Ha azonban az eseményeket szélesebb európai és világméretű perspektívába helyezzük, nyilvánvalóvá lesz, hogy nem feledkezhetünk meg Zwingliről, Kálvinról vagy Huszról, akik annak a változásnak voltak elősegítői, amely megelőzte a lutheri reformációt, majd azzal párhuzamosan fejlődött. És ne feledkezzünk meg

az anglikán egyház megalakulásáról és az angol nyelvterületen születő új protestáns egyházakról. A történelem színpadán szereplő Luther, Kajetán, Bölcs Frigyes, V. Károly, vagy a Fugger-család, mások, mint VIII. Henrik, I. Erzsébet, vagy a gazdag amszterdami, antwerpeni, hamburgi vagy londoni kereskedők, akik az új teológiai irányt támogatták, teljesen tudatában voltak saját kontextusuknak. Ebbe a kontextusba tartozott Latin-Amerika, Afrika és Ázsia gyarmati sorba süllyesztésének kezdete, amely új lehetőségeket nyitott a világkereskedelemben, de ekkor tört előre az Oszmán Birodalom is. A német Martin Behaim már 1492-ben elkészítette azt a földgömböt, amelyen a gyökeresen változó világ új realitását tárta a Welserek és más gazdag nürnbergi bankárok és kereskedők elé. A Reformációt átszővi a globalizáció hosszan tartó folyamata, amelyet felgyorsított a gyarmatosítás és újragyarmatosítás.

Látjuk a modern világ megjelenését és vele együtt a világszerte terjedő, de megosztott keresztyénséget, a gazdasági és politikai hatalomért folyó globális versenyt és az azzal párosuló jelentős technikai vívmányokat. Ez a történelmi háttere a fokozódó egyenlőtlenségnek, gazdasági igazságtalanságnak, politikai és katonai hegemoniatörekvéseknek, amely megágyaz napjaink egymásra kölcsönösen ráerősítő gazdasági, ökológiai, társadalmi-kulturális kríziseinek. Nem mintha a reformáció lenne mindezek forrása, hanem ezeknek a tendenciáknak a kontextusában fejlődik ki.

A reformáció sok impulzust adott a modernitás és a demokrácia kifejlődéséhez, és nyomában következett a keresztyénség globalizációja a misszió nyomán fakadó sokféle formában. Konrad Raiser tárta fel a reformáció e dimenzióit nemrég megjelent tanulmányában, amely a témát a világszerte működő egyházak élete és az ökumenikus mozgalomhoz fűződő kapcsolataik szemszögéből dolgozta fel.⁵ Ma olyan helyzetben találjuk magunkat, amely az osztozás, az együttműködés és az ökológiailag egészséges életmód új formáinak kialakítását követeli meg, de amelyben – éppen ellentétesen – az ehhez szükséges képességet és akaraterőt meggyengítették a globális trendekre és az apró kulturális és vallási sajátosságokat gyakran felerősítő erőkre adott válaszreakciók. Közös vonása ez a populista politikai mozgalmaknak, a vallási fundamentalizmusnak és egyéb indokoknak az erőszakra, amelyek egyes egyházi csoportokra is befolyást gyakorolnak. Egyikük sem veti alá magát az elszámoltathatóságnak azoktól, akik nem az ő zászlajuk alá tartoznak.

3. Luther 95 tételének jelentősége a mai ökumenikus mozgalom, mint az igazságosságért és békéért végzett zarándoklat számára

Beszédem Heidelbergben hangzik el. Tudatában vagyok, annak hogy a napjaink kihívásait elsőként érzékelték olyan kiemelkedő személyiségek, mint Georg Picht, Heinz Eduard Tödt, Günther Howe és Carl Friedrich von Weizsäcker. A FEST (Forschungstätte

der Evangelischen Studiengemeinschaft) kutatói munkacsoport az emberiség jövőjét érintő megkerülhetetlen kérdéseket interdiszciplináris megközelítésben elemzi. Két világháború, a holokauszt és a pusztító hatású atomfegyverek megrázó élményei megértették a FEST alapító generációjával, hogy korunk megköveteli az együttműködés új, világméretű, és az élet minden dimenzióját érintő formáit. Ez jelentősen befolyásolta az Egyházak Világtanácsa stratégiájának alakítását fennállásának mintegy 70 évében.

Ahogy ők mondták, a béke – és én itt még hozzátenném: az igazságosság az emberek és a föld számára – szükséges feltétel az emberiség túléléséhez. Csupán egyetlen közös jövője és reménye van mindannyiunknak, vagy egyáltalán nincs is remény a jövőre.

A FEST alapító generációja felismerte, hogy a létező kultúrák és vallások egyike sem felkészült az olyan természetű társadalmi és kulturális változásokra, amelyek nélkülözhetetlenek a világméretű igazságossághoz és a tartós békéhez. Valójában néhányuk pontosan ezt nevezte meg az egyik alapvető – ha nem a legalapvetőbb – problémaként. Sem a posztmodern relativizmus, sem azok a kísérletek, hogy minimális számú közösen elfogadott elv alapján megállapodások szülessenek, nem elégségesek. Az Emberi Jogok Egyetemes Nyilatkozata és az azt követő emberi jogi egyezségokmányok előremutatók voltak, de sérülékenyséjük abban rejlik, hogy a keresztyén gyökerű északi féltekéről származnak. A „bennünket” és az „többiekét” ellentéte uralja a gondolkodást és cselekvést, miközben így kellene fogalmaznunk: „mi”, mint bolygónk közössége, megbecsülve a különbségeket és a másik ember másságát.

Teológiai fogalmakkal élve, annak a képességnek a hiánya, hogy felelős módon viszonyuljunk a másikhoz, a felebaráthoz a másik emberrel és Istennel alkotott közösségünk csorbultságát tükrözi. Legalapvetőbb kapcsolatainknak ezt a csorbultságát nevezi bűnnek a bibliai hagyomány. A bűn realitás, amely szétszakítja és sorvasztja az emberi kapcsolatokat, és rombolja az Istentől a teremtésben kapott emberi életünket. Életünk pusztító valósága ez. Ahhoz, hogy életünket és új kapcsolatainkat építhesük, át kell állítódnunk a másik felé, egy új, identitást befogadóbb szemléletre, amely kiterjed az élet anyagi, erkölcsi és szellemi dimenzióira.

Kézzenfekvő, hogy napjaink kihívásának ehhez az alapmotívumához a reformáció fogalomkörével közeledjünk. A szükséges mélyreható életfordulat tekintetében egyetlenegy dimenziót szeretnék hangsúlyozni, Luther wittenbergi templomkapura szegezett első tételét.

„Mikor Urunk és Mesterünk azt mondta: »Térjetek meg!« – azt akarta, hogy a hívek egész élete bűnbánatra térés legyen.” (Mt 4,17)

A bűn valóság. Csupán valóságos bűn van, amely aláássa az egyén és a közösség életét. Képtelenség a bűn realitását megkerülni pénzzel, hatalommal, figyelmen kívül hagyással, kegyes gyakorlatokkal, egyházi tanokkal, hivatalokkal, vagy bármi más módon. Nincs mód megkerülni a bűnbánat, megtérés és az élet megújulásának szükségességét.

A bűnbánat: annak módja, hogy kegyelemből fogadjuk a megigazulást, és megszabadulunk a bűn bilincseitől. A bűnbánat megtéréshez vezet, amely lényünk minden dimenzióját érinti. A horizontja az élet megújulása Krisztus halálában és feltámadásában és a Szentlélek ajándéka.

Luther szerint a bűnbánat fogalma nem csupán egyszeri cselekményt vagy szót takar. Ez beállítottság, mód, ahogyan éberséget tanúsítunk a kritikus hang iránt, a tragédia-dimenzió felfogása és hajlandóság arra, hogy elismerjük a rossz valóságát. A bűnbánat továbbá az a beállítottság, hogy érzékenyen fülelünk Isten teljes megbocsátásának hangjára, nem úgy, mintha belemennénk egy alkuba, hanem azzal a nyitottsággal, hogy életünk iránya megváltozzon, a hangsúlyt a másik szükségleteire helyezve. Különösen igaz ez a szegényekre, és azokra, akik a biztonság, igazságosság és jog iránti igényüket szeretnék elismertetni. Az igazságosság és béke felé vezető út a bűnbánat, megtérés és megújulás útja. Ha megnevezük a célt, az már az utat is kijelöli, és utunk valóban az igazságosság és béke zarándoklata lesz.

Más szóval, az igaz bűnbánat a múltunk iránti valós elszámoltathatóságot jelent személyenként és közösségként, az egyházakban és népekként (confessio). Az igaz bűnbánat komoly hajlandóság a változásra, a másik embernek, különösen is a háttérbe szorítottaknak, múlt- és jelenbeli tetteink áldozatainak értő meghallgatása (contritio). Az igaz bűnbánat az átformálódás valódi cselekedeteit jelenti, folyamatos hajlandóságot arra, hogy részesei legyünk annak az átformálódásnak, amely arra koncentrál, hogy a másik – a másik ember éppúgy, mint az egész teremtett világ – hogyan épül vagy romlik az én vagy a közösségem magatartása, tettei nyomán. Az átformálódás a lényege az igazságosság és béke zarándoklatának, amely elvezet a szűkölködők felkarolásához, tágabb értelemben a „megalázottak és megszomorítottak”, az áldozatok, az elnyomottak támogatásához, „a szegények iránti kiemelt elkötelezettség” kifejezésének megfelelően.

Ezért a kölcsönös elszámoltathatóság kifejezést így értelmezem: beállítottság, közös életformánk, az evangélium hatalmába vetett bizalom, amely a bűn hatalma alól mindannyiunk számára szükséges felszabadulásra indít, és amely átformál az Isten országának megfelelő életre, annak értékeire.

4. A migráció és a bűnbánat szükségessége

Ha két lábbal állunk a földön, el kell ismernünk, hogy az ember, a nemzet, vagy egy kultúra életében nincs olyan szakasz, amikor a bűnbánatra való készséget elavultnak tekinthetnénk. A folyamatos igazságtalanság, rasszizmus, háborúk, öldöklések, üldözés és kétségbeesés késztetnek embereket arra, hogy drága otthonukat és családjukat hátrahagyva meneküljenek, arra figyelmeztetve bennünket, hogy ezek nem csupán a történelem során valamikor megesett dolgok, hanem élő valóság Európa és a világ számára.

Felidézzük a 2. világháború után létrejött menekültügyi egyezményeket, amelyek akkor alapvetően európai – német, lengyel, magyar, cseh – menekültek védelmére születtek, majd kiterjedtek azokra is, akik a tragédia későbbi hatásaitól, Európa megosztottságától és a hidegháború következményeitől szenvedtek. A problémának azonban nem szakadt vége. Ma sokan jönnek a szomszédos ázsiai, közel-keleti és afrikai régiókból, akiknek ugyanúgy védelemre és új hazára van szükségük. Azoknak, akik országokba jöttek, politikai döntéseken és humanitárius akciókon keresztül mutatták meg, hogy emlékeztek saját történelmekre. Mint a civil társadalom, az egyházak és más közösségek aktív szereplői, hangot adtak annak a meggyőződésnek, hogy a másikért vállalt elköteleződés az emberségről és keresztyén voltunkról szól.⁶

Ezek a válaszok komoly elköteleződést tükröznek Luther bűnbánat-felfogása mellett. Nekünk mindannyian – németeknek és más európaiak egyaránt – mindörökké tudatában kell lennünk annak a kísértésnek, hogy részeseivé válunk a bűn valóságának, annak minden – új és régi – formájában. Igen. Európaiként mindannyian sebezhetők vagyunk az ilyen kísértés által, és kordában kell tartanunk azt a hajlamot, hogy a kritikus önértékelést elhanyagoljuk.

Az Egyesült Államokban manapság sokan „Amerika eredendő bűnének” nevezik a rasszizmust. A társadalmat át meg átszövő rasszizmus olyan vetületeivel és megnyilvánulásaival néznek szembe, amelyek az utóbbi években tárultak a legegységelműbben a világ elé. Európaiként is nézzünk csak ebbe a tükörbe. Mi a mi eredendő bűnünk? Be kell ismernünk, hogy amit az USA-ban látunk, az a fehér felsőbbrendűség és kiváltságosság eurocentrikus eszméjében gyökerező európai bevándorlási politika következménye.

Ma sokan küszködünk annak megértésével, hogyan is engedhettük, hogy az „übermensch”-eszmé uralhassa múltunkat, és tovább élhessen napjainkban is – oly mértékben, hogy beszédem e jelen pillanatában a rasszista és idegengyűlölő retorika nem csak Észak-Amerikában, hanem itt, Európában is elfogadható és tisztelnivaló a közösségi térben.

Hogyan lehet leszerelni és kiküszöbölni az idegennel, a más hitűvel szembeni gyanakvásban megnyilvánuló látszólag normális reakciót, amely önmagunk megőrzését és védelmét célozza? Hogyan kerülünk a valódi és építő bűnbánat állapotába, mely megnyitja az utat a kölcsönös elszámoltathatósághoz?

Itt arról van szó, hogy ma élő valósággá tegyük a reformáció legfőbb értékeit. Értékeinket úgy óvjuk a legjobban, ha alapként és forrásként mások életének szolgálatába állítjuk. Jelen valóságunkat annak a jövőképeknek kell formálnia, abban a vízióban kell gyökereznie, hogy holnap hogyan akarunk Egyetemes Emberiséggé élni. Az érték mit sem ér, ha csupán a múltról szól. Ez áll a bűnnel és a bűnbánattal kapcsolatos felfogásra is. Martin Junge főtitkár (Lutheránus Világszövetség) kollégám megállapítása szerint: „Azok, akik a keresztyén értékeket a határok lezárásával akarják védelmezni, nem tudják, hogy mik a keresztyén értékek.”

Munkám és utazásaim során újra meg újra találkozom ezekkel a problémákkal. Tapasztalatom azt mutatja, hogy nagyon is észszerű az előttünk mint Egyetemes Emberiség előtt álló kihívásokat a reformációi örökség mérlegére tenni. Nem általános pesszimizmusként, vagy mindent elítélve, ami emberi, hanem a bűn valóságára éber, mások szükségleteinek valóságára érzékeny. Ez meglehetősen reménységgel tölt el. A reménység jele van minden bűnbánatban és az azt követő megtérésben.

A reformáció új értelmet adott az elszámoltathatóságnak Isten, mint Úr felé, aki nem ugyanazon a szinten van, mint mi, emberi lények, összes kudarcunkkal és gyengeségünkkel. Ez az elszámoltathatóság nem azt jelentette, hogy világi vagy egyházi tekintélynek vagyunk elszámoltathatók, amely magának igényli azt a jogot, hogy kimondja a végső szót a Mindenható Istenhez fűződő kapcsolatunkról. A reformáció inkább azt hangsúlyozta, hogy emberségünkkel tartozunk elszámolni, arra vagyunk hivatottak, hogy szabadon és felelősségteljesen találjuk meg Isten és az embertárs szolgálatának módját. Ez a szabadság felhívás arra is, hogy keressük minden jóakarató ember társaságát, aki osztja felfogásunkat a kölcsönös elszámoltathatóságról –, azért, amik vagyunk, és amit együtt megtehetünk. Ide tartozik, ami túl van a bennünket elválasztó tényezőkön, vagy azon, ami szembeállít „bennünket” és a „többiekkel”. A reformáció bűnbánatra hívása nem kétségbeesésre, pesszimizmusra, vagy az emberi élet és erőfeszítései lehetőségeinek félreértelmezésére szólít. Éppen ellenkezőleg, arra buzdít, hogy a szolgálat e lehetőségeit komolyabban vegyük, az evangélium cselekvésre buzdító, felszabadító ígéjétől ihletetten.

5. Izrael és Palesztina – az elszámoltathatóság és bűnbánat teológiai és morális megközelítéseinek próbatétele

A bűnbánat eddigi gondolatmenetét követve megrajzolhatjuk a reformációtól vezető pályagörbét a nyitottság, szabadság, elszámoltathatóság és a kegyelem, igazságosság és béke közös talaján álló egységkeresés felé. A reformáció azonban megosztottságot, sőt diszkriminációt is eredményezett. Erre nincs mentség. Már szót ejtettünk az egyházak közötti mai megosztottságról, és arról, hogy láthatóbbá kell tennünk, ami közös bennünk, és ami-ben keresztyénekként és egyházakként osztozunk. Az őszinteség és bűnbánat e megnyilvánulásai mai világunk sok konfliktusában mutatják alkalmasságukat.

El kell ismernünk és meg kell értenünk egy különleges konfliktus következményeit a világban, ami szintén visszavezet Luther tanításaihoz, továbbá különleges figyelmet és elemzést igényel azzal kapcsolatban, hogy mit jelent a bűnbánat. Luther zsidókkal kapcsolatos írásaira utalok. Egy ilyen mérföldkőnél kell elszámoltathatóságunknak megnyilvánulnia. Luther zsidók elleni támadásait nem lehet mentegetni, főképp azért nem, mert teológiai érveket hoz fel az Ábrahám utódaira vonatkozó

áldások érvényességével szemben. Későbbi írásait ürügyül használták fel a különböző formákban alakot öltő antiszemitizmushoz, különösen is Európában, és ennek következtében zsidók millióinak legyilkolásához. A Soá Európa és az emberiség történelmének legsötétebb fejezetei közé tartozik. Az EVT első nagygyűlése egyhangúlag kijelentette, hogy az antiszemitizmus Isten és ember elleni bűn.

Mind a mai napig a történetek feletti bűnbánat egyértelmű kifejeződését látjuk, különösen is a német nép részéről, akik nevében a bűnt elkövették. Ezek a beismerés, a töredelem és a kiengesztelődés igazi megnyilvánulásai voltak, kijelentve, hogy „soha többé”. Sajnos a világ körülményei azt diktálják, hogy továbbra is, állandóan hangsúlyozzuk: az antiszemitizmus Isten és ember elleni bűn. Tény, hogy a zsidó népet, és rajtuk kívül sokakat folyamatos diszkrimináció, kirekesztés, támadás és erőszak éri amiatt, hogy egy bizonyos néphez, vagy társadalmi csoporthoz tartoznak. A náci rezsím további közösségeket is célba vett: a homoszexuálisokat, cigányokat, fogyatékosokat, a másképp gondolkodókat stb.

A háború utáni nemzetközi élet nagy erőfeszítése és vívmánya volt az új nemzetközi jogrend és emberjogi konvenció létrehozása. Elkötelezték magukat, hogy ami a zsidókkal és másokkal történt, még egyszer nem fordulhat elő. Az EVT is nagymértékben kivette részét abból, hogy kialakítsák az új nemzetközi viszonyok éthoszát és értékrendjét, hangsúlyozva az egy emberiségnek való kölcsönös elszámoltathatóságot. A második világháború utáni bűnbánat kifejeződésének másik jele volt Izraelnek, mint államnak, mint a zsidó nép hazájának elismerése. Azt is kinyilvánították, hogy a palesztin népnek is államot kell biztosítani Palesztina ugyanazon területén. Az EVT a döntés mindkét oldalát támogatta az ENSZ közgyűlésén.

A történelem során az Izrael és a palesztinok közötti konfliktus tovább éleződött. A mai napig nem jutott nyugvópontra, sőt egyre súlyosbodott a betelepítések és Izraelnek a nemzetközileg meghatározott területeken túlraterjeszkedése nyomán. A helyzet több kérdést vet fel:

- Mit jelent ma a bűnbánat ebben a konfliktusban?
- Hogyan értelmezzük az elszámoltathatóságot mindazért, ami a múltban történt, 1948 előtt és 1948 után?
- Hogyan lehet az igazságosság és béke talaján közös nevezőre jutni a konfliktus múlt és jelen dimenzióit illető elszámoltathatóságban?
- Hogyan tudnak az egyházak – és itt most különösen is a német egyházakat szeretném említeni – új megközelítésben hozzájárulni a bűnbánatból fakadó emlékezet-gyógyításhoz és a megbékéléshez, hogy mindkét fél kölcsönösen elszámoltatható módon kifejezhesse az igazságot, és nyitott legyen a hasonló szellemű átalakulásra?

A konfliktus gyökerénél fontos teológiai aggályok és nézetek rejtőznek. Ezért valóban különös felelősség terheli a reformáció egyházait a kockázatos kérdések kezelésében, amihez bűnbánatra és átfarmálódásra van szükség, és annak elismerésére, hogy cselekedni kell.

Ez lenne nagyon is konkrétan a reformáció maradandó örökségének megőrzése, és fontos hozzájárulás a térség békéjéhez.

6. Semper reformanda a kölcsönös elszámoltathatóság jegyében – az igazságosságért és békéért folytatott zarándoklat újabb kifejezése

Kedves barátaim a reformációban, meggyőződésem, hogy az 1517. október 31. óta eltelt 500 év ünneplésében hatalmas, reménységünket erősítő tartalékok vannak. A reményt tápláljuk, ha igazán hajlandók vagyunk bűnbánatra, változásra, a rossz felismerésére, és az igazságos béke érdekében tett lépések, átfarmálódás elősegítésére.

A Zarándoklat metafora és keresztyén hitünk mindennapjaiban megélt életforma. Ezt jelenti: nyitottak és elszámoltathatók vagyunk azért, amik vagyunk, és amit teszünk, és ezt is: hallgatunk a másakra, tanulunk tőle, hogy a jövő jobb útjára találjunk.

A teremtettségnek és az emberiség nagy családjának szüksége van a kölcsönös elszámoltathatóság olyan fokára, amely nem korlátozza, hogy kinek tartozunk számadással. Ezt a hozzáállást nem tarthatjuk fenn bizonyos csoportoknak, vallásoknak vagy népeknek. Természetesen önmagunkon kell kezdeni és azon a helyen, ahol éppen vagyunk, és Isten előremutató vezetését kell kérnünk a közös útra, amelynek szélesebb távlatja az igazságosság és a béke mindenki számára. Mindig is ez volt mind a reformáció, mind az ökumenikus mozgalom legjobb közös megközelítése: becsületesen, alázatosan és reményteljesen. Isten kegyelmének evangéliuma ma is ugyanaz, mint 500 évvel ezelőtt.

Olav Fykse Tveit

JEGYZETEK

- ¹ Olav Fykse Tveit, „The truth we owe each other. Mutual accountability in the ecumenical movement, [Az igazság, mellyel egymásnak tartozunk. Kölcsönös elszámoltathatóság az ökumenikus mozgalomban.] Genf: WCC 2016
- ² Példa erre az EKD és az FSPC által 2013-ban szervezett konferencia, és annak kötete: „Reformation. Legacy and Future [Reformáció. Örökség és jövő.] Szerk.: Petra Bosse-Huber, Serge, Fornerod, Thies Gundlach, Gottfried Locher, WCC Publications [EVT kiadás], Genf, 2015. Az én előadásom: The Legacy of the Ecumenical Movement and Its Significance for The Ecumenical Movement Today” [Az ökumenikus mozgalom öröksége és jelentősége a mai ökumenikus mozgalomban], 86–97.
- ³ „Erinnerungen heilen” – Jesus Christus bezeugen: Gemenisane Texte. Ein Gemeinsames Wort Zum Jahr 2017. [Az emlékek gyógyítása – Jézus Krisztus tanúsítása: Közös szövegek. Közös szó 2017-re] Deutsche Bischofskonferenz./EKD
- ⁴ From Conflict to Communion, LWF/PCPCU, 2014. Magyarul: A szembenállástól a közösségig. Fordította: Pap Kinga Marjatta. Luther Kiadó, Budapest, 2016.
- ⁵ Konrad Raiser: 500 Jahre Reformation weltweit. [A Reformáció 500 éve a világban] Luther-Verlag, Bielefeld 2016.
- ⁶ Fontos példa erre a német protestáns egyházak vezetőinek nemrég megjelent gondolatébresztő állásfoglalása korunk menekült-helyzetéről. Forrás: EVT

Celebrations of the Reformation's 500th Anniversary

Heidelberg – Lund

The most solemn celebrations of the Reformation's 500th certainly will be organized, when this volume comes out at the end of October 2017. Therefore, in the following, we would like to give some information regarding the Lund opening ceremony, and a previous ecumenical event, which happened in the University Chapel – Saint Peter – of Heidelberg, on October 27th 2016, where Olav Fykse Tveit, the general secretary of the World Council of Churches, was the distinguished speaker. The entire lecture can be read here and both English and German versions have been offered by the Communication Department of the WCC.

Regarding the opening ceremony in Lund, we publish the news of the Washington based agency NPR oct. 28 2016 in English and Hungarian, as well as the news of the Berlin based agency, Tagesschau 31.10.2016, in German. Moreover, the entire text of the so called Lund Declaration can be read in all three languages. (editor-in-chief)

The Jubilee of the Reformation – ecumenical?

1. Mutual accountability – A Common Agenda of the Reformation and the Ecumenical Movement Today?

Mutual accountability must be a central attitude for commemorating the Reformation. Celebrating an institution or an ideology in a one-dimensional self-sufficient and self-affirming way cannot bring the world forward beyond the pride of success and power of those identifying with it. Such jubilees, however, can be really valuable when they reflect an attitude of accountability. This means asking openly and self-critically:

- What have we learned?
- What was important and significant in this particular history?
- How has it been diverted or even abused? and
- How can we bring the best of it forward into the future of our life together?

The most effective and appropriate approach is for Christians and the Church to look at past and present in accountability to God, whatever has happened. To stand before God is to stand at the same time in accountability to all of God's creation, and particularly to those created in the image of God, human beings and the one humanity. The best way of celebrating a jubilee so that we really learn from it is to do so in mutual accountability to others in God's world from whom we learn both through affirmations of the gifts we have received and shared – and through constructive critique.

Mutual accountability is a central attitude that has brought the ecumenical movement to life as a fellowship of churches. I have demonstrated this in my book *The truth we owe each other. Mutual accountability in the ecumenical movement*.¹ Mutual accountability is

exercised when we are asking and answering each other in a transparent, open, humble, and constructive way what we have done with our common legacy as churches, the Gospel and the One Tradition of the Church. Mutual accountability involves dialogue about how we deal with the differences and divisions that have developed and how we are stewards of this legacy. We need to ask, too, how we are mutually accountable to the values and learnings that we affirm and share together and how we, therefore, engage each other in finding the way forward together. We must show that we are accountable, reliable, and honest. In all of this, we are mutually accountable to how the Gospel is shared so that those to whom the Gospel is addressed can receive it as the word of liberation, transformation, and hope that the Holy Scripture brings to the church and the world in every generation and in every context.

The Gospel of last Sunday, telling the story of the Pharisee and tax collector in Luke 18:9–14, shows clearly the difference between self-centredness and pride and standing in full accountability for who we are as sinners before God. This is so that we rely fully on God's grace alone. This Gospel shows the link between God's gift of grace, accountability and repentance.

My thesis is that a sense of accountability, even mutual accountability, was at the heart of the matter that caused Martin Luther to open a dispute about the real meaning of penitence, in his theses of October 31, 1517. The openness in his approach was an academic prerogative, searching for a better way for how the Church could be accountable to Scripture and the Gospel, so that the accountability of the believer could be given proper expression. This was certainly meant to be serving the Church and believers, including him. Remembering this event, we can explore in an open discourse the value of penitence as a power of real liberation and transformation. We can discern

how to avoid it being distorted to something that makes neither the Church nor the believer really accountable to God and others.

2. The need for Accountability and Reformation in Church and World

Many of the ecumenical discussions today regarding the 500th anniversary of the Reformation next year are looking back at the church-dividing events in the 16th century and the theological, political and cultural divisions and conflicts that followed. The perspective has questioned what we can learn from what we call Reformation, and the potential for change today as seen through the lens of the Reformation.² The best of ecumenical dialogue on the reformation applies the approach of the “healing of memories” that has been an important dimension of the peacebuilding work of member churches of the WCC in Northern Ireland, South Africa and many other countries. I would like to congratulate Reinhard Cardinal Marx and Landesbischof Dr. Heinrich Bedford-Strohm for the joint publication of the German Roman Catholic Conference of Bishops and the Evangelical Church in Germany (EKD) with the title *Erinnerungen heilen*³ that they presented to the public recently.

Others have been developing inter-disciplinary research like the project on “Radicalizing Reformation” which demonstrates that the reformation has been part of an era of profound changes and transformations in world history, leading to the modern world with important threat’s to life for our and future generations. One of those initiating this project was Ulrich Duchrow (here from Heidelberg).

I would like to go one step further, combining the understanding of the word “ecumenical” as the “house of the living stones”, which is the fellowship of Christian churches, and as “God’s household of life”, which embraces the whole of creation. Remembering the impulse the reformation gave for the transformation of church and society at its time, my question is: what kind of renewal of churches and theology is required in view of the threats to life and survival humankind is facing today? My ecumenical experience tells me that there is no one single answer and ready-made solution at hand. No one alone has the full picture. Indeed, we urgently need to understand what it requires to be on the way of justice and peace as a diverse community in mutual accountability and what the core of our Christian faith can contribute to respond to the main challenges we are facing together as human beings on the way.

In other words: What does it mean and require today to be together on the way

- following Christ,
- looking for signs of Gods reign to come, and
- discerning the way guided by the Holy Spirit

and to do all this in mutual accountability? What does this mean in a multi-cultural and multi-religious context

where strong self-interests of individuals, groups and even nations block the necessary change and fuel conflict and war to the detriment of human communities and all life on planet Earth?

In short: What does it mean to be on a pilgrimage of justice and peace in today’s world together with people of good will of different cultures and faith communities? I have asked myself this question every day as General Secretary of the WCC since the tenth assembly that gathered 2013 in Busan, Republic of Korea, called churches and all people of good will to join in transformative action on a pilgrimage of justice and peace.

Before trying to address these questions, let me recall some of the learnings of the more recent past. The title “the jubilee of the Reformation- ecumenically?” reminds us that there have been difficulties to celebrate the 500th anniversary of the Reformation ecumenically. Kurt Cardinal Koch and others pointed to the fact that the Reformation led to a schism of the Western Church and in consequence to conflict and war in Europe. These realities would stand in the way of a jubilee celebration.

My first participation about the 500 years of Reformation was in the committee for ecumenism in the Lutheran World Federation more than 10 years ago. I urged that the results of the extensive ecumenical dialogues should be the basis for the commemoration. The ambiguity of marking the 500 years as a jubilee celebrating all we give thanks for, and the critical scrutiny of all the negative and dramatic consequences of the schisms that occurred in and after the period of Reformation, were in my mind to be addressed through a common celebration of the Gospel. Was not this the central point in the critical questions and the best initiatives from Luther and other reformers? And was this not recognized as appropriate and necessary in view of the reality of the Church at the time of Martin Luther by all throughout the theological dialogues?

I am glad to see that the phase of discussing the profile and the purpose of the commemoration of the 500 years is clearly behind us. The churches will celebrate together a feast with the Gospel of Christ at the centre – “ein Christusfest”. It is remarkable that both Protestants and Catholics together are taking responsibility for the conflicts and wars that followed the reformation. Both of the joint publications *From Conflict to Communion*⁴ of the Lutheran World Federation and *Erinnerungen heilen* of the German churches show how the churches receive and own together the progress made in ecumenical dialogue since the Second Vatican Council.

It is the same spirit that prevails in the preparations for the joint celebration of Pope Francis and the representatives of the Lutheran World Federation on 31 October in Lund. I look forward to being there representing the whole fellowship of the World Council of Churches. This event has relevance and will be significant for the whole ecumenical movement. As part of the event in Lund, Caritas Internationalis and the Lutheran World Service will sign a memorandum of understanding for work they will undertake together. All these are promising signs of new energy for ecumenical

cooperation in mutual accountability. We are indeed harvesting some of the fruits of the dialogues that were pursued in the past.

It is also required that the Reformation was and is not to be seen either in the perspective of the Church or of the World. The scope of mutual accountability needs to include the religious dimension, but it cannot be reduced to it. We are to be accountable also beyond the church to our fellow human beings in all dimensions of life. The insights of social, economic, political and cultural research contribute to a more holistic understanding of the Reformation in both spheres. The Reformation was part of a broader historic process that led towards colonialism and modernity. Inter-disciplinary cooperation demonstrates clearly that a theology and church-centred approach alone is never enough to understand the dynamics of change in history.

In the German Catholic and Lutheran perspective for instance, it seems to be evident to look at 31 October 1517 as the date when Martin Luther publicized his 95 theses on the matter of indulgences. Therefore, the date is recognized as starting point of the Lutheran Reformation. Looking at the events, however, in a broader European and worldwide perspective, it becomes obvious that we are not to forget Zwingli and Calvin and Hus, also catalysts for change that preceded the Lutheran Reformation and developed in parallel. Further, the formation of the Anglican Church and new Protestant churches in the English speaking world need to be taken into consideration. Historical actors like Luther, Cajetan, Frederik the Wise, the Emperor Charles V or the Fugger family, others like King Henry VIII or Queen Elizabeth I, or rich merchants in Amsterdam and Antwerp, Hamburg and London who supported the new theological orientation were fully aware of their own context. This context included the beginning colonial conquest of Latin America, Africa, and Asia, with new opportunities for global trade, but also with the advance of the Ottoman Empire. The German Martin Behaim presented already in 1492 a globe to demonstrate to the Welsers and other rich banking and trading houses in Nürnberg the new realities in a radically changing world. Reformation is intertwined with a long lasting process of globalization that accelerated with colonialism and neo-colonialism.

We see the emergence of the modern world with a worldwide, but divided Christianity and with global competition for economic and political power coupled with important technological advances. This is the historic background of growing inequalities, economic injustice, claims to hegemonic political and military power as an environment for mutually re-enforcing economic, ecological and social-cultural crises in our days. Not that the reformation is at the origin of all this, but it unfolds in the context of these trends.

The Reformation has given many impulses to the developments of modernity and democracy, and also been followed by a globalization of Christianity with its many forms through mission. Konrad Raiser has explored these dimensions of Reformation in his newly published study about these issues, seen in the perspective of the life of

the churches worldwide today and their relations through the ecumenical movement.⁵ We find ourselves today in a situation that requires developing new forms of sharing, cooperation and ecologically sound lifestyles, but in which – quite to the contrary – the capacity and the will to do so is weakened by reactions against global trends and powers often amplifying cultural and religious particularities. This is a common feature of populist political movements, religious fundamentalism and other justifications of violence that affect also groups in the churches. They all refuse to be held accountable by others who do not belong to their particular group.

3. The relevance of Luther's 95 theses for the ecumenical movement as pilgrimage of justice and peace today

Speaking here in Heidelberg, I am aware that first perceptions of the challenges we are confronted with today were already identified by personalities like Georg Picht, Heinz Eduard Tödt, Günther Howe and Carl Friedrich von Weizsäcker. The work of the FEST, the Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft, has been addressing key questions for the future of humanity in inter-disciplinary approaches and continues to do so. Stirred up by the experience of two world wars, the Holocaust and the destructive power of nuclear weapons, the founding generation of the FEST understood that our times require new forms of cooperation worldwide in scope and in all dimensions of life. This has had a significant impact also on how the agenda of the World Council of Churches has been shaped through its nearly 70 years.

Peace, as they said – and I would add justice for people and the Earth – is a necessary condition for the survival of humankind. There is only one common future and hope for all or there is no hope for the future at all.

This generation of the founders of the FEST realized that none of the existing cultures and religions was fully prepared for the kind of social and cultural changes that were required for justice at a global scale and lasting peace. In fact, some of them identified exactly this as a, if not *the*, major underlying problem. Neither post-modern relativism nor the attempts to foster agreements based on a minimal number of shared principles are enough. The Universal Declaration on Human Rights and subsequent human rights covenants have shown a way forward, but they are still vulnerable to the fact that their origins are in the northern hemisphere with its Christian roots. The opposition of “us” and “them” is dominating thinking and action at a time when we need to speak of “we” as planetary community in recognition of difference and the otherness of the other.

In theological terms, the lack of capacity to relate to the other or the neighbour in responsible ways reflects the brokenness of community with the other and with God. Such brokenness of the most basic set of relationships is called sin in the Biblical tradition. Sin is a reality that disrupts and diminishes human relationships and destroys

the life given to us as human beings in God's creation. It is a destructive reality in our own lives. To build up our lives and new relationships, a kind of conversion towards the other is needed – a new more inclusive understanding of identity that includes the material, moral and spiritual dimensions of life.

It makes good sense to me to address this underlying dimension of contemporary challenges using categories of the Reformation. In view of the deep conversion that is needed, I would like to emphasize one single dimension, referring to Luther's first thesis on the door of the church in Wittenberg:

"When our Lord and Master Jesus Christ said 'Repent', he willed the entire life of believers to be one of repentance." (Mt 4:17)

Sin is real. There is only real sin that undermines life of individuals and communities. There is no way to avoid the reality of sin through money, power, ignorance, pious practices, church doctrines, offices, or through any other means. There is no way to get around the need for repentance, conversion and the renewal of life.

Repentance is the way to receive justification by grace and to be liberated from the shackles of sin. Repentance leads to a conversion that involves all dimensions of our identity. Its horizon is the renewal of life in the death and resurrection of Christ and the gift of the Holy Spirit.

Luther argues that the notion of repentance is not a once-for-all action or word. It is an attitude, a way of being representing alertness to the critical voice, an understanding of the dimension of tragedy, and willingness to acknowledge the reality of what is wrong. It is also the attitude of hearing carefully the voice of God's total forgiveness, not as accepting a deal, but as openness to change the direction of life in order to focus on the needs of the other. Especially this is true for the poor, those in need of safety, of justice, of having their rights and dignity recognized. The way towards justice and peace is a way of repentance, conversion and renewal. Anticipating the goal that qualifies already the way, our way becomes indeed a pilgrimage of justice and peace.

In other words, true repentance means real accountability to our past, as individuals and as fellowship, in the churches and as peoples (confession). True repentance means a real willingness to change, listening well to the other and particularly to the less privileged and the victims of what we have done – past and present (contritio). True repentance means real actions of transformation, and an ongoing willingness to be in a process of transformation that focuses on how the other – the other human beings as well as the whole of creation – are affected constructively or destructively by my and our attitudes and actions. Transformation is the essence of a pilgrimage of justice and peace that leads to addressing the needs of the poor, in a wide sense of the term, including the less privileged, the victims, the oppressed – according to the expression "the preferential option for the poor".

In this way, I am unfolding the meaning of mutual accountability as attitude and as form for our life together, trusting the power of the Gospel to address the needs we

all have of liberation from the powers of sin and for the transformation into the life and the values of the Kingdom of God.

4. Migration and the need for repentance

To be realistic we need to acknowledge there is never a time in the life of a human being, a nation, or a culture when the need for the attitude of repentance can be considered obsolete. The continuing existence of injustice, racism, war, killings, persecution and despair driving people to flee from their dear homes and families reminds us that these are not just matters of history but remain a reality for Europe and the world today.

We recall the refugee conventions that were established after World War II particularly to respond to the needs for protection of so many European refugees, Germans, Polish, Hungarians, Czechs – and many others suffering from the brutal realities after the disaster and the later effects of the division of Europe and the Cold War. The problems did not stop. Today there are many from our neighbouring regions in Asia, the Middle East, and Africa who have the same needs for protection and for another place to call home. For those who come to your country, you have shown through your political decisions and your humanitarian actions that you remember your own history. As active participants in civil society, in churches and other communities, you have shown the clear conviction that this engagement for the other is about being human and being Christian.⁶

Such responses reflect a serious commitment to Luther's idea of repentance. All of us, Germans and other Europeans alike, must forever be conscious of the temptation to be complicit with the reality of sin in all its forms, old and new. Indeed, as Europeans we are all vulnerable to such temptation and therefore must guard against the tendency to ignore the need for critical self-assessment.

Many in the United States of America discuss racism these days as "America's original sin." They face the dimensions and expressions of racism that permeate their society, and which have been exposed to the world most publicly these last few years. As Europeans, we should see ourselves in that mirror: What is our original sin? Actually, we have to admit that what is seen in the USA is a consequence of European immigration policy rooted in Eurocentric ideas of white superiority and privilege.

Many of us today struggle to understand how we could allow such destructive notions of "Übermensch" to take hold in our past, and to continue to exist today – to the extent that even now as I speak, racist and xenophobic rhetoric have become acceptable and respectable in the public space not just in North America but right here in Europe.

How can we dismantle and resist the seemingly normal reaction of self-preservation and self-protection manifested in suspicion towards the stranger and those of different faiths? How do we arrive at a modus of real and constructive repentance opening to the way forward in mutual accountability?

This is about making the best values of the Reformation a living reality today. We protect our values best by using

them as the basis and source for serving the lives of other human beings. Our present realities must be shaped by and rooted in a vision of how we shall live together as One Humanity tomorrow. Values are of no worth if they are solely about the past. That is also true about our understanding of sin and repentance. As my colleague Martin Junge in the LWF said: “Those who want to protect Christian values by closing the borders to Europe do not know what Christian values are.”

I am confronted with these realities again and again in my work and during my travels. This experience shows me that it makes a lot of sense to consider the challenges we face today as One Humanity in the light of the legacy of the Reformation. This is not as a general pessimism or condemnation of everything that is human, but in alertness to the reality of sin and the reality of the need of others. It rather gives me hope. There is a sign of hope in every repentance and conversion that follows.

The Reformation brought a new sense of the accountability to God as sovereign, as the one who is not at the same level as we human beings in all our failures and weaknesses. This accountability did not mean that we are accountable to powers of authority in the world or in the Church that claim to have the final word about our relationship to the Almighty God. The Reformation rather emphasized that we are called to be accountable in our humanity, called to be free and responsible to find our ways to serve God and the fellow human being. This freedom is also a call to seek the company of all people of good will with whom we can share a sense of mutual accountability for what we are and what we can do together. This includes that which is beyond the realities that are separating us or putting us against each other as “us” and “them”. The Reformation’s call to repentance is not a call to despair, pessimism or misconceptions of the possibilities of human life and efforts. Rather to the contrary, it is a call to take these opportunities to serve more seriously and be inspired by the liberating word of the Gospel to do so.

5. Israel and Palestine – a test case for both theological and moral attitudes of accountability and repentance

Following this understanding of repentance, we can trace the trajectory from the Reformation to openness, freedom, accountability, and the search for unity on a common ground of grace, justice and peace. However, the Reformation has also brought divisions and even discrimination of others. There can be no excuse. We have already spoken about the divisions between the churches and the need to make more visible what we have in common and share as Christians and churches today. These contributions of honesty and repentance show their relevance in many of the conflicts of today’s world.

We also have to acknowledge and understand the implication of one particular conflict in the world that also

leads back to the teachings of Luther and requires particular care and analysis of what repentance means. I refer here to Luther’s writings about the Jews. This has to be a matter of our accountability at a milestone like this. Luther’s attacks against the Jews cannot be justified especially, because he argues theologically against the validity of God’s blessings as descendants of Abraham. His later writings were used as pretexts for anti-Semitism in many forms, particularly in Europe, and subsequently the murder of millions of Jews. The Shoah remains one of the darkest chapters of European and human history. The first Assembly of the WCC declared unambiguously that anti-Semitism is a sin against human beings and against God.

Until today we have seen clear expressions of repentance for what happened particularly from the German people in whose name the crime was committed. These have been real expressions of confession, contrition, and satisfaction, saying “never again.” Unfortunately, circumstances in the world require a constant need to continue to underline that anti-Semitism is a sin against God and other human beings. It is a fact that discrimination, exclusion, attacks and violence are continuing against the Jewish people and against many others because they belong to a particular people or a group of a society. Some additional communities were targeted by the Nazi regime as well, such as homosexuals, gypsies, disabled, political dissidents and others.

One of the great efforts and achievements of the post-war international society was to establish a new order of international law and conventions of human rights. There was the commitment that what happened to the Jews and others should never happen again. The WCC was very much involved in building up the ethos and value basis for these expressions of new international relationships in affirmation of mutual accountability to the one humanity. Another expression of such repentance after WWII was the recognition of Israel as a state to be established as home for Jews. It was stated too that the Palestinian people should also have their state in the same area of Palestine. The WCC supported both dimensions of this decision in the UN General Assembly.

As history unfolds, the conflict between Israel and the Palestinian people developed. It remains unsettled today and has become even more difficult in view of settlements and the Israeli occupation of territory outside of the internationally recognized borders of Israel. This situation provokes a number of questions:

- What does repentance mean in this conflict today?
- What is the meaning of accountability for what happened in the past, before 1948 and also after 1948?
- How can a shared understanding of what justice and peace require be established with accountability to past and present dimensions of the conflict?
- How can the churches – and here I would like to mention especially the German churches – contribute to a new approach of the healing of memories and reconciliation grounded in repentance so that both sides can express the truth in a mutually accountable way and are open for transformation in the same spirit?

The conflict has at its core important theological concerns and positions. It is, therefore, indeed a particular

responsibility for the churches of the Reformation to address the issues at stake that require repentance and transformation and not to deny that action is necessary. This would be a sign for the continuing relevance of the heritage of the Reformation in a very concrete way and an important contribution towards peace in the region.

6. Semper reformanda in mutual accountability – another expression of the Pilgrimage of Justice and Peace

Dear friends of the Reformation, I am convinced that the commemoration of the 500 years since 31 October 1517 has an enormous potential for strengthening our hope. Hope is nurtured when there is a real willingness to repent, to change, to see what is wrong and to contribute to changes and transformation towards just peace.

The Pilgrimage is a metaphor and a way of living our Christian faith in our daily lives. It implies being open and accountable for what we are and what we do, but also listening and learning from one another so that we can find a better way into the future.

Creation and the human family need a sense of mutual accountability that has no limits as to whom we are

accountable to. We cannot reserve this attitude to some particular groups, confessions and people. Of course, we have to start with ourselves and where we are, and ask for God's guidance to find our common way forward towards the broader horizon of justice and peace for all. This has been the best common approach of the Reformation and the ecumenical movement: being honest, humble, and hopeful. The Gospel of the grace of God is the same today as 500 years ago.

Olav Fykse Tveit

- ¹ Olav Fykse Tveit, *The truth we owe each other. Mutual accountability in the ecumenical movement*, Geneva: WCC 2016
- ² One example is the presentations at the congress in Zürich October 2013, organised by EKD and FSPC, and the succeeding publication: *Reformation. Legacy and Future*. Ed.: Petra Bosse-Huber, Serge Fornerod, Thies Gundlach, Gottfried Locher, WCC Publications, Geneva 2015. My own contribution was "The Legacy of the Ecumenical Movement and Its Significance for The Ecumenical Movement Today", 86–97.
- ³ *Erinnerungen heilen – Jesus Christus bezeugen: Gemenisane Texte. Ein Gemeinsames Wort Zum Jahr 2017. Deutsche Bischofskonferenz./EKD*
- ⁴ *From Conflict to Communion, LWF/PCPCU, 2014*
- ⁵ Konrad Raiser: *500 Jahre Reformation weltweit*. Luther-Verlag, Bielefeld 2016.
- ⁶ The recent inspiring *statement* on the current refugee situation by *Leaders of the Protestant Regional Churches in Germany* is one important example of this.

Feierlichkeiten des 500 jährigen Reformationsjubiläums

Heidelberg – Lund

Die großen Ereignisse aus Anlass des Jubiläums werden bestimmt in der Zeit veranstaltet, wenn diese festliche Ausgabe erscheint, also in der zweiten Hälfte des Oktobers 2017. Darum wird im Folgenden ein Einblick in den Inhalt der Eröffnung in Lund, deren Erklärung und der vorangehenden ökumenischen Feier in Heidelberg gegeben. Letztere ist diejenige ökumenische Veranstaltung von großer Bedeutung, die am 27. Oktober 2016 in der Universitätskirche Sankt Peter stattfand, wo ÖRK-Generalsekretär Olav Fykse Tveit der Festredner war. Der Vortrag des Generalsekretärs wird in vollem Umfang veröffentlicht. Er wurde uns auf Englisch und Deutsch von der Kommunikationsabteilung des ÖRK zur Verfügung gestellt.

Von der Eröffnung in Lund wird in Nr. 28.10.2016 des Nachrichtenportals NPR, Washington auf Ungarisch und Englisch, sowie in Nr. 31.10.2016 der Tagesschau, Berlin nur auf Deutsch berichtet. Schließlich die Erklärung von Lund selbst in drei Sprachen veröffentlicht. (Der Chefredacteur)

Das Reformationsjubiläum – ein ökumenisches Ereignis?

1. Gegenseitig Rechenschaft Ablegen – eine gemeinsame Agenda der Reformation und der ökumenischen Bewegung heute?

Gegenseitig Rechenschaft Ablegen (mutual accountability) muss ein zentraler Aspekt des Gedenkens

an die Reformation sein. Wird eine Institution oder eine Ideologie eindimensional und selbstherrlich gefeiert, kann dies der Welt keine neuen Perspektiven eröffnen, die über den Stolz auf den Erfolg und das Machtgefühl derjenigen, die sich damit identifizieren, hinausgehen. Diese Gedenkfeiern haben nur dann einen Wert,

wenn sich die Beteiligten wechselseitig voneinander Rechenschaft ablegen und ihre Verantwortung füreinander wahrnehmen. Das bedeutet, dass wir uns offen und selbstkritisch fragen müssen:

- Was haben wir gelernt?
- Welche wichtigen und signifikanten Erkenntnisse haben wir aus dieser besonderen Geschichte gewonnen?
- Wie wurde diese Geschichte umgedeutet oder sogar missbraucht?
- Welchen Nutzen können wir daraus für unsere Zukunft und unser gemeinsames Leben gewinnen?

Der effektivste und zweckmäßigste Ansatz für Menschen christlichen Glaubens und für die Kirche besteht darin, ungeachtet aller Geschehnisse in früheren Zeiten die Gegenwart und die Vergangenheit in Rechenschaft vor Gott zu betrachten. Vor Gott zu stehen, bedeutet gleichzeitig, unsere Rechenschaftspflicht gegenüber der gesamten Schöpfung Gottes und besonders derjenigen anzuerkennen, die nach Gottes Bild geschaffen wurden, des Menschen und der einen Menschheit.

Wenn wir aus einer Jubiläumsveranstaltung wirklich etwas lernen wollen, dann sind wir gut beraten, sie im Geiste einer gegenseitigen Rechenschaftspflicht gegenüber Gottes Schöpfung zu begehen, aus der wir durch die Bekräftigung der empfangenen und geteilten Gaben lernen – und durch konstruktive Kritik.

Sich gegenseitig Rechenschaft abzulegen ist ein zentraler Aspekt, der die ökumenische Bewegung als eine Kirchengemeinschaft ins Leben gerufen hat. Dies habe ich in meinem Buch *The truth we owe each other. Mutual accountability in the ecumenical movement* gezeigt.¹ Es geht eigentlich nicht um eine Pflicht, sondern um eine Haltung. Gegenseitige Rechenschaftspflicht nehmen wir wahr, wenn wir unsere Fragen in transparenter, offener, bescheidener und konstruktiver Weise stellen und sie ebenso beantworten, um zu erfahren, was wir mit unserem gemeinsamen Vermächtnis als Kirchen, mit dem Evangelium und der einen kirchlichen Tradition getan haben. Wechselseitig voneinander Rechenschaft ablegen bedeutet, sich gemeinsam im Dialog zu fragen, wie wir mit den Unterschieden und Spaltungen umgehen, die sich entwickelt haben, und wie wir anwaltschaftlich mit diesem Vermächtnis umgehen. Das führt uns auch zu der Frage, wie wir gegenseitig rechenschaftspflichtig sind gegenüber den Werten und Erkenntnissen, die wir bekräftigen und gemeinsam teilen, und wie wir aus diesem Grunde versuchen, einen gemeinsamen Weg in die Zukunft zu finden. Wir müssen zeigen, dass wir bereit, Rechenschaft voneinander abzulegen, zuverlässig und ehrlich sind. In all diesem sind wir gegenseitig rechenschaftspflichtig in der Frage, wie das Evangelium verkündet wird, damit diejenigen, an die es sich wendet, das Evangelium wirklich als Worte der Befreiung, Transformation und Hoffnung empfangen können, die die Heilige Schrift für die Kirche und die Welt in jeder Generation und in jedem Kontext bereithält.

Das Evangelium des letzten Sonntags mit dem Gleichnis von Pharisäer und Zöllner in Lukas 18,9–14

zeigt in eindeutiger Weise den Unterschied zwischen Egozentrismus und Stolz auf der einen Seite und der Erkenntnis andererseits, was es bedeutet, umfassend Rechenschaft darüber abzulegen, wer wir als Sünder vor Gott sind. Wir hängen allein von Gottes Gnade ab. Dieses Evangelium zeigt den Zusammenhang zwischen Gottes Geschenk der Gnade, der Rechenschaftspflicht und der Buße.

Meine These lautet, dass es im Kern der Problematik, die Martin Luther zu seinem Disput über die wirkliche Bedeutung der Buße veranlasst hat, um ein Gefühl der Rechenschaftspflicht, ja sogar der gegenseitigen Rechenschaftspflicht in seinen Thesen vom 31. Oktober 1517 ging. Sein offenes Vorgehen war ein akademisches Privileg auf der Suche nach der Frage, wie die Kirche einen besseren Weg der Rechenschaft gegenüber der Schrift und dem Evangelium finden könnte, damit die Rechenschaftspflicht der Gläubigen einen angemessenen Ausdruck findet. Dies sollte ganz sicher der Kirche und den Gläubigen und auch ihm selbst dienen. Im Gedenken an diese Ereignisse können wir in einem offenen Diskurs lernen, welchen Wert die Buße als eine Macht der echten Befreiung und Transformation hat, und wie man vermeiden kann, dass sie so entstellt wird, dass weder die Kirche noch die Gläubigen Gott und anderen gegenüber tatsächlich rechenschaftspflichtig sind.

2. Das Erfordernis der Rechenschaftspflicht und der Reformation in der Kirche und in der Welt

Viele der heute geführten ökumenischen Diskussionen im Vorfeld des 500. Reformationsjubiläums im kommenden Jahr blicken auf die Ereignisse des 16. Jahrhunderts zurück, die zur Spaltung der Kirche geführt haben und in deren Folge es zu weiteren theologischen, politischen und kulturellen Spaltungen und Konflikten gekommen ist. Aus dieser Perspektive hat sich die Frage gestellt, was wir aus den Ereignissen lernen können, die wir als Reformation bezeichnen, und welches Potenzial wir darin für Veränderungen in der heutigen Zeit aus Sicht der Reformation erkennen können.² Der ökumenische Dialog über die Reformation gelingt am besten, wenn es um den Prozess der „Heilung von Erinnerungen“ geht – eine wichtige Dimension der Friedensarbeit der ÖRK-Mitgliedskirchen in Nordirland, Südafrika und vielen anderen Ländern. Ich möchte Kardinal Reinhard Marx und dem Landesbischof Dr. Heinrich Bedford-Strohm zur gemeinsamen Veröffentlichung der Deutschen römisch-katholischen Bischofskonferenz und der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) mit dem Titel „Erinnerungen heilen“ gratulieren, die sie vor kurzem der Öffentlichkeit vorgestellt haben.³ Andere haben interdisziplinäre Forschungen entwickelt – hier ist das Projekt „Radicalizing Reformation“ (Die Reformation radikalisieren) zu nennen. Es zeigt, dass die Reformation zu einem Zeitalter profunder Veränderungen und Transformationen der Weltgeschichte zählt und zu unserer

modernen Welt mit ihrer tiefgreifenden Bedrohung des Lebens unserer und zukünftiger Generationen geführt hat. Einer der Initiatoren dieses Projektes war Ulrich Duchrow hier aus Heidelberg.

Ich würde sogar noch einen Schritt weiter gehen und den Begriff „ökumenisch“ als „Haus der lebendigen Steine“ im Sinne der weltweiten Gemeinschaft christlicher Kirchen sowie als „Gottes Haushalt des Lebens“ interpretieren, womit die gesamte Schöpfung einbezogen ist. Erinnert man sich an den Impuls, den die Reformation für die Transformation der Kirche und der Gesellschaft zur damaligen Zeit bedeutet hat, lautet meine Frage: Welche Erneuerung der Kirchen und der Theologie sind erforderlich angesichts der Bedrohung des Lebens und des Überlebens der Menschheit, mit der wir heute konfrontiert werden? Meine ökumenische Erfahrung sagt mir, dass es hier keine allgemeingültige Antwort und auch keine fertige Pauschallösung gibt. Niemand hat hier allein ein vollständiges Bild der Situation. Wir müssen vielmehr unbedingt verstehen, welche Anforderungen erfüllt sein müssen, damit wir uns als eine vielfältige Gemeinschaft auf den Weg der Gerechtigkeit und des Friedens begeben können, und inwiefern der Kern unseres christlichen Glaubens einen Beitrag zur Bewältigung der wichtigsten Herausforderungen leisten kann, die auf unserem Weg als Menschheit vor uns liegen.

In anderen Worten: Was bedeutet es, und was erfordert es, heute gemeinsam unterwegs zu sein und

- Christus zu folgen
- nach Zeichen des kommenden Reichs Gottes Ausschau zu halten
- den Weg zu erkennen,

auf dem uns der Heilige Geist leitet? und all dies in gegenseitiger Rechenschaftspflicht zu tun? Was bedeutet dies in einem multikulturellen und multireligiösen Kontext, in dem starke Eigeninteressen von Einzelpersonen, Gruppen und sogar Nationen den erforderlichen Wandel blockieren und Konflikte und Kriege zum Schaden menschlicher Gemeinschaften und des gesamten Lebens auf dieser Erde befeuern?

Oder kurz gesagt: Was bedeutet es, auf einem Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens in der heutigen Welt mit Menschen guten Willens aus unterschiedlichen Kulturen und Glaubensgemeinschaften unterwegs zu sein? Als Generalsekretär des ÖRK habe ich mir diese Frage jeden Tag gestellt, seit die Zehnte Vollversammlung 2013 in Busan, Republik Südkorea alle Kirchen und alle Menschen guten Willens aufgerufen hat, sich auf dem Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens an transformativen Handlungen zu beteiligen.

Bevor wir uns näher mit diesen Fragen befassen, möchte ich zunächst einige der Erkenntnisse der jüngsten Vergangenheit zusammenfassen. Der Titel „Das Reformationsjubiläum – ein ökumenisches Ereignis?“ erinnert uns daran, dass es auf dem Weg zu einem gemeinsamen ökumenischen

Gedenken des 500. Reformationsjubiläums Schwierigkeiten gegeben hat. Kardinal Kurt Koch und andere haben auf die Tatsache hingewiesen, dass die

Reformation zu einer Glaubensspaltung in der westlichen Kirche und in der Folge zu Konflikten und Kriegen in Europa geführt hat. Diese Realitäten würden den Jubiläumsfeierlichkeiten im Wege stehen.

Meine erste Auseinandersetzung mit der Frage des 500. Reformationsjubiläums fand vor mehr als zehn Jahren im Ökumeneausschuss des Lutherischen Weltbundes statt. Ich forderte damals, dass die Ergebnisse der ausführlichen ökumenischen Dialoge die Grundlage für das Reformationsgedenken sein sollten. Sollte es einen Widerspruch zwischen einem 500-Jahres-Jubiläum mit positiver Konnotation einerseits und der kritischen Betrachtung aller dramatischen

Konsequenzen der Spaltungen andererseits geben, die während und nach der Reformation erfolgt sind, so sollte dieser meiner Meinung nach in einer gemeinsamen Feier des Evangeliums überwunden werden. War dies nicht auch der zentrale Punkt der kritischen Fragen und der besten Absichten von Luther und anderen Reformern? Und wurde dies nicht von allen durch die theologischen Gespräche als zweckmäßig und erforderlich angesehen angesichts der Realität der Kirche zur Zeit Martin Luthers?

Ich stelle erfreut fest, dass diese Phase der Diskussion über das Profil und den Zweck des Gedenkens dieser 500 Jahre eindeutig hinter uns liegen. Die Kirchen werden ein Fest feiern, bei dem das Evangelium Christi im Mittelpunkt steht – „ein Christusfest“. Es ist bemerkenswert, dass protestantische und katholische Gläubige gemeinsam die Verantwortung für die Konflikte und Kriege nach der Reformation übernehmen. Die beiden gemeinsamen Publikationen „Vom Konflikt zur Gemeinschaft“⁴ des Lutherischen Weltbundes und Erinnerungen heilen der deutschen Kirchen zeigen, wie die Kirchen an den Fortschritten des ökumenischen Dialogs seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil beteiligt waren und jetzt gemeinsam davon profitieren.

In diesem Geiste laufen die Vorbereitungen der gemeinsamen Feier mit Papst Franziskus und den Vertretern und Vertreterinnen des Lutherischen Weltbundes am 31. Oktober in Lund. Ich freue mich darauf, an dieser Veranstaltung als Vertreter der gesamten Gemeinschaft des Ökumenischen Rates der Kirchen teilnehmen zu können. Diese Veranstaltung hat eine große Relevanz und ist für die gesamte ökumenische Gemeinschaft von Bedeutung. Im Rahmen dieser Feierlichkeiten in Lund werden Caritas Internationalis und der Lutherische Weltdienst eine Absichtserklärung über weitere gemeinsam zu unternehmende Arbeiten unterzeichnen. All dies sind vielversprechende Zeichen für eine lebendige ökumenische Zusammenarbeit in gegenseitiger Rechenschaftslegung. In der Tat ernten wir jetzt einige der Früchte des gemeinsamen Gesprächs, die wir in der Vergangenheit geführt haben.

Es ist ebenfalls erforderlich, dass die Reformation nie aus einer rein kirchlichen oder einer rein weltlichen Perspektive betrachtet wird. Der Umfang der gegenseitigen Rechenschaftspflicht muss die religiöse Dimension einbeziehen, kann aber nicht darauf reduziert werden. Wir sind auch jenseits der Kirche gegenüber

unseren Mitmenschen in allen Dimensionen des Lebens zur wechselseitigen Rechenschaft gerufen. Die Erkenntnisse sozialer, wirtschaftlicher, politischer und kultureller Forschungen leisten einen Beitrag zu einem ganzheitlicheren Verständnis der Reformation in beiden Sphären. Die Reformation war Teil eines umfassenderen historischen Prozesses, der den Weg in den Kolonialismus und in die Moderne geebnet hat. Die interdisziplinäre Zusammenarbeit zeigt eindeutig, dass ein theologisch-kirchlicher Denkansatz allein niemals ausreicht, um die Dynamik von Veränderungen in einem historischen Prozess zu verstehen.

In der deutschen katholischen und lutherischen Sichtweise scheint es zum Beispiel auf der Hand zu liegen, auf den 31. Oktober 1517 zu blicken, als Martin Luther seine 95 Thesen zur Aufklärung gegen den Ablass veröffentlicht hat. Aus diesem Grund wird dieses Datum als der Beginn der lutherischen Reformation angesehen. Betrachtet man diese Ereignisse aber aus einer umfassenderen europäischen und weltweiten Perspektive, wird offensichtlich, dass wir auch Männer wie Zwingli, Calvin und Hus nicht vergessen dürfen, die ebenfalls Katalysatoren des Wandels bereits vor der Reformation Luthers waren und deren Bewegungen sich parallel dazu entwickelten. Die Gründung der Anglikanischen Kirche und neuer protestantischer Kirchen in der englischsprachigen Welt sind ebenfalls zu berücksichtigen. Historische Akteure wie Luther, Kardinal Cajetan, Friedrich der Weise von Sachsen, König und später Kaiser Karl V. oder die Familie Fugger, aber auch König Heinrich VIII. und reiche Kaufleute in Amsterdam und Antwerpen, Hamburg und London, die diese neue theologische Strömung unterstützten, waren sich ihres eigenen Kontextes voll und bewusst. Dieser Kontext beinhaltete die beginnende Kolonialisierung von Ländern in Lateinamerika, Afrika und Asien mit neuen Möglichkeiten für den globalen Handel, aber auch den Aufstieg des osmanischen Reiches.

Der Deutsche Martin Behaim demonstrierte bereits 1492 mit einem „Erdapfel“ in Kugelform den Welsern und anderen reichen Banken- und Handelshäusern in Nürnberg die neuen Realitäten einer sich radikal verändernden Welt. Die Reformation ist untrennbar verbunden mit einem lang anhaltenden Prozess der Globalisierung, der sich mit dem Kolonialismus und dem Neokolonialismus weiter beschleunigte.

Wir erleben die Entstehung einer modernen Welt mit einer weltumspannenden, aber geteilten Christenheit und mit einem globalen Wettbewerb um wirtschaftliche und politische Macht in Verbindung mit bedeutenden technischen Fortschritten. Das ist der historische Hintergrund der zunehmenden Ungleichheiten, wirtschaftlicher Ungerechtigkeiten und der Ansprüche auf Hegemonie ausgerichteter politischer und militärischer Macht als Nährboden für die sich gegenseitig verstärkende ökonomische, ökologische und soziokulturelle Krise unserer Tage. Natürlich ist die Reformation nicht der Ursprung all dieser Entwicklungen, aber sie entfaltet sich im Kontext all dieser Trends.

Die Reformation hat die Entwicklung der Moderne und der Demokratie mit zahlreichen Impulsen befördert und durch die Missionsarbeit zu einer Globalisierung der Christenheit in all ihrer Vielfalt beigetragen. Konrad Raiser hat diese Dimensionen der Reformation in seiner jüngst veröffentlichten Studie über diese Thematik erforscht und dabei die Perspektive der Kirchen weltweit und ihrer Beziehungen durch die ökumenische Bewegung eingenommen.⁵ Wir befinden uns heute in einer Situation, die die Entwicklung neuer Formen des Teilens, der Zusammenarbeit und ökologisch verträglicher Lebensweisen erfordert, in der jedoch in kontraproduktiver Weise die Fähigkeit und der Wille dazu unterminiert werden durch Reaktionen auf globale Trends und Kräfte, die oftmals kulturelle und religiöse Besonderheiten verstärken. Dies ist eine gemeinsame Eigenschaft populistischer politischer Bewegungen, des religiösen Fundamentalismus und anderer Rechtfertigungen für Gewalt, die auch Gruppen in den Kirchen betreffen. Sie alle weigern sich, von anderen zur Verantwortung gezogen zu werden, die nicht zu ihrer Gruppe gehören.

3. Die Relevanz der 95 Thesen Luthers für die ökumenische Bewegung als Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens heute

Wenn ich hier in Heidelberg zu Ihnen spreche, bin ich mir der Tatsache bewusst, dass die Herausforderungen, mit denen wir heute konfrontiert werden, bereits von Persönlichkeiten wie Georg Picht, Heinz Eduard Tödt, Günther Howe und Carl Friedrich von Weizsäcker erkannt worden sind. Die Arbeit der FEST, der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft, hat für die Zukunft der Menschen wichtige Fragen bereits interdisziplinär thematisiert und arbeitet weiter in dieser Richtung. Aufgrund der Erfahrungen aus zwei Weltkriegen, des Holocausts und des Wissens um die zerstörerische Kraft von Atomwaffen hat die Gründergeneration der FEST verstanden, dass unsere Zeiten neue Formen der weltweiten Zusammenarbeit erfordern, die alle Dimensionen des Lebens umfassen. Diese Erkenntnis hatte auch signifikante Auswirkungen auf die Agenda des Ökumenischen Rates der Kirchen im Laufe seines fast 70-jährigen Bestehens.

Der Friede, wie sie sagten – und ich füge hinzu Gerechtigkeit für Menschen und Mitwelt – ist eine unabdingbare Voraussetzung für das Überleben der Menschheit. Es gibt nur eine gemeinsame Zukunft und Hoffnung für alle, oder es gibt gar keine Hoffnung für die Zukunft.

Diese FEST-Gründergeneration hat erkannt, dass keine der bestehenden Kulturen und Religionen wirklich auf die Art der sozialen und kulturellen Veränderungen vorbereitet war, die für globale Gerechtigkeit und dauerhaften Frieden erforderlich wären. Tatsächlich haben viele von ihnen dies auch als eines – wenn nicht sogar das wichtigste – der zugrundeliegenden Probleme

erkannt. Weder der postmoderne Relativismus noch die Versuche, Abkommen auf der Grundlage einer Mindestanzahl gemeinsamer Grundsätze zu schließen, sind genug. Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte und nachfolgende Menschenrechtsabkommen haben einen Weg in die Zukunft gezeigt. Es ist aber nicht zu übersehen, dass ihre Ursprünge auf der nördlichen Halbkugel mit ihren christlichen Wurzeln liegen. Der Gegensatz zwischen „uns“ und „denen“ dominiert das Denken und Handeln in einer Zeit, in der wir eigentlich von „uns“ als einer weltweiten Gemeinschaft sprechen und dabei die Unterschiede und das Anderssein des anderen anerkennen müssten.

Theologisch gesehen ist die Unfähigkeit, in verantwortungsvoller Weise mit dem anderen Menschen oder mit dem Nachbarn umzugehen, ein Zeichen der Zerbrochenheit der Gemeinschaft und des Bruchs mit den anderen und mit Gott. Eine solche Zerbrochenheit grundlegender Beziehungen wird in der biblischen Tradition als Sünde bezeichnet. Die Sünde ist eine Realität, die menschliche Beziehungen zerstört und unterwandert und damit auch das Leben, das uns als menschliche Wesen in Gottes Schöpfung geschenkt wurde. Sie ist eine destruktive Wirklichkeit in unserem eigenen Leben. Um unser Leben und neue Beziehungen aufzubauen, ist eine Art Hinwendung zu unseren Mitmenschen erforderlich – ein neues, inklusiveres Verständnis von Identität, das die materielle, moralische und spirituelle Dimension des Lebens mit einschließt.

Mir erscheint es sinnvoll, diese implizite Dimension der heutigen Herausforderungen mit Hilfe der Kategorien der Reformation anzusprechen. Angesichts der profunden Neuorientierung, die wir brauchen, möchte ich eine einzige Dimension hervorheben und mich dabei auf Luthers erste These beziehen, die er in Wittenberg an die Tür geschlagen hat:

Als unser Herr und Meister Jesus Christus sagte: „Tut Buße, denn das Himmelreich ist nahe herbeigekommen“, wollte er, dass das ganze Leben der Glaubenden Buße sei. (Mt 4,17)

Die Sünde ist real, und sie untergräbt das Leben der einzelnen Menschen und der Gemeinschaften. Es gibt keine Möglichkeit, der Realität der Sünde durch Geld, Macht, Ignoranz, fromme Handlungen, Kirchendoktrine, Ämter oder durch andere Mittel zu entgehen. Es führt kein Weg an Buße, Umkehr und Erneuerung vorbei.

Buße ist die Möglichkeit, Rechtfertigung durch Gnade zu erreichen und von den Fesseln der Sünde befreit zu werden. Buße führt zu einer Umkehr, die alle Dimensionen unserer Identität erfasst. Ihr Horizont ist die Erneuerung des Lebens im Tod und in der Auferstehung Christi und die Gabe des Heiligen Geistes.

Luther sagt, dass der Begriff der Buße nicht als ein definitives und einmaliges Konzept zu verstehen ist. Es ist vielmehr eine Haltung und eine Seinsart, die Aufmerksamkeit gegenüber der kritischen Stimme, ein Verständnis für die Dimension der Tragödie und die Bereitschaft beinhaltet, die Realität des Falschen anzuerkennen. Es geht ebenfalls um die Haltung,

aufmerksam auf die Stimme Gottes und seiner totalen Vergebung zu hören, nicht um einen Handel zu akzeptieren, sondern als Bereitschaft, die Richtung des Lebens zu ändern und sich mit den Bedürfnissen anderer Menschen zu befassen. Das gilt besonders für die Armen und diejenigen, die Sicherheit und Gerechtigkeit fordern und deren Rechte und Würde anerkannt werden müssen. Der Weg hin zu Gerechtigkeit und Frieden ist der Weg zu Buße, Umkehr und Erneuerung. Die Vorwegnahme des Ziels, das bereits der Weg ist, führt uns in der Tat auf einen Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens.

Das bedeutet mit anderen Worten, dass echte Buße auch Rechenschaft gegenüber unserer Vergangenheit als Individuum und Gemeinschaft bedeutet, in den Kirchen und als Völker (*confessio*).

Echte Buße bedeutet, den konkreten Willen zu Veränderungen zu haben und den anderen und besonders den weniger Privilegierten und den Opfern unserer Taten in der Vergangenheit und der Gegenwart gut zuzuhören (*contritio*). Echte Buße bedeutet konkrete Transformation und die beständige Bereitschaft für einen Transformationsprozess, bei dem es darum geht, wie der andere – der andere Mensch und auch die Gesamtheit der Schöpfung – durch mich und unsere Haltungen und Taten in konstruktiver oder destruktiver Weise betroffen wird (*satisfactio*). Transformation ist das eigentliche Wesen des Pilgerwegs der Gerechtigkeit und des Friedens, auf dem es um die Bedürfnisse der Armen im weitesten Sinne dieses Begriffs geht, und damit sind auch die weniger Privilegierten, die Opfer und die Unterdrückten gemeint im Sinne des theologischen Prinzips der „vorrangigen Option für die Armen“.

Für mich ist die gegenseitige Rechenschaftspflicht eine Haltung und eine Form unseres Zusammenlebens und des Vertrauens in das Evangelium, wenn es um unser aller Wunsch geht, von den Mächten der Sünde befreit zu werden und nach den Werten des Reichs Gottes zu leben.

4. Migration und die Notwendigkeit der Buße

In der Realität müssen wir anerkennen, dass es im Leben eines Menschen, einer Nation oder einer Kultur niemals einen Zeitpunkt gibt, an dem wir die Haltung der Bußfertigkeit als obsolet ansehen können. Der Fortbestand von Ungerechtigkeit, Rassismus, Kriegen, Mord, Verfolgung und Verzweiflung, der Menschen dazu zwingt, ihre Heimat und ihre geliebten Familien zu verlassen, erinnert uns daran, dass dies keine Vergangenheit ist, sondern heute zur Lebensrealität in Europa und auf der ganzen Welt gehört.

Wir erinnern uns an die Flüchtlingskonventionen, die nach dem Zweiten Weltkrieg geschlossen wurden und die eine Reaktion auf die Schutzbedürfnisse so zahlreicher europäischer Flüchtlinge waren – Deutsche, Polen, Ungarn, Tschechen und so viele andere, die unter der brutalen Wirklichkeit nach der Katastrophe (des Krieges) und den späteren Auswirkungen der Teilung

Europas und des Kalten Krieges zu leiden hatten. Diese Probleme hörten nicht auf. Heute gibt es zahlreiche Menschen aus Nachbarregionen in Asien, dem Nahen Osten und Afrika, die ebenso schutzbedürftig sind und eine neue Heimat brauchen. In Ihrem Umgang mit den Menschen, die in Ihr Land kommen, haben Sie mit Ihren politischen Entscheidungen und humanitären Aktionen gezeigt, dass Sie sich an Ihre eigene Geschichte erinnern. Als aktive Teilnehmende in der Zivilgesellschaft, in den Kirchen und in anderen Gemeinschaften haben Sie die klare Überzeugung gezeigt, dass dieses Engagement für den Mitmenschen aus dem Anspruch entsteht, Mensch und Christ zu sein.⁶

Solche Reaktionen zeigen eine ernsthafte Selbstverpflichtung, sich Luthers Vorstellungen von Buße und Reue zu eigen zu machen. Wir alle, Deutsche und ebenso alle anderen Europäer, müssen uns immer der Versuchung bewusst sein, sich mit den Realitäten der Sünde in allen ihren Formen, ob alt oder neu, gemein zu machen. Als Europäer sind wir alle anfällig für diese Versuchungen und müssen deshalb der Tendenz widerstehen, die Notwendigkeit einer kritischen Selbsteinschätzung zu ignorieren.

In den Vereinigten Staaten von Amerika wird Rassismus heute als „Amerikas Erbsünde“ diskutiert. Das Land erlebt die Dimensionen und Manifestationen des Rassismus als allgegenwärtig in der Gesellschaft, für den Rest der Welt offensichtlich erkennbar gerade in den vergangenen Jahren. Als Europäer sollten wir uns selbst diesen Spiegel vorhalten: Was ist unsere Erbsünde? Zum gegenwärtigen Zeitpunkt müssen wir zugeben, dass die Vorkommnisse in den USA eine Folge der europäischen Einwanderung sind, die in eurozentrischen Vorstellungen von der Überlegenheit und Privilegiertheit der weißen Rasse wurzeln.

Viele von uns haben heute immer noch Probleme damit zu verstehen, wie wir es zulassen konnten, dass solche destruktiven Vorstellungen wie die des „Übermenschen“ in unserer Vergangenheit einen solchen Stellenwert bekommen konnten und bis heute fortbestehen in einem Maße, dass heute, da ich zu Ihnen spreche, rassistische und fremdenfeindliche Rhetorik im öffentlichen Raum nicht nur in Nordamerika, sondern auch hier in Europa gesellschaftlich akzeptiert und respektiert wird.

Wie können wir die scheinbar normale Reaktion des Selbsterhalts und des Selbstschutzes, die sich im Misstrauen gegenüber dem Fremden und den Andersgläubigen manifestiert, überwinden? Wie erreichen wir eine echte und konstruktive Bußfertigkeit, die uns auf den Weg einer gegenseitigen Rechenschaftspflicht führt?

Es geht darum, die besten Werte der Reformation zu einer gelebten Realität unserer heutigen Zeit zu machen. Wir können unsere Werte am besten bewahren, wenn wir sie als Grundlage und Quelle dafür nehmen, das Leben anderer Menschen zu schützen. Unsere gegenwärtigen Realitäten müssen durch eine Leitidee geformt und geerdet werden, wie wir morgen als die eine Menschheit leben sollen. Werte sind sinnlos, wenn sie nur auf die Vergangenheit bezogen werden. Wie mein Kollege Martin

Junge von LWB bereits sagte: „Diejenigen, die christliche Werte schützen wollen, indem sie die Grenzen Europas schließen, wissen nicht, was christliche Werte sind.“

Bei meiner Arbeit und auf meinen Reisen werde ich immer wieder mit diesen Realitäten konfrontiert. Diese Erfahrungen zeigen mir, dass es überaus sinnvoll ist, die Herausforderungen, denen wir uns heute als die eine Menschheit gegenüberstehen, im Lichte des Vermächtnisses der Reformation zu betrachten. Es geht dabei nicht um einen allgemeinen Pessimismus oder die Verurteilung alles Menschlichen, sondern um die Wachsamkeit gegenüber der Realität der Sünde und der Realität der Bedürfnisse anderer. Ich schöpfe vielmehr Hoffnung daraus, und es liegt ein Zeichen der Hoffnung in jeder Buße und Umkehr, die daraus folgen.

Die Reformation hat ein neues Bewusstsein für die Rechenschaftspflicht gegenüber Gott als Herrscher mit sich gebracht, der sich nicht auf der gleichen Ebene wie wir Menschen mit allen unseren Fehlern und Schwächen befindet. Diese Rechenschaftspflicht sollte nicht bedeuten, dass wir gegenüber weltlichen oder kirchlichen Autoritäten verpflichtet sind, die von sich behaupten, das letzte Wort über unser Verhältnis zu Gott dem Allmächtigen zu haben. Die Reformation hat vielmehr hervorgehoben, dass wir berufen sind, in unserer Menschlichkeit voreinander Rechenschaft abzulegen und frei und verantwortlich sind, unsere eigenen Wege zu finden, um Gott und dem Mitmenschen zu dienen. Diese Freiheit ist ebenfalls ein Aufruf, die Gesellschaft aller Menschen guten Willens zu suchen, mit denen wir den Sinn für eine gegenseitige Rechenschaftspflicht teilen für das, was wir sind und was wir gemeinsam tun können. Das beinhaltet auch das, was jenseits der Realitäten liegt und uns trennt oder gegeneinander als „wir“ und „die“ in Stellung bringt. Der Aufruf der Reformation zur Buße ist nicht ein Aufruf zur Verzweiflung, Pessimismus oder falschen Vorstellungen über die Möglichkeiten des menschlichen Lebens und Strebens. Ganz im Gegenteil ist dies ein Aufruf, diese Gelegenheiten zu nutzen, mit mehr Ernsthaftigkeit zu dienen und sich darin durch die befreienden Worte des Evangeliums inspirieren zu lassen.

5. Israel und Palästina – ein Testfall für die theologischen und moralischen Haltungen zu Rechenschaftspflicht und Buße

Folgen wir diesem Verständnis des Begriffs der Buße, können wir eine Linie ziehen von der Reformation zu Offenheit, Freiheit, Rechenschaft und der Suche nach Einheit auf einer gemeinsamen Basis von Gnade, Gerechtigkeit und Frieden. Allerdings hat die Reformation auch zu Spaltungen und sogar der Diskriminierung anderer Menschen geführt. Dafür kann es keine Entschuldigung geben.

Wir haben bereits über die Spaltung der Kirchen und die Notwendigkeit gesprochen, eindeutiger

herauszuarbeiten, welche Gemeinsamkeiten wir als Christen und Kirchen heute haben. Diese Beiträge zu Ehrlichkeit und Bußfertigkeit zeigen ihre Bedeutung in zahlreichen Konflikten der heutigen Welt.

Wir müssen ebenfalls die Implikationen eines speziellen Konfliktes in der Welt anerkennen und verstehen, der uns ebenfalls zurück zu den Lehren Martin Luthers führt und eine besondere Sorgfalt und Analyse der Bedeutung des Begriffs Buße erfordert. Ich beziehe mich hier auf Luthers Schriften über die Juden. An einem Wendepunkt wie diesem muss auch dieses Thema Gegenstand der Rechenschaftspflicht sein. Luthers Angriffe gegen die Juden lassen sich nicht rechtfertigen, denn er argumentiert theologisch gegen die Geltung von Gottes Segen für die Nachkommen Abrahams.

Seine späteren Schriften wurden als Vorwand für Antisemitismus in vielfacher Form besonders in Europa genutzt und führten am Ende zur Ermordung von Millionen von Juden. Die Schoah bleibt eines der dunkelsten Kapitel der Geschichte Europas und der Menschheit. Die erste Vollversammlung des ÖRK hat unmissverständlich erklärt, dass der Antisemitismus eine Sünde gegen den Menschen und gegen Gott ist.

Bis heute erleben wir den eindeutigen Willen zur Buße für das, was geschehen ist; das gilt besonders für das deutsche Volk, in dessen Namen diese Verbrechen begangen wurden. Dies war ein echter Ausdruck der Beichte, vollkommenen Reue und Bußübung mit der Aussage „Nie wieder“. Leider erfordern es die Umstände in der Welt, dass wir immer wieder darauf hinweisen müssen, dass Antisemitismus eine Sünde gegen Gott und den Menschen ist. Es ist eine Tatsache, dass Juden und viele andere nach wie vor Ziel von Diskriminierung, Ausgrenzung, Angriffen und Gewalt sind, da sie als besonderes Volk oder eine besondere gesellschaftliche Gruppe angesehen werden. Die Nazis haben auch noch andere Gruppierungen wie Homosexuelle, Sinti und Roma, Behinderte, politische Dissidenten usw. verfolgt.

Eine der großen Leistungen und Errungenschaften der internationalen Gemeinschaft nach dem Zweiten Weltkrieg war die Etablierung einer neuen Ordnung des internationalen Rechts und der Menschenrechtsabkommen. Dahinter stand die Verpflichtung, dass sich niemals wiederholen sollte, was den Juden und anderen angetan worden war. Der ÖRK war umfassend an der Ausarbeitung des Ethos und der Wertebasis für diese neuen internationalen Beziehungen als Bekräftigung der gegenseitigen Rechenschaftspflicht gegenüber der einen Menschheit beteiligt. Ein weiterer Ausdruck der Bußbereitschaft nach dem Zweiten Weltkrieg war die Anerkennung des Staates Israel als Heimstatt für die Juden. Es wurde erklärt, dass auch das palästinensische Volk einen eigenen Staat auf dem Gebiet Palästinas haben sollte. Der ÖRK hat beide Dimensionen dieser Entscheidung der UN-Generalversammlung unterstützt.

Im Laufe der Geschichte hat sich der Konflikt zwischen Israel und dem palästinensischen Volk immer weiter entwickelt. Es ist bis heute ungelöst und verschärft sich infolge der Siedlungspolitik und der israelischen

Besetzung von Gebieten außerhalb der international anerkannten Grenzen Israels immer weiter. Diese Situation provoziert eine Reihe von Fragen:

- Was bedeutet Buße in diesem aktuellen Konflikt?
- Was bedeutet Rechenschaftspflicht für die Ereignisse der Vergangenheit vor 1948, aber auch nach 1948?
- Wie kann ein gemeinsames Verständnis dessen, was Gerechtigkeit und Frieden erfordern, erreicht werden mit einer wechselseitigen Rechenschaftslegung gegenüber den vergangenen und aktuellen Dimensionen dieses Konflikts?
- Wie können die Kirchen – und hier möchte ich speziell die deutschen Kirchen erwähnen – zu einem neuen Handlungsansatz des Heilens von Erinnerungen und der Versöhnung beitragen, der in der Bereitschaft zur Buße gründet und beiden Seiten die Möglichkeit gibt, die Wahrheit im Geiste gegenseitiger Rechenschaftspflicht auszudrücken und dabei offen für eine Transformation in eben diesem Geiste zu sein?

Der Konflikt hat in seinem Kern wichtige theologische Anliegen und Standpunkte. Es gibt daher in der Tat eine besondere Verantwortung der Reformationskirchen, sich mit den Themen zu befassen, die Buße und Transformation erfordern, und nicht in Abrede zu stellen, dass Handlungsbedarf besteht.

Dies wäre ein Zeichen für die anhaltende Bedeutung des Vermächnisses der Reformation in einer sehr konkreten Ausprägung sowie ein wichtiger Beitrag für Frieden in der Region.

6. Semper reformanda in gegenseitiger Rechenschaftspflicht – ein anderer Ausdruck des Pilgerwegs der Gerechtigkeit und des Friedens

Liebe Freunde der Reformation, ich bin davon überzeugt, dass das Gedenken an die 500 Jahre nach dem 31. Oktober 1517 ein enormes Potenzial hat, unsere Hoffnungen zu stärken. Hoffnung kann dort wachsen, wo es eine echte Bereitschaft gibt, zu bereuen, sich zu ändern, das Falsche zu erkennen und einen Beitrag zu Veränderungen und Transformation für einen gerechten Frieden zu leisten.

Der Pilgerweg ist eine Metapher und eine Möglichkeit, unseren christlichen Glauben in unserem Alltag zu leben. Damit sind Offenheit und die Pflicht zur Rechenschaft für das verbunden, was wir sind und was wir tun, aber auch die Bereitschaft, zuzuhören und voneinander zu lernen, damit wir einen besseren Weg in unsere Zukunft finden. Die Schöpfung und die Menschheit brauchen einen Sinn für eine gegenseitige Rechenschaftslegung ohne Einschränkung der Personen, gegenüber denen wir rechenschaftspflichtig sind. Wir können diese Einstellung nicht auf einige ausgesuchte Gruppierungen, Glaubensrichtungen und Menschen beschränken. Natürlich müssen wir mit uns selbst und unserer eigenen

Standortbestimmung beginnen, und wir müssen um Gottes Führung bitten, damit wir unseren gemeinsamen Weg hin zu einem weiter gefassten Horizont der Gerechtigkeit und des Friedens für alle finden. Das war immer der beste Handlungsansatz der Reformation und der ökumenischen Bewegung: Ehrlichkeit, Bescheidenheit und Hoffnung. Das Evangelium der Gnade Gottes gilt heute wie vor 500 Jahren.

Olav Fykse Tveit

AUFZEICHNUNGEN

¹ Olav Fykse Tveit: *The Truth We Owe Each Other: Mutual accountability in the ecumenical movement*, Genf: WCC 2016

² Ein Beispiel sind die Beiträge auf dem Kongress in Zürich im Oktober 2013, organisiert von der EKD und dem SEK und die daraufhin veröffentlichte Publikation: *Reformation. Legacy and Future*. Herausgeber: Petra Bosse-Huber, Serge Fornerod, Thies Gundlach, Gottfried Locher, ÖRK-Publikationen, Genf 2015. Mein eigener Beitrag war „The Legacy of the Ecumenical Movement and Its Significance for The Ecumenical Movement Today“, 86–97.

³ *Erinnerungen heilen – Jesus Christus bezeugen: Gemeinsame Texte. Ein gemeinsames Wort zum Jahr 2017. Deutsche Bischofskonferenz/EKD.*

⁴ *Vom Konflikt zur Gemeinschaft*, LWB/PCPCU, 2014.

⁵ Konrad Raiser: *500 Jahre Reformation weltweit*. Luther-Verlag, Bielefeld 2016.

⁶ Die aktuelle inspirierende Erklärung der leitenden Geistlichen der evangelischen Landeskirchen in Deutschland zur aktuellen Flüchtlingssituation ist dafür ein wichtiges Beispiel. Quelle: ÖRK

Ferenc pápa megünnepli a Reformációt

Már a keresztyénség egyik legnagyobb – a katolikusok és evangélikusok között feszülő – ellentéte sem a régi. Az egyre javuló kapcsolatok jeleként Ferenc pápa hétfőn utazik a túlnyomórészt evangélikus Svédországba, hogy megnyissa azt az egész éven át tartó ünnepségsorozatot, amely az egyházakat 500 éve elválasztó protestáns reformációhoz kötődik.

1517-ben szögezte ki Luther Márton német szerzetes katolikus temploma kapujára 95 tételét, amelyben elítélte a katolikus egyház búcsúcédula-árusítását – a bűnökre adott kegyelmet –, és kétségbe vonta a pápa hatalmát. E tette nyomán kiátkozták, és ez vezetett a protestáns reformációhoz.

A katolikus egyház válaszlépése az ellenreformáció volt, és a kölcsönös ellenségeskedés több évtizedes, pusztító vallásháborúba sodorta Közép-Európát.

Gerard O’Connell, az *America* című jezsuita magazin vatikáni tudósítója szerint a pápa részvétele a reformáció ünnepségsorozatában a katolikus-evangélikus kapcsolatok rendkívüli változásának bizonyítéka.

„Talán azé a felismerése, hogy mindkét oldal eltévesztett valamit a protestáns reformáció idején” – nyilatkozta O’Connell. – „A katolikus egyház elszalasztotta a megújulás lehetőségét. Luther és társai pedig oly mértékben gyakoroltak nyomást, amely egyszerűen elfogadhatatlan volt. Tehát bizonyos szempontból mindkét fél rosszul fejezte ki magát.”

A pápa svédországi útja összhangban áll azzal a törekvéssel, hogy nyisson a keresztyénség más ágai (pl. az Orosz Ortodox Egyház) és más vallások, így az iszlám és a judaizmus felé is.

Megbékélés

A reformáció nyomán támadt ellenségeskedés és sértődés ütötte sebek csak a II. Vatikáni zsinat után, az

1960-as években kezdtek behegedni, amikor ökumenikus párbeszéd indult a keresztyén egység elősegítése érdekében.

Vannak még a tanokkal kapcsolatos viták. De Ferenc pápa szerint, míg a teológusok megpróbálják elsimítani az ellentéteket, a két egyház együtt tud működni olyan szociális kérdésekben, mint a szegények felkarolása, a migránsok és menekültek ügye és a keresztyénüldözés elleni küzdelem.

A római evangélikus gyülekezet lelkésze, Jens-Martin Kruse szerint Ferenc pápa megközelítését „sétáló ökumenének” hívják. „Együtt mozdulunk, új élmény, hogy közösen tesszük meg az utat” – így Kruse. – „Együtt sétálva fedezzük fel, hogy sokkal több közös van bennünk, mint korábban gondoltuk.”

Így adódik ez a kérdés: Vajon a reformáció teljes félreértés lehetett? „Talán nem félreértés” – mondja Kruse –, „de mára odáig jutottunk, hogy sok, Luther által felvetett téma ismerősen cseng katolikusoknak és evangélikusoknak egyaránt.”

Luther Márton méltatása

Ferenc pápa tavaly júniusban odáig ment, hogy Luthert – akit korábban eretneknek tartott a katolikus egyház –, már nagy reformerként méltatta.

Örményországból Rómába tartva a pápa így nyilatkozott újságíróknak: „Az egyház nem volt mintaszerű. Korruptió, világiasság, mohóság és hatalomvágy volt benne. [Luther] ez ellen emelte fel a szavát. Értelmes ember volt.”

Három területen áll még fenn a megosztottság: Az egyetemes egyház és a pápai primátus kérdésében; a papság értelmezésében, mivel az evangélikusok nőket is ordinálnak; és az eucharisztia vagy úrvacsora tekintetében.

Az utolsó kérdés kiemelt helyen szerepel mindkét egyháznál, hiszen azokkal a katolikus-evangélikus vegyes házasságban élő párokkal is foglalkozni akarnak, akik együtt szeretnének részesülni az úrvacsora közösségében.

Ferenc pápa tavaly a római evangélikus gyülekezetbe látogatott. Ekkor résnyire nyitotta az ajtót. Azt javasolta egy evangélikus asszonynak, hogy ha a lelkiismerete megengedi, akkor esetleg részesülhet az úrvacsorában katolikus férje templomában.

Vatikáni sajtótájékoztatóján Martin Junge lelkész, a Lutheránus Világszövetség főtitkára az úrvacsorai asz-

talközösség, azaz a felekezeti eucharisztia kérdését a legfontosabb kérdésként nevezte meg.

„Őszintén remélem, hogy a közös jubileumi megemlékezés abban erősít meg bennünket, hogy gyorsabbak, bátrabbak és kreatívabbak legyünk” – nyilatkozott Junge –, „és arra tudunk nagyon erősen összpontosítani, ahol az emberek a legnehezebbnek érzik az egység hiányát, ez pedig az úrvacsorai közösség.”

Forrás: NPR – 2016.10.28.

The Pope Commemorates the Reformation...

One of the greatest rifts in Christianity – between Catholics and Lutherans – isn’t what it used to be. As a sign of those much improved relations, Pope Francis is traveling Monday to Sweden, an overwhelmingly Lutheran country, to kick off a yearlong commemoration of the Protestant Reformation that split the churches 500 years ago.

It was the year 1517 when the German monk Martin Luther pinned his 95 Theses to the door of his Catholic church, denouncing the Catholic sale of indulgences – pardons for sins – and questioning papal authority. That led to his excommunication and the start of the Protestant Reformation.

The Catholic Church reacted with the Counter Reformation, and mutual enmity led to decades of religious wars that devastated central Europe.

Gerard O’Connell, Vatican correspondent for the Jesuit magazine *America*, says the pope’s participation in commemorating the Reformation is proof of the extraordinary change in Catholic-Lutheran relations.

„A recognition, perhaps, that both sides missed something at the time of the Protestant Reformation,” says O’Connell. „The Catholic Church missed ways of reforming itself. Luther and those around him pressed in a way that just couldn’t be taken on board, so, in a way, both sides misspoke.”

The pope’s trip is in keeping with his efforts to reach out to other branches of Christianity – like the Russian Orthodox Church – and other faiths, including Islam and Judaism.

A reconciliation

The animosity and resentments left by the Reformation only began to heal after the Second Vatican Council in the 1960s, with the start of an ecumenical dialogue aimed at promoting Christian unity.

There are still some doctrinal disputes. But Pope Francis says that while theologians iron out their

differences, the two churches can work together on social issues like caring for the poor, migrants and refugees, and combating persecution of Christians.

Jens-Martin Kruse, pastor of the Lutheran Church in Rome, says Francis’ approach has been dubbed „walking ecumenism.”

„We are moving together, this is a new experience that we are together on this walk,” Kruse adds. „Walking together, we find that we have lots of things more in [common than] we thought before.”

That raises the question of whether the Reformation might have been a complete misunderstanding.

„Maybe not a misunderstanding,” says Kruse, „but today, we are at the point where a lot of these topics from Luther are common for Catholics and Lutherans.”

Praising Martin Luther

Last June, Pope Francis went so far as to praise Luther – once deemed a heretic by the Catholic Church – as a great reformer.

On his flight back to Rome from Armenia, the pope told reporters: „The church was not a role model, there was corruption, there was worldliness, there was greed, and lust for power. He protested against this. And he was an intelligent man.”

There are three remaining areas of division: the question of the Universal Church and papal primacy; the priesthood, which includes women in the Lutheran church; and the nature of the Eucharist or Holy Communion.

This last item is of great concern to both churches, as they try to deal with Catholics and Lutherans who are married and who want to receive communion together.

A year ago, visiting the Lutheran church in Rome, Pope Francis opened the door slightly. He suggested to a Lutheran woman married to a Catholic man that

perhaps, if her conscience permitted, she could receive communion in her husband's church.

Briefing reporters at the Vatican, the Rev. Martin Junge, general secretary of the Lutheran World Federation, said the question of sharing the Eucharistic table – or interfaith communion – is of prime importance.

„I really hope the joint commemoration gives us a strong encouragement to be faster, to be bolder and to be more creative,” said Junge, „and with a very strong focus on where people feel lack of unity the heaviest, around the table.”

Source: NPR – oct.28.2016

“Großartiges Zeichen” zum Jubiläum

Das gab es noch nie: Führende Protestanten und der Papst gedenken gemeinsam ausgerechnet der Reformation. Aber genau dies wird heute im schwedischen Lund geschehen. Anlass: Das Ereignis ist ein 499 Jahre her. Von Jan-Christoph Kitzler, ARD-Studio Rom, zzt. Lund

In einem Punkt sind sich Katholiken und Lutheraner schon mal einig: Das gemeinsame Gedenken an die Reformation in Lund ist ein historisches Ereignis. Noch nie haben ein Papst und führende Vertreter der Lutherischen Kirchen das gemeinsam getan.

Und entsprechend begeistert ist auch Martin Junge, der Generalsekretär des Lutherischen Weltbundes, der weltweit rund 74 Millionen Christen vertritt: „Das ist absolut wichtig, es ist ein großartiges Zeichen, das hat uns unheimlich Mut gemacht, auch in Hinblick auf den weiteren ökumenischen Weg, den wir vor uns haben”, sagt er. Man sei dankbar dafür, dass der Papst anreise und bereit sei, „öffentlich für diesen ökumenischen Durchbruch, den wir suchen wollen, vom Konflikt zur Gemeinschaft auch mitzugehen”.

Natürlich kann ein gemeinsames Gedenken nicht alle offenen Fragen lösen. Katholische und evangelische Christen ziehen zwar inzwischen weltweit an einem Strang, wenn es um Frieden, Armutsbekämpfung und Menschenrechte geht.

Bei den theologischen Fragen gibt es aber immer noch viele der alten Großbaustellen. Vor allem das Abendmahl: ein gemischtkonfessionelles Paar kann alles gemeinsam tun, aber nicht zusammen Abendmahl feiern.

„Hoffe, dass sich etwas bewegt”

Für Antje Jackelén, die Erzbischöfin der lutherischen Kirche in Schweden, zeigt sich vor allem an dieser Frage, dass Menschen auch heute noch an der Trennung der Kirchen leiden: „Ich hoffe, dass sich da schon etwas bewegt”, sagt sie. „Denn diese Asymmetrie, dass in der evangelischen Kirche, bei uns, alle Getauften willkommen sind, dass das aber umgekehrt nicht so der Fall ist, das lässt sich auf die Länge nicht so aufrechterhalten.”

An dem Punkt gebe es wohl Meinungsverschiedenheiten nicht nur zwischen den Kirchen, sondern auch innerhalb der Kirchen.

Auf katholischer Seite sind die Fronten oft verhärtet, aber auch in ihrer evangelischen Kirche erlebt Jackelén Widerstand gegen das gemeinsame Abendmahl: „Man kann die Sicht haben, dass das Abendmahl sozusagen die Belohnung oder die Quittung für die volle Einheit ist. Man kann aber auch die Sicht haben, dass das Abendmahl gerade die Wegkost ist – das, was wir brauchen, um auf unserem Weg zur Einheit weiter zu machen.”

Positive Signale aus Rom

Immerhin: Aus Rom kommen in letzter Zeit positive Signale: Kardinal Koch, der eine Art Ökumeneminister des Vatikans ist, möchte eine gemeinsame Erklärung beider Kirchen, auch zum Abendmahl – auch wenn er weiß, dass es bis dahin ein weiter Weg ist. Papst Franziskus hat gerade erst in einem Interview Martin Luther und dessen Leistung gelobt: Katholiken könnten von der lutherischen Tradition lernen, Luther habe einen großen Schritt getan, um das Wort Gottes in die Hände des Volkes zu legen, sagte der Papst.

Überhaupt: Was das Thema Ökumene angeht, hat Franziskus einen recht pragmatischen Zugang. Vor ein paar Wochen in Rom, als rund 1000 Pilger aus Deutschland – evangelische und katholische – zu Besuch im Vatikan waren, hatte Franziskus am Ende noch eine Frage: „Wer sind die Besseren? Die Evangelischen oder die Katholischen?” Eine typische Franziskus-Frage, auf die er eine typische Antwort gab – und das sogar auf Deutsch: „Besser sind alle zusammen.”

Alle zusammen. Das Motto dieses lutherisch-katholischen Gedenkens heißt „Zusammen in der Hoffnung”. Seit fast 50 Jahren sind beide Kirchen nun im Dialog. Und die Hoffnung, dass dieser Dialog noch konkreter wird, ist bei vielen groß. Der Papstbesuch in Schweden könnte ein erneuter Anfang sein.

Quelle: Tageschau, 31.10.2016.

Közös Nyilatkozat a Reformáció 500. évfordulója alkalmából

*„Maradjatok bennem, és én tibennetek.
Ahogy a szőlővessző nem teremhet gyümölcsöt magától,
ha nem marad a szőlőtőn, úgy ti sem,
ha nem maradtok énbennem”*

(Jn 15,4).

Hálás szívvel

Ezzel a közös nyilatkozattal örvendező hálánkat fejezzük ki Istennek ezért a lundi székesegyházban tartott közös imaalkalomért, amellyel elkezdjük a megemlékező évet a reformáció ötszázadik évfordulójáról. A katolikusok és evangélikusok közötti állandó és gyümölcsöző ökumenikus párbeszéd ötven esztendeje segített minket, hogy felülemelkedjünk sok különbözőségein, és mélyebbé váljon köztünk egymás megismerése és a kölcsönös bizalom. Közeledtünk egymáshoz felebarátaink – gyakran szenvedések és üldöztetések között élő felebarátaink – közös szolgálata által is. A párbeszéd és a közös tanúságtétel által már nem vagyunk idegenek. Sőt megtanultuk, hogy az, ami összeköt minket, nagyobb annál, mint ami elválaszt.

A szembenállástól a közösségig

Bár mélységesen hálásak vagyunk a reformáción keresztül kapott lelki és teológiai ajándékokért, megvalljuk és fájjaljuk Krisztus előtt azt a tényt, hogy evangélikusok és katolikusok megsértették az egyház látható egységét. A teológiai nézetkülönbségeket előítéletek és összetűzések kísérték, a vallást pedig politikai célokra használták. Közös hitünk Jézus Krisztusban és keresztségünk mindennapi megtérést követel tőlünk, melynek köszönhetően elutasítjuk a történelmi viszályokat és összetűzéseket, melyek akadályozzák a kiengesztelődés szolgálatát. Bár nem változtathatjuk meg a múltat, de az emlékezetünket és az emlékezés módját átalakíthatjuk. Imádkozunk sebeink gyógyulásáért, és emlékezetünk gyógyulásáért is, mely elhomályosítja egymás látását. Határozottan visszautasítunk minden gyűlölködést és minden erőszakot, a múltban és a jelenben, különösen is a vallás nevében elkövetett tetteket. Ma meghallgatjuk Isten parancsát, hogy tegyünk félre minden konfliktust. Elismerjük, hogy kegyelemből nyertünk szabadulást, hogy a felé a közösség felé haladhassunk, amelyre Isten szüntelenül hív minket.

Elkötelezettségünk a közös tanúságtétel mellett

Miközben túllépünk a történelem vállunkra nehezedő eseményein, azon fáradozunk, hogy együttesen tegyünk

tanúságot Istennek a megfeszített és feltámadt Krisztusban kinyilatkoztatott irgalmas kegyelméről. Tudjuk, hogy az evangéliumról való tanúságtételünkre kihatással van az, ahogyan egymáshoz viszonyulunk, s ezért egyre jobban növekedni igyekszünk a keresztségben gyökerező közösségben, és próbáljuk a még fennmaradó akadályokat is elmozdítani a teljes egység elérésének útjából. Krisztus arra vágyik, hogy egyek legyünk, és így a világ hinni tudjon (vö. Jn 17,21).

Közösségeink sok tagja vágyik arra, hogy az Eucharisziából egyetlen asztalról részesüljön a teljes egység konkrét kifejeződésévé. Tapasztaljuk azok szenvedését, akik bár egész életüket megosztják, nem oszthatnak Isten megváltó jelenlétéből az Eucharisztia asztalánál. Elismerjük közös pásztori felelősségünket abban, hogy válaszoljunk népünknek a Krisztusban való egységre irányuló lelki szomjúságára és éhségére. Nagyon vágyunk arra, hogy begyógyuljon ez a seb Krisztus testén. Ez a célja ökumenikus erőfeszítéseinknek, melyeket szeretnénk növelni, a teológia párbeszéd melletti elkötelezettségünk megújítása által is.

Imádkozunk Istenhez, hogy katolikusok és evangélikusok együtt tudjanak tanúságot tenni Jézus Krisztus evangéliumáról, meghívva az embereket, hogy meghallják és befogadják az Isten megváltó tevékenységéről szóló örömhírt. Kérjük Istentől indíttatást, bátorítást és erőt, hogy együtt tudjunk előrehaladni a szolgálatban, védelmezve az emberek, különösen is a szegények emberi méltóságát és jogait, dolgozva az igazságosságért és elutasítva az erőszak minden formáját. Isten arra hív minket, hogy közel legyünk azokhoz, akik [emberi] méltóságra, igazságosságra, békére és kiengesztelődésre vágnak. Ma főképp annak érdekében emeljük fel szavunkat, hogy szűnjön meg az erőszak és a szélsőséges csoportok tevékenysége, amely sok országot és közösséget sújt, és sok testvérünket is Krisztusban. Buzdítjuk az evangélikusokat és a katolikusokat, hogy együtt dolgozzanak az idegenek befogadásában, hogy segítsenek azoknak, akik a háború és az üldözés miatt hazájuk elhagyására kényszerülnek, hogy védelmezzék a menekülteket és menedékkérőket.

Ma sokkal jobban tudatára ébredünk, mint korábban, hogy szolgálatunknak a világban ki kell terjednie az egész teremtett világra is, amely szenved a kizsákmányolástól és a kielégíthetetlen kapzsiság következményeitől. Elismerjük a jövő nemzedékeknek azt a jogát, hogy örülhessenek a világnak, Isten művének, annak minden kedvező lehetőségével és annak teljes szépségében.

Imádkozzunk az emberek szívének és elméjének megváltozásáért, ami a teremtetett világgal való szerető és felelős törődéshez vezet.

Egyek Krisztusban

Jó alkalom a mai nap arra, hogy kifejezzük hálánkat a világszintű keresztény felekezetekhez és közösségekhez tartozó testvéreinknek, akik jelen vannak és csatlakoznak hozzánk az imában. Amikor megújítjuk elköteleződésünket a szembenállástól a közösség felé tartó haladásunkban, ezt Krisztus egyetlen testének tagjaként tesszük, hiszen ennek az egy testnek váltunk tagjává a keresztség által. Kérjük útítársainkat az ökumenizmus útján, hogy emlékeztessenek minket vállalásainkra, és bátorítsanak minket. Kérjük őket, hogy továbbra is imádkozzanak értünk, járjanak együtt velünk, támogassanak minket, hogy teljesítsük vallási elhatározásainkat, amelyet ma kifejeztünk.

Felhívás a világon élő összes katolikus és evangélikus hívőhöz

Felhívást intézünk az összes evangélikus és katolikus plébániához és közösséghez, hogy legyenek bátrak és kreatívak, öröm- és reményteliek annak a nagy kalandnak a folytatásában, amely ránk vár. A múlt szembenállásai helyett inkább a köztünk lévő egység isteni ajándéka vezesse együttműködésünket és mélyítse el szolidaritásunkat. Összefogva a Krisztusba vetett hitben, együtt imádkozva, egymást meghallgatva, kapcsolatainkban Krisztus szeretetét megélve mi, katolikusok és evangélikusok megnyílunk az egy és szentháromságos Isten ereje előtt. Krisztusba gyökerezve és tanúságot téve őrála megújítjuk elhatározásunkat, hogy Isten egész emberiség iránti végtelen szeretetének hűséges hírnökei leszünk.

*Ferenc pápa és Munib Yunan püspök,
a Lutheránus Világszövetség elnöke
Forrás: Magyar Kurír*

Joint Declaration for the 500th anniversary of Reformation

*“Abide in me as I abide in you.
Just as the branch cannot bear fruit
by itself unless it abides in the vine,
neither can you unless you abide in me”
(John 15:4)*

With thankful hearts

With this Joint Statement, we express joyful gratitude to God for this moment of common prayer in the Cathedral of Lund, as we begin the year commemorating the five hundredth anniversary of the Reformation. Fifty years of sustained and fruitful ecumenical dialogue between Catholics and Lutherans have helped us to overcome many differences, and have deepened our mutual understanding and trust. At the same time, we have drawn closer to one another through joint service to our neighbours – often in circumstances of suffering and persecution. Through dialogue and shared witness we are no longer strangers. Rather, we have learned that what unites us is greater than what divides us.

Moving from conflict to communion

While we are profoundly thankful for the spiritual and theological gifts received through the Reformation, we also confess and lament before Christ that Lutherans and Catholics have wounded the visible unity of the Church. Theological differences were accompanied by prejudice and conflicts, and religion was instrumentalized for political

ends. Our common faith in Jesus Christ and our baptism demand of us a daily conversion, by which we cast off the historical disagreements and conflicts that impede the ministry of reconciliation. While the past cannot be changed, what is remembered and how it is remembered can be transformed. We pray for the healing of our wounds and of the memories that cloud our view of one another. We emphatically reject all hatred and violence, past and present, especially that expressed in the name of religion. Today, we hear God’s command to set aside all conflict. We recognize that we are freed by grace to move towards the communion to which God continually calls us.

Our commitment to common witness

As we move beyond those episodes in history that burden us, we pledge to witness together to God’s merciful grace, made visible in the crucified and risen Christ. Aware that the way we relate to one another shapes our witness to the Gospel, we commit ourselves to further growth in communion rooted in Baptism, as we seek to remove the remaining obstacles that hinder us from attaining full unity. Christ desires that we be one, so that the world may believe (cf. John 17:21).

Many members of our communities yearn to receive the Eucharist at one table, as the concrete expression of full unity. We experience the pain of those who share their whole lives, but cannot share God's redeeming presence at the Eucharistic table. We acknowledge our joint pastoral responsibility to respond to the spiritual thirst and hunger of our people to be one in Christ. We long for this wound in the Body of Christ to be healed. This is the goal of our ecumenical endeavours, which we wish to advance, also by renewing our commitment to theological dialogue.

We pray to God that Catholics and Lutherans will be able to witness together to the Gospel of Jesus Christ, inviting humanity to hear and receive the good news of God's redeeming action. We pray to God for inspiration, encouragement and strength so that we may stand together in service, upholding human dignity and rights, especially for the poor, working for justice, and rejecting all forms of violence. God summons us to be close to all those who yearn for dignity, justice, peace and reconciliation. Today in particular, we raise our voices for an end to the violence and extremism which affect so many countries and communities, and countless sisters and brothers in Christ. We urge Lutherans and Catholics to work together to welcome the stranger, to come to the aid of those forced to flee because of war and persecution, and to defend the rights of refugees and those who seek asylum.

More than ever before, we realize that our joint service in this world must extend to God's creation, which suffers exploitation and the effects of insatiable greed. We recognize the right of future generations to enjoy God's world in all its potential and beauty. We pray for a change of hearts and minds that leads to a loving and responsible way to care for creation.

One in Christ

On this auspicious occasion, we express our gratitude to our brothers and sisters representing the various Christian World Communions and Fellowships who are present and join us in prayer. As we recommit ourselves to move from conflict to communion, we do so as part of the one Body of Christ, into which we are incorporated through Baptism. We invite our ecumenical partners to remind us of our commitments and to encourage us. We ask them to continue to pray for us, to walk with us, to support us in living out the prayerful commitments we express today.

Calling upon Catholics and Lutherans worldwide

We call upon all Lutheran and Catholic parishes and communities to be bold and creative, joyful and hopeful in their commitment to continue the great journey ahead of us. Rather than conflicts of the past, God's gift of unity among us shall guide cooperation and deepen our solidarity. By drawing close in faith to Christ, by praying together, by listening to one another, by living Christ's love in our relationships, we, Catholics and Lutherans, open ourselves to the power of the Triune God. Rooted in Christ and witnessing to him, we renew our determination to be faithful heralds of God's boundless love for all humanity.

*Pope Francis and Bishop Munib Yunan,
president of the Lutheran World Federation
Source: Catholic Herald*

Die Ökumenische Erklärung von Lund

*»Bleibt in mir, dann bleibe ich in euch.
Wie die Rebe aus sich keine Frucht bringen kann, sondern nur,
wenn sie am Weinstock bleibt, so könnt auch ihr keine Frucht bringen,
wenn ihr nicht in mir bleibt«*

(John 15,4).

Mit dankbaren Herzen

Mit dieser Gemeinsamen Erklärung bringen wir Gott unsere frohe Dankbarkeit für diesen Augenblick des gemeinsamen Gebets in der Kathedrale von Lund zum Ausdruck und beginnen damit das Gedenken an 500 Jahre Reformation. 50 Jahre ununterbrochener und fruchtbarer ökumenischer Dialog zwischen Katholiken und Lutheranern haben uns geholfen, viele Unterschiede zu überwinden, und haben unser gegenseitiges Verständnis und Vertrauen vertieft. Gleichzeitig sind wir einander durch gemeinsame Dienste an unseren Mitmenschen, oft in Situationen von Leid und Verfolgung, nähergekommen.

Durch Dialog und gemeinsames Zeugnis sind wir nicht länger Fremde. Vielmehr haben wir gelernt, dass das uns Verbindende größer ist als das Trennende.

Vom Konflikt zur Gemeinschaft

Während wir eine tiefe Dankbarkeit empfinden für die geistlichen und theologischen Gaben, die wir durch die Reformation empfangen haben, bekennen und beklagen wir vor Christus zugleich, dass Lutheraner und Katholiken die sichtbare Einheit der Kirche verwundet haben. Theologische Unterschiede wurden von Vorurteilen und

Konflikten begleitet und Religion wurde für politische Ziele instrumentalisiert. Unser gemeinsamer Glaube an Jesus Christus und unsere Taufe verlangen von uns eine tägliche Umkehr, durch die wir die historischen Meinungsverschiedenheiten und Konflikte, die den Dienst der Versöhnung behindern, ablegen. Während die Vergangenheit nicht verändert werden kann, kann das, woran man sich erinnert und wie man sich erinnert, verwandelt werden. Wir beten um die Heilung unserer Wunden und Erinnerungen, die den Blick aufeinander verdunkeln. Nachdrücklich lehnen wir allen vergangenen und gegenwärtigen Hass und alle Gewalt ab, besonders jene im Namen der Religion. Wir hören heute Gottes Gebot, jeden Konflikt beizulegen. Wir erkennen, dass wir durch Gnade befreit sind, uns zur Gemeinschaft hin zu begeben, zu der Gott uns beständig ruft.

Unsere Verpflichtung zum gemeinsamen Zeugnis

Da wir diese Begebenheiten der Geschichte, die uns belasten, hinter uns lassen, verpflichten wir uns, gemeinsam Gottes barmherzige Gnade zu bezeugen, die im gekreuzigten und auferstandenen Christus sichtbar geworden ist. Im Bewusstsein, dass die Art und Weise, wie wir miteinander in Beziehung treten, unser Zeugnis für das Evangelium prägt, verpflichten wir uns selbst, in der Gemeinschaft, die in der Taufe wurzelt, weiter zu wachsen, indem wir uns bemühen, die verbleibenden Hindernisse zu beseitigen, die uns davon abhalten, die volle Einheit zu erlangen. Christus will, dass wir eins sind, damit die Welt glaubt (vgl. Joh 17,21).

Viele Mitglieder unserer Gemeinschaften sehnen sich danach, die Eucharistie in einem Mahl zu empfangen als konkreten Ausdruck der vollen Einheit. Wir erfahren den Schmerz all derer, die ihr ganzes Leben teilen, aber Gottes erlösende Gegenwart im eucharistischen Mahl nicht teilen können. Wir erkennen unsere gemeinsame pastorale Verantwortung, dem geistlichen Hunger und Durst unserer Menschen, eins zu sein in Christus, zu begegnen. Wir sehnen uns danach, dass diese Wunde im Leib Christi geheilt wird. Dies ist das Ziel unserer ökumenischen Bemühungen. Wir wünschen, dass sie voranschreiten, auch indem wir unseren Einsatz im theologischen Dialog erneuern.

Wir beten zu Gott, dass Katholiken und Lutheraner fähig sein werden, gemeinsam das Evangelium Jesu Christi zu bezeugen, indem sie die Menschheit einladen, die gute Nachricht von Gottes Heilshandeln zu hören und zu empfangen. Wir bitten Gott um Eingebung, Ermutigung und Kraft, damit wir zusammenstehen können im Dienst und so für die Würde und die Rechte des Menschen, besonders der Armen, eintreten, für die Gerechtigkeit arbeiten und alle Formen von Gewalt zurückweisen. Gott fordert uns auf, all denen nahe zu sein, die sich nach Würde, Gerechtigkeit, Frieden und Versöhnung sehnen. In besonderer Weise erheben wir heute unsere Stimme

für ein Ende der Gewalt und des Extremismus, die so viele Länder und Gemeinschaften sowie unzählige Schwestern und Brüder in Christus betreffen. Wir bitten dringend, dass Lutheraner und Katholiken zusammenarbeiten, um den Fremden aufzunehmen, denen zu Hilfe zu kommen, die wegen Krieg und Verfolgung gezwungen waren zu fliehen, und die Rechte der Flüchtlinge und der Asylsuchenden zu verteidigen.

Mehr als je zuvor stellen wir fest, dass unser gemeinsamer Dienst in dieser Welt sich auf Gottes Schöpfung erstrecken muss, die durch Ausbeutung und die Auswirkungen einer unersättlichen Gier in Mitleidenschaft gezogen wird. Wir anerkennen das Recht der zukünftigen Generationen, sich an Gottes Erde in all ihrem Reichtum und all ihrer Schönheit zu erfreuen. Wir bitten um einen Wandel der Herzen und der Sinne, der uns zu einer liebevollen und verantwortlichen Art und Weise der Sorge für die Schöpfung führt.

Eins in Christus

Bei diesem glücklichen Anlass bekunden wir unsere Dankbarkeit gegenüber den Brüdern und Schwestern, die die verschiedenen christlichen Weltgemeinschaften und -vereinigungen vertreten, die anwesend sind und sich im Gebet mit uns verbinden. Wenn wir uns wieder verpflichten, uns vom Konflikt zur Gemeinschaft zu bewegen, tun wir das als Teil des einen Leibes Christi, in den wir alle durch die Taufe eingegliedert worden sind. Wir fordern unsere ökumenischen Partner auf, uns an unsere Verpflichtungen zu erinnern und uns zu ermutigen. Wir bitten sie, weiter für uns zu beten, mit uns zu gehen und uns dabei zu unterstützen, unser durchbetetes Engagement, das wir täglich zu erkennen geben, lebendig werden zu lassen.

Aufruf an Katholiken und Lutheraner weltweit

Wir wenden uns an alle lutherischen und katholischen Gemeinden und Gemeinschaften, unerschrocken und schöpferisch, freudig und hoffnungsvoll bezüglich ihres Vorsatzes zu sein, die große Reise, die vor uns liegt, fortzusetzen. Mehr als die Konflikte der Vergangenheit wird Gottes Gabe der Einheit unter uns die Zusammenarbeit leiten und unsere Solidarität vertiefen. Indem wir uns im Glauben an Christus näher kommen, indem wir miteinander beten, indem wir aufeinander hören und Christi Liebe in unseren Beziehungen leben, öffnen wir uns, Katholiken und Lutheraner, der Macht des Dreieinen Gottes. In Christus verwurzelt und ihn bezeugend erneuern wir unsere Entscheidung, treue Boten von Gottes grenzenloser Liebe für die ganze Menschheit zu sein.

*Papst Franziskus und Bischof Munib Yunan,
Präsident des Lutherischen Weltbundes
Quelle: Radio Vatican*

Megtartotta éves plenáris ülését a Doktorok Kollégiuma

Debrecen

A Magyarországi Református Egyház tudományos testülete, a Doktorok Kollégiuma neves teológiai fakultások tekintélyes teológusainak meghívásával és előadásaival emlékezett meg a Reformáció 500. évfordulójáról 2017 nyarán.

Az alábbiakban e jeles esemény magyar és angol nyelvű szerkesztett híradását, valamint ezek német nyelvű összefoglalóját közöljük. (a főszerkesztő)

A konferencián a Magyarországi Református Egyház tudományos testülete a Reformáció 500 éves jubileuma alkalmából nemzetközi konferenciával egészítette ki szokásos rendezvényét.

2017. július 9–12. között a Debreceni Református Hittudományi Egyetem adott otthont a Doktorok Kollégiuma plenáris ülésének. Az alkalmat megnyitó áhítaton Dr. Fekete Károly, a rendezvényt támogató Tiszántúli Református Egyházkerület püspöke szolgált a 46 zsoltár alapján.

Az emlékv okán a szervezők igyekeztek olyan nemzetközileg elismert teológusokat meghívni, akikkel a testület egyrészt méltó módon emlékezhethet meg a reformációról, másrészt pedig annak aktualitását, 21. századi vetületeit, tradíciónk jövőjét vizsgálhatja.

Ennek jegyében tartotta meg a plenáris ülés nyitó előadását Herman Selderhuis egyháztörténész, a Refo500 nevű, a reformáció időszakához kapcsolódó kutatásokat összefogó nemzetközi együttműködési program igazgatója. Kutatásában azt a kérdést vetette fel, hogy a mai nemzedék vajon mennyire lesz képes a reformáció vitathatatlan értékeit továbbadni, illetve mennyire lesz ez fontos a következő években. Az egyház és a teológia, de a világtörténelem szempontjából is meghatározó esemény volt a reformáció, annak mai kutatása és aktualitásának keresése korunk teológusainak fontos feladata.

Bölcskei Gusztáv, a Doktorok Kollégiuma elnöke előadásában a megigazulástannal kapcsolatosan született Közös Nyilatkozatra és annak hatásaira reflektált.

Stewart Brown, edinburgh-i professzor a reformáció skóciai eredményeit vette górcső alá. Rámutatott arra, hogy a reformáció befogadásával Skócia egy újfajta társadalmi berendezkedés gondolatát is magáévá tette: megszületett Skócia „isten-i államközösséggé” („Godly Commonwealth”) formálásának a gondolata. Ez a társadalmi elképzelés az élet minden területének, így a társadalmi, politikai és gazdasági viszonyrendszernek az átalakítását célozta meg. Az „isten-i államközösség” eszményképe alapjaiban határozta meg a skót történelmet és a nemzeti identitást, meghonosítva egy nyitott, kifelé irányuló társadalmi felfogást.

Robert Vosloo, a Stellenbosch-i Egyetem rendszeres teológusa előadásában a dél-afrikai apartheid-ot követő megbékéléssel kapcsolatos teológiai álláspontokat mutatta be. A professzor amellet foglalt állást, hogy a megbékélésről nem lehet beszélni az igazságról folytatott

diskurzus nélkül, majd bemutatott néhány olyan református perspektívát, amelyek ígéretesek lehetnek a témáról folytatott párbeszéd során.

Michael Weinrich teológus, a Protestáns Egyházak Európai Közösségének elnökségi tagja előadásában arról beszélt, hogy a reformáció elsődlegesen egy ökumenikus jellegű mozgalom volt, hiszen az egyház és a hitgyakorlat valódi, a szó eredeti értelmében vett katolikus, egyetemes lényegéhez nyúlt vissza. Következésképpen – mondta – a protestantizmus református oldalát kezdettől fogva jellemezte az ökumenikus dimenzió képviselése.

Dirk J. Smit, nyugalmazott dél-afrikai professzor az egyháznak, mint hitvalló közösségnek a kérdésével foglalkozott.

„A hitvallástétel egy egyház számára, lehet ugyan kontextuális, de ugyanaz a hitvallás később, más helyzetben és más időben is bírhat relevanciával, tehát messze túlmutatva az eredeti szándékon.”

A professzor a Belhari Hitvallásra utalt – amelynek jómaga egyébként a megfogalmazója is –, amelynek meggyőződése és gyökerei ugyan a Dél-afrikai apartheid elleni több mint három évtizedes küzdelemben nyúlnak vissza, ma mégis új és releváns módon kerülnek napirendre – más egyházakban, más élethelyzetekben.

Ulrich H.J. Körtner, bécsi teológus az ún. „nyilvánosság teológia” tárgykörében adott elő. A bioetikai kérdésekre utalva elmondta, hogy a nemzetközi párbeszéd egyik kulcskérdése az, hogy mely vallásos eredetű érvrendszerek fogadhatók el egy szekuláris társadalom etikai és politikai jellegű vitáiban. Előadásában a felelősség etikájának koncepcióját vázolta, mely egyfelől igazolja a kutatás szabadságát, másfelől felállítja annak etikai határait.

Jerry Pillay, WCRC korábbi elnöke előadásában *A protestáns Egység 21. századi problematikájával* foglalkozott. Emlékeztetett arra, hogy milyen fontos Kálvin teológiájában az egyház egységének munkálása.

A plenáris ülést követően az ülésre regisztrált 166 résztvevő 14 szekcióban találkozott. A két napos szekciótálcázások során 129 előadás hangzott el.

Az esemény az éves, rendes közgyűléssel zárult, amelyet Bölskei Gusztáv, a testület elnöke nyitott meg. Beszédében elmondta, hogy egyszerre örömteli és megtisztelő, hogy ebben az évben a nemzetközi vendégeknek is köszönhetően ilyen színvonalas és a jubileumhoz méltó ülésre kerülhetett sor.

Forrás: reformatus.hu

Academics Spark Discussion in Debrecen

With the invitation of well-known theologians from famous universities and their lectures, the theological/academic organization of the Reformed Church in Hungary, the so called Collegium Doctorum celebrated the Reformation's 500th anniversary in Debrecen in the summer of 2017.

In the following, the edited Hungarian and English report of the significant event, as well as a German summary can be read. (editor-in-chief)

High-profile church leaders from the RCH and around the world recently gathered in Debrecen, Hungary from July 9–12 for the Collegium Doctorum event, an international conference commemorating the 500th Anniversary of Reformation. The speakers in attendance had all received honorary doctorates from Debrecen Reformed Theological University and had a unique bond to the school. Speakers discussed topics such as the Old and New Testament, systematic and practical theology, missiology, ecumenical relations, church history, and more. The plenary was opened by Bishop Károly Fekete and Gusztáv Bölcskei, Rector of the University. Below are details regarding the speakers and their fascinating topics brought to the event.

The first input came from Professor Herman Selderhuis, director of the Refo500 program, an international research cooperation of academic institutions. Selderhuis addressed the question how far current generations are able to represent and pass on the values of reformation. In his paper, *The Heart of the Matter: Luther's concept of Reformation*, Selderhuis reflected on celebrations of John Calvin, Philipp Melancthon, the Heidelberg Catechism, the Greek New Testament of Erasmus and Luther's reformation from 2009 to 2017 and how we can make history relevant for church and theology. "Reformation was a significant event not just concerning church history and theological reflection, but also in world history. Doing research on it is a prominent task of today's theologians," he told the audience.

Stewart Brown, Professor from Edinburgh, reflected on the impacts of Reformation in Scotland and noted that Scotland also embraced the idea of a new model of society, the "Godly Commonwealth". Brown's paper, *The Reformation and the Godly Commonwealth in Scotland*, discussed how this social ideal was world affirming and revolutionary; it called for the transformation of every aspect of social, political and economic life. This godly commonwealth ideal would profoundly influence Scottish history and national identity.

Michael Weinrich, professor of Systematic Theology and member of the Council of the Community of Protestant Churches in Europe emphasized the ecumenical character of Reformation whose aim was to re-establish the Church and the faith practices according to its catholicity and universality. In *Reformation and Ecumenism*, Weinrich pointed out that the basic impulse of the Reformation was ecumenical by asking for the really catholic substance of the church and her profession of faith. Catholicity is not granted by the reference to Rome and the observance of the canon law, but given by the common and uniting faith

in the Gospel witnessed in the scriptures of the Bible. It is not something we can achieve but something we have to receive and to save by reforming the church again and again.

Gusztáv Bölcskei, Rector of the University and president of the College of Doctors, reflected on the consequences of the recent Association of the WCRC to the Joint Declaration on the Doctrine of Justification. When discussing his paper, *Catholicism from a Reformed Perspective*, Bölcskei noted that there are still painful divisions between Protestants and Catholics. There is also a tendency to accentuate the differences and disagreements, rather than get to know and learn from each other's theological line of thinking. In his paper, Bölcskei focused on the interpretation of a few theological issues that have historically divided the two Christian churches.

Robert Vosloo, professor at the Faculty of Systematical Theology of the Stellenbosch University presented the theological considerations concerning reconciliation after Apartheid stressing that reconciliation, especially in reformed perspective, cannot be reflected without justice being taken into consideration. Vosloo's paper, *Reconciliation and the Reformed Legacy in South Africa*, attended to the theological discourses on reconciliation in Apartheid South Africa, and more specifically to some contributions from the Reformed tradition. Attention is also given to the use of the notion after the transition to democracy (including through the work of the Truth and Reconciliation Commission).

Dirk Smit, professor emeritus from Southern-Africa, addressed the issue of Church being a confessing community. His paper, *On the importance of the Belhar Confession today*, touched on how the convictions and claims of the Belhar Confession (which he co-drafted), a Reformed confessional document that originated more than three decades during the struggle against apartheid in South Africa, have been received in new and creative ways in many other churches, places and times. He stressed that, "Confessions are formulated in a certain context, but they can have relevance in other times and places, way beyond the initial context and intent."

Ulrich Körtner, professor of ethics from Vienna, gave a lecture about public theology. In his paper, *Key Issues of Bioethics and Reformed Heritage*, Körtner discussed how bioethical issues are part of what is called "public theology". His paper argued for a concept of ethics of responsibility which may justify the freedom of research as well as its ethical limits.

Jerry Pillay, former WCRC president, was also in attendance at the conference. In his paper, *Protestant Unity in the 21st Century*, Pillay reflected on John Calvin's call for the unity of the church, the need for unity in Protestant and Reformed churches, explores issues which prevents this from happening and offers suggestions as to how some of these challenges can be addressed.

The 166 registered participants attended 14 different sections throughout the conference. The meeting

concluded with the General Assembly of the Collegium Doctorum, chaired by President Gusztáv Bölskei. The Collegium Doctorum was a wonderful way to gather prominent academics from around the world to celebrate the Reformation and the Debrecen Reformed Theological University while sharing their research on poignant and timely church topics.

Source: *reformatus.hu*

Tagung des Collegium Doctorum in Debrecen

Das wissenschaftliche Gremium der Reformierten Kirche in Ungarn, das Doktorenkollegium, gedachte der 500. Wiederkehr der Reformation im Sommer 2017 mit der Einladung und Vorträgen von angesehenen Theologen aus namhaften Fakultäten.

Es wurde eine Nachricht über dieses ausgezeichnete Ereignis auf Ungarisch und Englisch, sowie eine Zusammenfassung auf Deutsch veröffentlicht. (Der chefredakteur)

Vom 9. bis 12. Juli 2017 hielt das Collegium Doctorum seine Plenarsitzung an der Reformierten Theologischen Universität in Debrecen. Die wissenschaftliche Körperschaft der Reformierten Kirche in Ungarn erweiterte ihre gewohnte Jahresversammlung anlässlich des 500-jährigen Reformationsjubiläums zu einer internationalen Konferenz.

Die Organisatoren bemühten sich, international anerkannte Theologen einzuladen, um gemeinsam mit ihnen einerseits der Reformation in würdigem Rahmen zu gedenken und andererseits auch die Aktualität der Reformation, ihre Auswirkungen auf das

21. Jahrhundert bzw. die Zukunft unserer Tradition zu untersuchen. In diesem Geist wurden die Hauptvorträge von folgenden Professoren gehalten: Herman Selderhuis (Kirchenhistoriker/Apeldoorn), Gusztáv Bölskei (Präsident des Collegium Doctorum; Systematiker/Debrecen), Stewart Brown (Systematiker/Edinburgh), Robert Vosloo (Systematiker/Stellenbosch), Michael Weinrich (Vorstandsmitglied der GEKE, Systematiker/Bochum), Dirk J. Smit (Systematiker/Princeton), Jerry Pillay, ehemaliger Präsident der Weltgemeinschaft Reformierter Kirchen, und Ulrich H. J. Körtner (Systematiker/Wien).

KÖNYVSZEMLE • BOOK REVIEW • BUCHBESPRECHUNGEN

Az élet teljessége

Jürgen Moltmann:

Az élő Isten és az élet teljessége

Fordította Szathmáry Sándor – Pápa, 2016.

Isten iránti hálával szeretnék köszönetet mondani dr. Szathmáry Sándor professzor úrnak, hogy hatalmas munkával lefordította Jürgen Moltmann legfrissebb munkáját, amely 2014-ben jelent meg.

Moltmann-t a teológián belül is azok a lényegi kérdések érdeklik, amelyek Jézus Krisztus megváltó munkájának következményei, a Szentlélek által, az egyes ember, az Ő népe és a világ életében. Jézus Krisztus egyértelműen nyilatkozott arról, hogy Ő az emberért jött; – hogy megtartsa, és Isten eredeti gondolata szerint,

teljes életre segítse a vergődő emberi életet. Jézus Krisztus írásértelmezése szerint az egész Szentírás valójában erről szól, Őróla szól. Jézus Krisztus értünk jött (Márk 2,27).

Jürgen Moltmann teológiájában mindez központi helyet foglal el. Az élő Isten azért küldte el egyszülött Fiát, hogy üdvösséget ajándékozzon nekünk. Ez az üdvösség a túlnani világban az örök élet, amelynek tágassága megjelenik ebben a földi életben is. A Jézus Krisztusban megnyert örök élet kiteljesíti ezt a földi életet is: örömet,

szabadságot, barátságot, szeretetet, élő hitet és lelkiséget, reménységet és ünnepet ajándékoz nekünk. Valójában Jürgen Moltmann teológiája a reménység teológiája, szakkifejezéssel élve, szótériológia és eszkatológia. Vagyis ebben a kötetben az élő Istenbe vetett hit által az emberi élet kibontakozásáról van szó; – arról, ahogy kivirágzik az emberi élet az élő Isten közelében. A feltámadott Krisztus az életet vég nélküli ünneppé teszi.

A kötet alcíme: „Hozzájárulás korunk ateizmusvitájához”. Ez az alcím azért is fontos, mert az emberi élet valódi problémája az emberi lét „hasadtsága”, vagyis az a sok megoldhatatlan probléma, kibogozhatatlan elmentmondás és félreértés-halmaz, vég nélküli önzés és gonoszság, amelynek csúcspontja a halál, és ami utána van... Az emberi élet valójában megváltásra szorul. Ez a megváltás Jézus Krisztusban adatott nekünk. Az ember élete alapvető problémáját saját erőből soha meg nem oldja. Isten azonban Jézus Krisztusban az eredeti-új alapra helyezi vissza életünket és kiteljesíti azt, már ebben a világban. Ez az egyetlen esélyünk.

Tegyük fel, hogy megoldjuk a világ összes társadalmi problémáját, az igazságtalanság és a szegénység okozta nyomorúságokat. Noha ez is utópia, de ha meg is valósulhatna, mi van akkor? Éppen a jóléti nyugati társadalmak bizonyítják, hogy a jólétbe is bele lehet halni, a jólét is lehet maga a pokol. Az embernek megváltásra van szüksége, Jézus Krisztusra, örök életre és üdvösségre, hogy aztán az örök élet teljessége átformálja földi életét.

Meghatározó számomra A. G. Inarritu „Bábel” című filmje, amelyben arról van szó, hogy egy marokkói si-

vatagban váratlanul eldőrdült puskalövés olyan tragédiát okoz, amely négy különböző kultúrában élő családot kényszerít találkozásra. Négy különböző kultúra, vallás, nyelv, hit zördül itt össze egymással: Marokkóban, Japánban, Mexikóban és az Amerikai Egyesült Államokban. Ezek az emberek mindenben különböznek egymástól, de egyben tökéletesen egyformák, mégpedig abban, hogy mindegyikük élete szétesett, valamilyen formában rendkívül nyomorultak, és életük megváltásra szorul. Moltmann pont erre az üzenetre koncentrált: a szótériológiára és az eszkatológiára együtt, vagyis a keresztény teológia szívére.

Ismételten köszönjük Szathmáry professzor úrnak, hogy Moltmann könyvét elérhetővé tette a szélesebb olvasóközönség számára, a magyar érdeklődők között is. Moltmann előszava szerint eredeti szándéka az volt, hogy ne csak teológusoknak írjon érthetően, hanem maga előtt látott olyan embereket is, akiknek fontosak ezek a lényegi kérdések, akár szakemberek, akár nem. Köszönjük, hogy dr. Szathmáry Sándor fordítása segíti a szerző eme szándékát, itt a Kárpát-medencében. Professzor úr Moltmann teológiájának magyarországi legavatottabb ismerője, akihez 40 éves szoros barátság fűzi, és akinek számos könyvét és tanulmányát fordította már magyarra.

Az Úr áldja meg a Szerzőt, a Fordítót és az Olvasókat a krisztusi élet teljességével! „*Valóban feltámadott az Úr!*” (Lukács 24,34) Jézus Krisztus feltámadásából reménység és öröm fakad ma is.

Steinbach József

The Fullness of Life

Jürgen Moltmann: The Living God and the Fullness of Life
Hungarian Edition, Pápa, 2016. Translated by Sándor Szathmáry

With thanks to God I would like to express my gratitude to Professor Sándor Szathmáry for having translated the newest work of Jürgen Moltmann, which was published in 2014. [English 2015 Westminster, John Knox Press]

Moltmann is interested in the framework of theology regarding essential questions, which arose as the consequences of the saving work of Jesus Christ by the Holy Spirit in the life of the individual, His people, and the whole world. Jesus Christ clearly declared that he had come for man – to keep and lead the struggling human life to fullness. According to Jesus Christ’s understanding of the Scriptures, the whole Scripture speaks about that, that is, about him who came for us (Mark 2:27).

All these occupy a central position in Jürgen Moltmann’s theology. The living God sent his only begotten Son to present us with salvation. This salvation is everlasting life in the hereafter, whose spaciousness appears in this earthly life, too. The everlasting life found in Jesus Christ accomplishes

this earthly life, too: He donates us joy, liberty, friendship, love, living faith and spirituality, hope, and feast. In reality, as it is well known, the theology of Jürgen Moltmann is the theology of hope, in professional terms soteriology and eschatology. Hence this volume is about the unfolding of human life by faith in the living God, as human life bursts into bloom in the closeness of the living God. The risen Christ makes life a never-ending feast.

The subtitle of the book is: “A Contribution to the Current Atheism Debate”. This subtitle is important because the real problem of human life is the “split nature” of human existence, namely the many unsolvable problems, inextricable knots of contradictions, and misunderstandings, endless egoism and wickedness the climax of which is death and what comes after that... Human life is in need of redemption, indeed. This redemption was given to us in Jesus Christ. One can never solve the basic problem of one’s life by one’s own

power. But, God puts our lives back on the original intent, that is, on the old-new foundation and accomplishes this already in this world. This is our only chance.

Let us assume that some day we shall solve all the social problems of the world, all the miseries caused by injustice and poverty. Although such an idea in itself is a utopia. But, what if then it even came true? It is exactly the Western welfare societies proving that one can die of wellbeing, too, living a comfortable life can also be a hell itself. One is in need of redemption, Jesus Christ, in eternal life, and salvation so that the fullness of eternal life may transform his earthly one.

The film "Babel" by A. G. Inarritu is of crucial importance for me. In the Moroccan desert, an unexpected gunshot causes a tragedy compelling four families of different cultures to meet each other. Four different cultures, religions, languages and faiths are quarrelling with each other: in Morocco, Japan, Mexico and the US. These people are totally different, but in one thing they are perfectly alike: all of their lives are broken up, they are very miserable in certain regard and their lives are in need of redemption. Moltmann concentrates precisely on

this message: soteriology and eschatology together, that is, the heart of Christian theology.

We are expressing our thanks to Professor Szathmáry once again that he made Moltmann's book available for a broader audience in Hungary, too. According to Moltmann's preface it was his original intention to be understandable, not only for theologians, but he also took into consideration people for whom these essential questions were important, whether they be experts or not. Thanks that Sándor Szathmáry's translation promotes this intention of the author, here in the Carpathian Basin, too. Professor Szathmáry is the greatest authority on Moltmann's theology in Hungary, whom he has been tied up with in a close friendship for forty years and has translated a number of books and essays of his into Hungarian.

May the Lord bless the author, the translator and the readers with the fullness of life in Christ! "*The Lord is risen, indeed*" (Luke 24:34). Hope and joy spring up in the resurrection of Jesus Christ today, too.

József Steinbach

Die Fülle des Lebens

Prof. Dr. Sándor Szathmáry hat das Buch von Jürgen Moltmann „Gott und die Fülle des Lebens“ (Gütersloher Verlagshaus 2014) ins Ungarische übersetzt, dazu schrieb der reformierte Bischof József Steinbach eine Rezension. Wie er schreibt, ist Moltmann an den wesentlichen Fragen interessiert, an denjenigen, die aus dem Werk Jesu im Leben des Individuums und der geschaffenen Welt folgen. In Moltmanns Theologie steht der heilbringende Jesus im Mittelpunkt, der die Weite des ewigen Lebens schon im jetzigen irdischen Leben zur Erscheinung bringt. So wird die alltägliche Existenz in Freude, Freiheit, Freundschaft und Liebe vervollkommt.

Wie bekannt, hat Moltmann die Theologie der Hoffnung formuliert, auch in diesem Band. Die menschliche Existenz entfaltet sich in der Nähe Gottes, und Christus macht das Leben zu einer endlosen Feier, auch wenn das Böse, dessen Höhepunkt (oder Tiefpunkt)

der Tod ist, das Grundproblem der menschlichen Existenz bildet. Der Mensch ist unfähig, diese Probleme aus seiner eigenen Kraft heraus zu lösen, deshalb sind wir erlösungsbedürftig. Unsere einzige Chance ist, dass Jesus unser Leben auf das „alt-neue“ Fundament (zurück)legt. Moltmann gibt eine soteriologisch-eschatologische Antwort: Jesus gestaltet das Leben um, trotz seiner vielen Schwierigkeiten. Die Hoffnung auf die Fülle des ewigen Lebens wirkt sich auch auf den irdischen Alltag aus.

Vertreter der wissenschaftlichen Theologie, Gläubige (und Ungläubige) und Gemeindeglieder können das Buch, dessen Übersetzer eine jahrzehntelange Freundschaft mit dem Verfasser pflegt, mit grossem Nutzen in die Hand nehmen. Als Ergebnis ihrer wissenschaftlichen Zusammenarbeit konnten viele wertvolle theologische Arbeiten in ungarischer Sprache erscheinen.

WALTER KASPER

Luther – Az ökumené jegyében

Fordította: Martos Levente Balázs – Vigilia Kiadó, Budapest, 2016

Walter Kasper bíboros neve fémjelzi római katolikus részről a legnyitottabb ökumenikus hozzáállást. Ő volt 1999 és 2010 között a Keresztény Egységtörekvés Pápai Tanácsának titkára majd elnöke, és így meghatározó

szerepe volt a megigazulásról szóló katolikus-evangélikus „Közös nyilatkozat” megszületésében. A nyilatkozat után, 2000-ben kiadott Dominus Jesus hidegzuhanyként érte ugyan az ökumenében elkötelezett hívőket, de Kasper

bíboros itt is másképpen értelmezte a Lumen Gentium 8. pontját, és az ökumené jegyében – ahogy jelen könyvében is teszi – nem csak „egyházi közösségeknek”, hanem valóságos „egyháznak” érti Luther követőinek egyházát. Az ökumenikus nyitottságért vitába szállt egy másik kiváló német teológussal, Joseph Ratzinger bíborossal, a későbbi XVI. Benedek pápával. Nem véletlen, hogy ökumenikus víziójában is a többször idézett Ferenc pápához csatlakozik (57), aki az egységet nem Rómában központosuló koncentrikus körökben látja, hanem egy sokszögű drágakőben, amely sokoldalúan tükrözi vissza Isten világságát (67, 75).

Lutherről szóló könyve a 2017-es évfordulóra reagálva újra felfedezi az igazi Luthert, akiről mind a katolikusok, mind a protestánsok elfeledkeztek már (13). Bemutatja a „protestáns egyházatyát” (11), mint aki már nem eretnek, nem egy szakadár reformátor, hanem az egyház megújulásáért küzdő reformer volt (29). Egy szerethető, domesztikált Luthert kapunk Walter Kaspertől, akit a középkor alkonya tett olyanná, amilyenné, de egyébként az egyház jeles teológusáról van szó, akinek ha összes munkája nem is, de almafája biztosan helyet kap Vatikánban (74). Sőt, Joseph Lortz katolikus egyháztörténész szemüvegén keresztül úgy láthatjuk őt, mint aki egy dogmatörténeti vitában az ockhamizmussal szemben az ágostoni úton járva az igazi katolikus hitet képviselte. (27)

Walter Kasper rámutat arra, hogy Luther Márton a bűnbánatban és megtérésben evangéliumi módon Isten kegyelmét állítja középpontba, minden emberi törekvést túl és ellenére (sola gratia – sola fide). Pontosan láttatja, hogy ez a lutheri tétel nem egy 1517. október 31-én történt hirtelen megvilágosodás eredménye, hanem a Római levél éveken át tartó olvasásán szűrődik át. Az egzisztenciális lenni vagy nem lenni kérdés mozgatta: hogyan találkozik kegyelmes Istenre? (25) Luther Isten igazságának keresésében talál a kegyelmes Istenre. Isten igazsága két dolgot jelenthet. Egyrészt azt az igazságot, amely az Ő elidegeníthetetlen tulajdonsága, és ezzel büntet, kiegyenlít, vagy bosszút áll, ahogyan Ambrosiaster állította. Másrészt Isten igazsága az az igazság, amelyet nekünk ajándékoz ingyen kegyelemből, felszabadít minket a bűn rabaságából, ahogyan Augustinus állította. A teológiatörténet során folyamatosan végighúzódozó kérdés e két igazságnak az összekapcsolása: hogyan maradhat Isten úgy igazságos önmagában, hogy minket, bűnösöket megigazít?

Walter Kasper tolmácsolásában Luther az igazságot az aktívval szemben passzív igazságként értelmezi (26), valójában pedig arról van szó, hogy ezt az isteni igazságot – ami Krisztus váltságművét tekintve nagyon is cselekvő – passzív módon fogadhatjuk el. Isten nem a jó magaviseletünk, törekvésünk miatt kegyelmes, hanem annak ellenére az. Pontosan Isten igazságának értelmezési feszültsége és egysége, valamint a kegyelem különböző formái azok, amelyek izgalmassá teszik a teológiát, azzal a kockázattal, hogy nem találunk feltétlen végleges tételt. A kegyelemnek ez a megfoghatatlansága viszont hiányzik Kasper értelmezéséből, ahogyan a Közös Nyilatkozatból is.

Ugyanúgy leegyszerűsített az a distinkció is, amely katolikus szempontból különválasztja Luther megigazulását

attól, amit az egyetemes papságról, illetve a péteri szolgálatról mond. Az előbbi integrálható, de az utóbbi az egyházat alapjaiban kérdőjelezheti meg (35), ezért azt az ökumenikus közeledés különösen kritikus pontjának tartja Kasper bíboros (59). Ezen nyilván az sem változtat, hogy LG 10 beemelje az általános papság fogalmát a katolikus egyháztanba, ugyanakkor fokozatilag és lényegileg megkülönbözteti a szolgálati papságtól. Látnunk kell, hogy az egyetemes papság fogalma nem egy olyan leválasztható egyháztani kérdés, amellyel az ökumenének kezdenie kell valamit, hanem Luthernél ez szintén a kegyelemről szóló megigazulástánból következik. Az elhívás kiterjesztésével Luther felemelte a nem papságot a papi elhívás szentségébe, mert nem a foglalkozás, szerzetesi odaszánás üdvözt. Ez Luther Márton exkommunikációjából fakadt, amikor a kitüntetett, eszményi szerzetesi állapotból, az egyházi lét közepéből hirtelen a perifériára került. Félresiklik minden ökumenikus törekvés, amely a papság kérdését nem tudja az üdvútból értelmezni, és megragad az intézményi egyháztan körében.

S még egy leegyszerűsítést említek: az ökumenikus sokszögnek itt csak két szögével találkoztunk, amikor Walter Kasper tudatosan két egyházról beszél (56,57), a római katolikusról és a protestánsról. Természetesen nem elvárható igény, hogy egy Lutherről szóló könyvben más reformátorok is ugyanolyan súllyal megjelenjenek mint a reformáció atyja. De ez a könyv több mint egy Luther-életmű, ebben a reformáció hatásáról, a felekezetekről, egy ökumenikus vízióról van szó. Éppen ezért nem értem, hogy bár szó van Németország mellett a skandináv országokról, az anglikánokról (41), Franciaországról (49), de egyetlen szó sem esik például a reformátusokról vagy Kálvinról, a többi protestáns felekezetekről nem is beszélve. Pedig ha másért nem, Kálvin munkáiban a humanizmus és keresztyénység viszonyánál sokkal több és érettebb kapcsolódási pontot találhatnánk, mint azt a kiélezett polaritást és annak hatását, mint amit a szerző alapul vesz Erasmus és Luther vitája nyomán (17–21).

Mindezeket túl, az ökumené iránt elkötelezett, és a felekezeti szétdaraboltságnak (41) szűgyenét érző teológusként itt teljesen egyet tudok érteni Kasper bíborossal: „Az ökumenét nem lehet ’megcsinálni’, megszervezni vagy erőszakkal véghezvinni. Az egység Isten Szentlelkének ajándéka. Nem szabad az Ő hatalmát lebecsülnünk, lehetőségeinkről hamar csüggedten lemondanunk, reményeinket nem adhatjuk fel idő előtt. Isten Lelke, aki megkezdte az egység művét, véghez is fogja vinni azt, nem olyan egységgel, amelyet mi akarunk, hanem ahogyan ő akarja.” (74)

Kodácsy Tamás

500
reformáció

WALTER KASPER
Martin Luther – An Ecumenical Perspective

*Translated by William Madges
Paulist Press, New York/Mahwah, NJ, 2016*

Cardinal Walter Kasper is the most open Roman Catholic church leader and theologian for Ecumenism. Between 1999 and 2010, he was secretary then President of the Pontifical Council for Promoting Christian Unity, and thus played a decisive role in the birth of the Joint Declaration On The Doctrine Of Justification. One year after this Declaration, it was difficult to read Dominus Jesus for believers who were committed ecumenically. However, Cardinal Kasper still had a different opinion about Lumen Gentium 8, and as in this book with ecumenical perspective, he called real “church” the Lutherans, not just “ecclesial community”. He was ready to fight for ecumenical openness alongside another excellent German theologian, Cardinal Joseph Ratzinger, who later became Pope Benedict XVI. Consciously, he refers back to Pope Francis in his ecumenical vision, who describes the unity as a polygonal gemstone that multiplies the light of God [35, 38] instead of concentric circles centered in Rome.

On the 500th anniversary of Reformation, he explores the real Luther, who has already been forgotten by both Catholics and Protestants [7]. He depicts Luther as a “Protestant Church Father” [7], who is no longer a heretic, not a schismatic reformer, but an innovator who strove for the renewal of the Church. From Walter Kasper, we get a lovable, domesticated Luther, whom the twilight of the Middle Ages has made as it is. Nonetheless, Luther was a prominent theologian of the Church, certainly his apple tree may be placed in the Vatican, even if all of his works cannot yet [38]. Indeed, through the glasses of Catholic Church historian Joseph Lortz, we can see him in a dogmatic debate as a representative of Augustinian tradition and, so, of the true Catholic faith against Ockhamism [14].

Walter Kasper points out that Luther, in repentance and conversion, focuses on the grace of God according to the Gospel, beyond the human aspiration (*sola gratia – sola fide*). This thesis is not a result of a sudden enlightenment on October 31, 1517, but it served as a fruit of the reading of the Letter to the Romans for many years by Luther. The existential question of “to be or not to be” has emerged focusing on salvation: “How do I get a gracious God?” [14] Luther finds a gracious God in seeking the truth of God. The truth of God (*iustitia Dei*) can mean two things. On the one hand, the truth, which is His inalienable feature, and thus punishes, compensates or avenges, as Ambrosiaster claimed. On the other hand, the truth of God is the truth that is given to us by free grace and frees us from the bondage of sin, as Augustine affirmed. During the history of theology, the main question was that how

these two truths could be interconnected. How can God remain right in himself by justifying us as sinners?

According to Cardinal Kasper, Luther interprets truth as a passive truth in contrast to an active truth (26) [14]. In fact, the point was that we could accept passively the divine truth, that is very active in Christ’s ransom anyway. God is not merciful because of our good attitude or our pursuit, but because He is merciful despite it. The exact understanding of the paradoxical unity of the two aspects of *iustitia Dei*, and the various forms of grace are those that make theology exciting, with the risk that we cannot find an unconditional final doctrine. This intangibility of grace, however, is lacking in Kasper’s interpretation, even as it is lacking in the Joint Declaration.

The distinction that separates Luther’s justification from what he says about the universal priesthood and the priestly service is alike simplistic. It seems that the former can be integrated into Catholic doctrines, but the latter can question the Church at a basic level [19], and therefore Cardinal Kasper considers it as a particularly critical point of the ecumenical endeavor [34]. Obviously, it does not matter so much, that LG 10 embodies the concept of universal priesthood in the Catholic Church, but gradually and essentially differentiates it from the ministerial priesthood. We must see that the concept of universal priesthood is not a detachable ecclesiastical question in that ecumenism must do something after all, but for Luther, it is also rooted in the justification by grace. With the extension of the calling (*vocatio*), Luther elevated the non-priesthood to the sacrament of priestly vocation because salvation does not depend on profession, on job or on the ordained or the ordained ministry. This was a result of Luther’s excommunication, when he suddenly came to the periphery from the distinguished profession, the ideal monastic state as a center of ecclesiastical existence. Every ecumenical endeavor misses the mark, that links question of the priesthood just to institutional ecclesiology and not alone to soteriology.

And I would like to mention one more simplification: here the ecumenical polygon has only two angles when Walter Kasper talks consciously about only two churches [30]. Of course, there is no expectation that in a book about Luther, other reformers will have to be mentioned with the same weight as the Father of Reformation. But, this book is more than a biography of Luther, it is about the effect of Reformation, the denominations, and ecumenical vision. That is why I do not understand that, although there is something about Germany, the Scandinavian countries, the Anglicans [20], and France [25], but no word about Calvin or the Reformed church, not to mention other

Protestant churches. Moreover, it would have been fruitful to see the relationship of Humanism and Christianity in a more balanced and mature way through Calvin or Melancthon, but not in such sharply polarized ways based on the debate of Luther and Erasmus [11].

Above all, as a theologian committed to Ecumenism and ashamed of denominational fragmentation, [20] I fully agree with Cardinal Kasper in the following:

“We cannot make ecumenical Christianity nor engineer or violently force ecumenism. Unity is a gift of God’s Holy Spirit. We ought not think too little of his power or throw the towel too soon and give up hope before its time. God’s Spirit, which has begun the work of unity, will also lead it to its conclusion, a unity not as we want it to be, but rather as he wants it.” [38]

Tamás Kodácsy

WALTER KASPER

Martin Luther – Eine ökumenische Perspektive

Patmos Verlag, 2016

Katholischerseits wird die offenste ökumenische Einstellung durch den Namen von Walter Kardinal Kasper geprägt. Zwischen 1999 und 2010 war er zuerst Sekretär, dann Präsident des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen. Er spielte eine entscheidende Rolle bei der Entstehung der katholisch-lutherischen Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre. Die nach der Erklärung im Jahre 2000 herausgegebene „Dominus Iesus“ Erklärung wirkte als kalte Dusche für die Gläubigen, die der Ökumene verpflichtet sind, Kardinal Kasper interpretierte aber LG 8 auch hier auf andere Weise und im Zeichen der Ökumene – wie in diesem Buch – versteht er die Kirche von Luthers Anhängern nicht nur als „kirchliche Gemeinschaften“, sondern als wahre „Kirche“. Für ökumenische Offenheit setzte er sich mit einem anderem ausgezeichneten Theologen, Joseph Kardinal Ratzinger, dem späteren Papst Benedikt XVI auseinander. Es ist nicht von ungefähr, dass er sich in seiner ökumenischen Vision dem mehrmals zitierten Papst Franziskus anschließt [56], der die Einheit nicht in konzentrischen Kreisen mit dem Mittelpunkt in Rom sieht, sondern in einem vieleckigen Edelstein, der Gottes Licht „in wunderbar vielfältigen Weise“ widerspiegelt [62,69].

Sein Buch über Luther aus Anlass dem Jubiläum 2017 entdeckt den wahren Luther, der sowohl bei den Katholiken als auch bei den Protestanten in Vergessenheit geraten ist [10]. Er stellt den „Kirchenvater des Protestantismus“ [8] vor, der kein Häretiker, kein Schismatiker-Reformator, sondern ein für die Erneuerung der Kirche kämpfender Reformator war. Man bekommt einen liebbareren, domestizierten Luther von Walter Kasper, der durch den Untergang des Mittelalters so gemacht wurde wie er war, sonst geht es aber um einen ausgezeichneten Theologen der Kirche, auch wenn nicht all seine Werke, jedoch sein Apfelbaum im Vatikan seinen Platz nimmt [69]. Sogar durch die Brille des katholischen Kirchenhistorikers Joseph Lortz kann man ihn so sehen als den, der in einer dogmengeschichtlichen Debatte dem Ockhamismus

gegenüber auf dem augustinischen Weg den echten katholischen Glauben vertrat [22]. Walter Kasper weist darauf hin, dass Martin Luther in der Buße und Umkehr auf die Weise des Evangeliums die Gnade Gottes in den Mittelpunkt stellt, über und gegen alle menschlichen Bestrebungen (*sola gratia – sola fide*). Er sieht genau, dass diese These Luthers nicht das Ergebnis einer plötzlichen Erleuchtung am 31. Oktober 1517 war, sondern durch das jahrelange Lesen des Römerbriefes durchschien. Er wurde von der existentiellen Frage des Seins oder nicht Seins bewegt: „Wie kriege ich einen gnädigen Gott?“ [20]. In der Suche nach Gottes Gerechtigkeit fand Luther den gnädigen Gott. Gottes Gerechtigkeit kann zweierlei bedeuten: Einerseits jene Gerechtigkeit, die seine unveräußerliche Eigenschaft ist, durch die er bestraft, ausgleicht oder rächt, wie Ambrosiaster behauptete. Andererseits ist Gottes Gerechtigkeit die Gerechtigkeit, die er uns aus freier Gnade schenkt, wodurch er uns von der Knechtschaft der Sünde befreit, wie Augustinus betonte. Die Zusammenknüpfung dieser zwei Aspekte der Gerechtigkeit ist eine die Theologiegeschichte durchziehende Frage: Wie kann Gott in sich selbst gerecht bleiben, so, dass er uns Sünder rechtfertigt?

In Walter Kaspers Interpretation versteht Luther die Gerechtigkeit als passives gegenüber der Aktiven [21], in der Wahrheit geht es darum, dass wir diese göttliche Gerechtigkeit – die im Blick auf Christi Erlösungswerk sehr aktiv ist – auf passive Weise annehmen können. Gott ist zu uns nicht wegen unserer guten Haltung und Bestrebung gnädig, sondern im Gegensatz dazu. Es sind gerade die Spannung und Einheit des Verstehens von Gottes Gerechtigkeit und die verschiedenen Formen der Gnade diejenigen, die die Theologie aufregend machen, mit dem Risiko, dass man nicht unbedingt eine endgültige These aufstellen kann. Diese Unbegreiflichkeit der Gnade fehlt aber aus Kaspers Verständnis, wie auch in der Gemeinsamen Erklärung. Genauso vereinfacht ist die Distinktion, die vom katholischen Aspekt her Luthers Rechtfertigungslehre

davon trennt, was er vom allgemeinen Priestertum aller Getauften und vom Petrusdienst sagt. Das Erste ist integrierbar, letzteres kann die Kirche aber grundsätzlich in Frage stellen [30–31], deshalb wird es von Kardinal Kasper für einen besonders kritischen Punkt der ökumenischen Annäherung gehalten [54, 61]. Daran ändert offensichtlich auch nicht, dass LG 10 das Konzept des allgemeinen Priestertums in die katholische Ekklesiologie einfügt, gleichzeitig aber vom ordinierten Priestertum dem Grad und Wesen nach unterscheidet. Wir müssen sehen, dass das Konzept des allgemeinen Priestertums keine abtrennbare ekklesiologische Frage ist, mit der die Ökumene etwas anfangen soll, sondern, dass es bei Luther auch aus der Lehre der Rechtfertigung aus Gnade folgt. Durch die Ausdehnung der Berufung erhob Luther das Nicht-Priestertum in das Sakrament der Berufung zum Priester, weil es nicht der priesterliche Beruf oder die mönchische Hingabe ist, die selig machen. Das folgt aus Luthers Exkommunizierung, als er plötzlich aus dem ausgezeichneten Mönchszustand, aus der Mitte der kirchlichen Existenz in die Peripherie verdrängt wurde. Alle ökumenischen Bestrebungen entgleisen, die die Frage des Priestertums nicht von der Soteriologie her deuten können und im Kreis der institutionellen Ekklesiologie stecken bleiben.

Und noch eine Vereinfachung: Wir begegneten nur zwei Ecken des ökumenischen Vielecks, als Walter Kasper bewusst nur von zwei Kirchen spricht: [51–52] von der römisch-katholischen und der protestantischen. Selbstverständlich ist es nicht zu erwarten, dass in

einem Buch über Luther auch andere Reformatoren mit demselben Gewicht erscheinen als der Vater der Reformation. Dieses Buch ist aber mehr als eine Luther-Biographie, hier geht es um die Wirkung der Reformation, die Konfessionen, eine ökumenische Vision. Deshalb ist es nicht zu verstehen, obwohl ausser Deutschland auch die skandinavischen Länder, die Anglikaner [37] und Frankreich [44] erwähnt werden, kein einziges Wort z. B. den Reformierten oder Calvin gewidmet wird, geschweige denn von den übrigen protestantischen Konfessionen. Doch, wenn nicht aus einem anderen Grund, in der Frage des Verhältnisses von Humanismus und Christentum könnte man viel mehr und reifere Anknüpfungspunkte finden als die zugespitzte Polarität und ihre Wirkung, die der Autor aufgrund der Debatte von Luther und Erasmus zugrunde liegt [17–18].

Über all dies hinaus, als ein für die Ökumene verpflichteter Theologe, der die Schande der konfessionellen Zersplitterung fühlt, kann ich mit Kardinal Kasper im Folgenden einverstanden sein:

„Wir können die Ökumene nicht »machen«, nicht organisieren oder gewaltsam forcieren. Die Einheit ist ein Geschenk von Gottes Heiligem Geist. Von seiner Macht dürfen wir nicht zu gering denken, die Flinte nicht vorschnell ins Korn werfen und die Hoffnung nicht vor der Zeit aufgeben. Der Geist Gottes, der das Werk der Einheit begonnen hat, wird es auch zu Ende führen, eine Einheit, nicht wie wir sie wollen, sondern wie Er will.“ [69–70]

Tamás Kodácsy

Protestáns hősök

Gondolatok egy jubileumi reformációs könyv kapcsán

Félszáz portré az elmúlt félévezred magyar történelméből.

Szerkesztette: Faggyas Sándor. Kiadó: Press-Pannonica-Media-Amfipressz

A közelmúlt egyik remekét veheti kézbe a tisztelt olvasó a kiadó és 17 szerző jóvoltából. Az alcím jelzi, óriási vállalkozásba fogtak a szerzők, hogy kiválasszák azt az ötven történelmi nagyságot, akiket ők „hősöknek” titulálnak. Személyük ellen aligha lehetne bárkinek is kifogása. Legfeljebb kérdések merülhetnek fel. Először is mind hős volt, akit bemutatnak az illusztris szerzők? Például Károlyi Gáspár vagy Arany János, Apáczai Csere János vagy Karácsony Sándor? A sort lehetne tovább folytatni. Nem teszem. Hősök ők abban az értelemben, hogy az isteni talentumaikat a maguk hivatásában, életkörülményeik között elismerésre méltóan kamatoztatták, elsősorban a közösség – legyen az az egyház vagy a magyar nemzet, esetleg mindkettő javára. Legyőzni a magunk önző szempontjait, s előtérbe helyezni a közösség érdekét, nemes küzdelem. Akinek tényleg sikerül – legyen bármely

békés foglalkozás hétköznapi harcosa – hőssé magasztosulhat. Ebben az értelemben a kiválasztott fél száz történelmi nagyság akár hősnek is tekinthető.

Magától adódik a második kérdés: miért éppen ez az ötven kiemelkedő nagyság került bele a történelmi reformáció 500. évfordulóján a nemzeti protestáns válogatottba?

Ahogy a nemzeti tizenegybe is végül a szövetségi kapitány dönti el, ki képviseli az adott napon az országot, akként válogatták ki a szerzők az általuk legérdemesebbnek ítélt ötven személyt. Itt most pótvjátékosokra nem volt szükség, a pályára lépett személyekkel semmiképp nem kell szégyenkeznünk. Legfeljebb hiányérzetünk támadhat. Nekem nagyon hiányzik a börtönt szenvedett Haubner Máté, az 1848-s forradalom elkötelezett egyházi vezetője vagy éppen Reményik Sándor, az erdélyi istenes költő. Most másokat nem említek. Akkor adnának fel

nehéz leckét a tisztelt Olvasók, ha azt kérdeznék tőlem, ki maradjon ki a válogatásból.

A gyűjtemény valójában arra vállalkozik, hogy neves személyek életsorsán, műveiken és közéleti tevékenységükön keresztül bemutassa azt az 500 évet, amely reformációtól kezdődően napjainkig tart. A 95 tézis kiszégezése a wittenbergi vártemplom kapujára egy addig „névtelen” szerzetes az egyházi életet a Bibliához visszatéríteni igyekvő szellemi-lelki kezdeményezése, aki maga sem tudta hogyan bontakozik ki egyházzsakadást semmiképp nem akaró cselekedete. Az a tény, hogy szándékát sem a pápai udvar, sem a császár nem úgy kezelte, ahogy elvárható lett volna, hanem hatalmi szóval próbálta Luthert elnémítani, ami azért sem járhatott sikerrel, mert Luther véleménye megalapozott volt és Isten előtti lelkiismereti felelősségére apellált. Egyfelől az Írás alapján érvelt, amely a keresztény hit tartalmának forrása, másfelől az az erkölcsi zülöttség, amely a pápai udvarban is érzékelhető volt, hiteltelenné tette a keresztény hitigazságok hirdetését. Az a tény, hogy e szerény kezdet miként bontakozott ki, s hogyan változtatta meg Európa, az egész kontinens szellemi és erkölcsi térképét, azt a szóban forgó kötet alakjainak élete és életműve olvasmányos stílusban elének tárja. Tükröződik bennük a magyar történelmi viszonyok között terjedő reformáció tanainak hazánkba érkezése, fogadtatása és küzdelmes sorsa. A megosztott ország egyes területein könnyebben eresztett gyökeret a reformáció felismeréseinek bibliai magvetése, másutt a Habsburg-ház türelmetlensége mártírok vérével írta be magát az egyház történetébe. Míg az evangélikus egyház inkább a felvidék és a Dunántúl lankás vidékein honosodott meg, addig a református egyház főként Debrecen és az Alföld területén alapított gyülekezeteket. Míg az evangélikusok eleve három nyelvű egyházzá lettek, addig a református egyház homogén magyar egyházként jött létre. Hosszú időnek kellett eltelnie ahhoz, hogy a reformáció egyházai, első renden az evangélikus és református egyház az un. bevett (államjogilag is elfogadott) egyházak közé tartozzanak. (1848)

Az egyházközi marakodások után két veszély fenyegette hazai protestáns kereszténységünket. Az egyik a jogilag is méltatlan, államjogilag igazságtalanul ránk kényszerített reverzális törvény (1868), amely Európában csak a Habsburg birodalomhoz tartozó protestánsokat érintette, a másik az elvilágiasodás eszméje.

Míg az előbbi a hazai protestáns egyházakat arra ösztönözte, hogy a katolikus személyekkel való házasságkötést mellőzzék, ez azonban nem akadályozta meg a vegyes házasságból született gyermekek automatikus katolikkussá keresztelését, s ily módon a protestáns gyülekezetek létszámi apadását. Ugyanakkor egyre növekedett a kereszténységtől elidegenedők tábor, akiket vagy szélsőséges vallási közösségek szólítottak meg, vagy a vallástalan evilági életmódot választották. Mind kettő gyengítette a reformáció egyházainak táborát. S valójában ez a folyamat napjainkban is tart.

Küzdelmes ötszáz év igazolja az egykori zsidó bölcs állásfoglalásának realitását. Gamáliel, amikor az aposto-

lok fogságba kerültek, azt tanácsolta a zsidó véneknek: Ha emberektől való ez a mozgalom, akkor megsemmisül, ha pedig Istentől való, úgy sem tudjátok megsemmisíteni őket, és még úgy tűnhetne, hogy Isten ellen harcoltok. (ApCsel 5,38–39)

A reformáció félévezredes múltjára is így tekinthetünk vissza. Küzdelmes múltjában – az evangélikus és a református egyház egymásra utaltságában – telt el az 500 év. Benne sok-sok kezdeményezés egymás segítésére (nagygeresdi és újkéri egyezmény), a 20. század II. világháború utáni hivatalos, kötelező marxista világnézet ellen felvállalt közös állásfoglalás – ha olykor megalkuvások árán is –, de az életben maradás és a szolgálat lehetőségét biztosítva jelzi közös sorsunkat. Az evangélium hirdetésének fontossága, az Istenhez fordulás elsőbbségének szükségessége, a gyülekezet testvéri közösséggé formálása, a szentségek megbecsülése és a tanúskodás hitünkről szorosan egybekapcsolta eleinket és a most élő generációt is, híveit és lelkipásztorait. Minderről szólnak életutak felvázolásával és imádságban megharcolt döntések sorozatában a könyv szerzői.

Ha a kedves recenziót olvasó megdöbben a nehéz sorús életutat megjárt történelmi nagyságok megpróbáltatásain, a kor kihívásain, amelyben döntéseiktől sokszor az egyház szabadsága és a haza megmaradása múlt, akkor méltán gondolhatja, napjainkban mégis könnyebb korszakot él a hazai protestantizmus és a magyar nemzet. Ez azonban csak a felszín. Napjaink eseményei jelzik, hogy holnapunk milyen összetett – az egész világra kiterjedő – jelenségekkel találja magát szemben. S ez gyakran kontinensünk határán is átvélő kihívás. Ezek közül csak néhányat említek, amelyek mellett a kereszténység – benne a protestantizmus – sem mehet el szó nélkül.

Közülik az első a fenyegetettség. Nem múlt el a veszélye annak, hogy meggondolatlan személyek atom és nukleáris fegyvereket bevensenek általuk fontosnak vélt cél megvalósítása vagy a nagyobbik rossz megakadályozása érdekében. A természeti katasztrófa: ivóvíz hiány, levegő szennyezettsége, a természetes energiaforrások kimerülése is ide tartozik. Fenyeget mindnyájunkat, a jövő generációt.

A fenyegetettség a terrorizmusban is megmutatkozik. Ez azonban nem öncélú, nem is vonja be valamennyi nép fiait és leányait, de egy eszme és egy sajátos cél érdekében kiválasztja az önmagukat is halálba küldeni kész fiatalokat. Az „első világ”, a gazdagabb országok lakossága a célközönség. Erről még alábbiakban szólnunk.

A második veszély a szabadság abszolutizálása, másként: a szabadság félreértése.

Nekem mindent lehet, a másiknak pedig csak azt, amit én megengedek. Mindenki tegye az általam jónak tartott etika alapján azt, amit törvények artikulálnak vagy éppen tiltanak. Nincs szabadság korlátok nélkül, nincs szabadság a másik szabadságának biztosítása nélkül. A személyes szabadság ott végződik, ahol a másik emberé kezdődik. Érdekek ütközése pedig a jog kölcsönös meghatározottságában és az igazságszolgáltatásban jut

kifejezésre. Ezt még nagy sokáig tanulnunk kell honi mezőkön épp úgy, mint öreg, kihalónak látszó európai kontinensünkön, sőt mindenütt a világon.

A harmadik veszély a materiális javak feltűnő aránytalansága s annak beláthatatlan következményei. Nem kívánom a mostani gazdasági rendszer előnyeit és árnyait vitatni – nem az én feladatom – de annyi bizonyos, hogy ha a világ egy nagy falu, big village lett, akkor élete és jövője is mindnyájunk felelősségévé válik. S a gazdagok erkölcsi döntései még nagyobb súllyal esnek latba, mint a szegényeké vagy a szegényebbeké. Itt sem mulaszthatjuk el megemlíteni, hogy amíg a gazdaság egyetlen célja a fogyasztás növekedése, a minél kényelmesebb élet minél kevesebb munkával, s egyre több wellness élménnyel, addig nehéz változtatni a sokkal szerencsétlenebb sorsú embertársainkon, hazai vonatkozásban a romák életkörülményein.

A menekültek áradata sorsuk kilátástalanságát is mutatja. A terrorizmus nem más, mint jelzés e világ jelenlegi berendezkedésének tarthatatlanságán, ami nem teszi ezt a módszert sem megengedetté, sem kívánatosá. Állandó háborús viszonyokat tart fenn, és soha nem lehet tudni, hol üti fel a fejét. Ellene való küzdelem nemcsak politikai-erkölcsi felvértezetttség, de az emberség, és az emberiesség eszméjének védelme is.

Amint a reformáció lelki-szellemi megújulás célkitűzéseként formálta meg nemcsak a 95 tételét, de a Szentírás alapján alapuló hitbéli felismeréseit is, s így szólt Luther a keresztyén nemességhez, hogy emberségesebben bánjon a cselédekkel, a szolgáknak pedig szorgos kötelességüket juttatta eszükbe. Ahogy a prédikáció, az ige erejével megállította a képrombolók és templomfosztogatók áradatát, akként az új templomok építésekor egyszerűsége, az ige és szentségek ünneplésének fontosságára hívta fel a figyelmet. Öröm olvasni, hogy a reformáció hajnalán voltak olyan lelki ajándékokkal megáldott egyházi vezetők, mint Méliusz Juhász Péter, Huszár Gál, Sztárai Mihály vagy a könyvben nem szereplő, méltatlanul elfeledett Dévai Bíró Mátyás és Beőjtő István püspökök, akik képesek voltak a reformáció kettős teológiai irányultságát egyben tartani. Ahogy a szerzetesi és apáca életformát nem szentesítette, hanem a földi hivatás gyakorlását előtérbe helyezte, mert kevés volt a munkaerő német földön, akként változtatta meg az értékrendet, s vele a korabeli társadalom gondolkodását a földi hivatás és a család kérdésében. Vagyis a protestantizmus mindig életközeli és az egész társadalomra kiható közgondolkodást is megváltoztatta. Eleget tud-e tenni napjainkban a keresztyénység ennek a mérhetetlenül fontos kihívásnak s tud-e választ adni korunk kérdéseire?

Talán Ferenc pápa lundi látogatása 2016. október 31-én jelzés értékű volt ateizmus tekintetében, hogy a reformáció felismerései immár az egész keresztyénység részeivé váltak, s amit Luther és a többi reformátor kezdeményezett, az az egyház megújítását szolgálta. Ezért némelyek Ferenc pápát korunk Lutherének nevezik. Nem lehet kétségünk, hogy az ökumené visszafordíthatatlan folyamat, s csak

közös felelősséggel tudjuk korunk kérdéseire a hiteles válaszokat megadni.

Ha pedig e recenzióknak az a célja, hogy kedvet ébresszen a könyv olvasására és megvételére, akkor nézzük, kiknek a nevével találkozunk e kiadvány tartalom jegyzékében. Irodalmárokkal, írókkal és költőkkel, mint Balassi Bálint, Kölcsey Ferenc, Arany János és Petőfi Sándor, Ady Endre és Németh László – a teljesség igénye nélkül. Politikusokkal, mint Bocskai István, Kossuth Lajos, vagy Tisza István. Egyházi személyekkel, mint Sylvester János és Károly Gáspár, a bibliafordítók. Ravasz László és Ordass Lajos sokat szenvedett 20. századi püspökök. Vélem, sokak előtt ismeretlen nemcsak életútjuk, de alkotó munkájuk szellemi gyümölcse is. Érdekes Kőrösi Csoma Sándor őshaza kereső, tibetológiát alapító tevékenysége, vagy a református Ráday Pál evangélikus neveltetése, Makkai Sándor és Reményik Sándor szoros barátsága, Fülep Lajos kilenc nyelvet beszélő polihisztor műveltsége, vagy éppen Bél Mátyás, az első újság kiadója, a modern médiavilág atyjának személye. A sort nem fejezhetjük be Hamvas Béla író említése nélkül. Tudósok, mint Bod Péter és Karácsony Sándor. Három nagyszony: Lórántffy Zsuzsanna, Petrőczy Kata Szidónia és Bethlen Kata – méltó képviselői a női nemnek.

Változatos életutak, más-más történelmi helyzetben felismert kötelességek példaértékű személyiségei, haza és nemzet, egyház és keresztyén hit „hősei”. Isten kezében eszközök, hogy a haza fényre derüljön, a hit világítson és az emberi szív szeretete ki ne hűljön.

Érdemes a könyvbe belelapozni, s aztán úgy se tudja letenni az olvasó, mert a szerzők sokszínű személyiségén keresztül maga a Teremtő közeledik hozzánk és szólít meg minket. A könyv alakjai elrejtőznek gondolatartományunkban és hatnak tovább, anélkül, hogy észrevennénk. Ez a reformáció 500 évének igazi, valós értéke. S közben talán választ kapunk sokszínű 21. századunk sajtós kérdéseire onnan felülről, akitől alászáll minden jó adomány és tökéletes ajándék.

Szebik Imre



Protestant Heroes

Some Reflections on a Reformation Jubilee Book

Fifty Portraits from the Past Five Hundred Years.

*This excellent book, written by 17 authors and edited by Sándor Faggyas,
was recently published by Press-Pannonica-Media, Amfipressz*

The subtitle suggests that the authors took on an enormous task when they set out to choose fifty outstanding historical persons whom they call “heroes”. Hardly could we have any objections to their personalities. But, there may be some questions. Firstly, are the presented ones all heroes? Gáspár Károli, János Arany, János Apáczai Csere or Sándor Karácsony?¹ I could carry on listing names, but I will not. They are heroes in the sense that they made most of their God-given talents in their professions and in their circumstances primarily for the benefit of the community, whether for the church or for the Hungarian nation or both. Overcoming our self-centered narrow-mindedness for the good of the community is a noble struggle. Those who truly succeed in it, whatever quiet everyday profession he or she may pursue otherwise, may deserve the high name of a hero. In this sense, the chosen fifty grand historical figures can be well regarded as heroes.

The second question arises naturally: why were these fifty names selected into the Protestant ‘national team’ on the 500th anniversary of the historical Reformation?

As it is decided by the head coach who is elected into the national eleven, so did the authors choose the most notable fifty persons. In this case, there was no need for reserve players, and we need not be ashamed of the players on the field. We may lack names, though. I badly miss Máté Haubner, the committed church leader of the 1848 revolution, who suffered imprisonment, or Sándor Reményik,² the godly poet of Transylvania. I will not mention other names now. My task would be really difficult if I were asked whom I would omit from the collection.

The collection in fact takes on the task of showing the 500 years which started with the Reformation and has continued to our days. Nailing the 95 theses on the Castle Church of Wittenberg – it was the spiritual-intellectual initiative of a ‘no-name’ monk, who strove to turn the church back to the Bible, and who did not know what outcome his deed – not at all targeted at a schism – would result in. His intentions, in fact, were not treated by the papal court or the emperor in the way they may have been expected. They tried to silence Luther by way of power, but could not achieve their goal, because he appealed to the responsibility of conscience. Luther, for one, argued on the foundations of the Scripture, which is the source of the content of Christian faith. And there was the depravity, which was also felt in the papal court, and which made the proclamation of Christian truth of faith inauthentic. In this readable book, through the biographies and personal achievements, we can keep track of how the modest

initiative stemming from Wittenberg was developing and how it changed the spiritual and moral map of Europe.

In these biographies, we can follow how under the contemporary Hungarian conditions the newly spreading teaching of the Reformation was received, and what struggles it had to face. In some parts of the divided country the biblical seed of the recognitions of the Reformation found fertile soil, while in other parts the impatience of the Habsburgs wrote the history of the church with the blood of martyrs. Whereas the Lutheran church took roots in the northern part and among the hills of Transdanubia, the Reformed church established its congregations in and around Debrecen (North-East Hungary) and in the Great Hungarian Plain. The Lutherans were from the very beginning a three-lingual church, the Reformed, however, were a homogenous Hungarian speaking community. It took a long time before the churches of the Reformation, primarily the Lutheran and the Reformed ones were included among the so-called recognized churches (1848).

After the bitter fights among the denominations, there were two dangers threatening Protestantism in Hungary. One of them was the legally unfair *letters of mutual concession* imposed on us by an unjust state law (1868). In Europe this pertained only to Protestants under Habsburg rule. The other danger was the idea of secularisation. The former impelled the members of the Hungarian Protestant churches to avoid marriages to Catholics. But, if children were born in mixed marriages, they were automatically baptized Catholic. This resulted in a decreased number of the memberships of Protestant congregations. At the same time, there was a growing tendency of people getting estranged from Christianity, who were either attracted by extremist religious communities or who turned their back completely on religion. Both of these weakened the Reformation churches – and the tendency is still going on today.

A rather demanding five hundred years justifies the reality of what an ancient wise Jew had once said. When the apostles were confined, Gamaliel advised the Jewish elders: “For if their purpose or activity is of human origin, it will fail. But if it is from God, you will not be able to stop these men; you will only find yourselves fighting against God.” Acts 5:38–39

We can look back at the five hundred years of the Reformation from this perspective. In its difficult life, five hundred years passed in the interdependence of the Lutheran and the Reformed churches. There were a great number of initiatives to help each other, e.g. the agreements long before the Concorde of Leuenberg in

Újkér (1830, Northern Hungary) and Nagygeresd

(1833, Western Hungary).³ After the Second World War in the 20th century, the common statement against the official and obligatory Marxist world view – even if at the expense of certain compromises – ensured survival and the possibility of service for both churches. The importance of the proclamation of the gospel, the necessity of putting God in the first place, the transformation of the congregation into a fraternal community, the honouring of the sacraments, and the testimonials of faith have all closely connected our ancestors and today's generation: parish members and pastors alike. All these are illustrated in this book by the biographies and by the series of decisions as the outcomes of prayer struggles.

If the reader is appalled by the tribulations of these historical figures, their difficult lives, or the challenges of the time when often the country's survival and the freedom of the church depended on their decisions, then he/she can draw the conclusion that Hungarian Protestantism and the Hungarian nation is enjoying a quieter period now. This is only the surface, though. From today's events we can anticipate how complex worldwide trends are going to unfold in the future. And these challenges often extend beyond our continent. I would like to mention some of them, which cannot be neglected by Christianity (with Protestantism in it).

The first of these is threat. The danger of deploying nuclear weapons by careless people to the end of an important goal or in order to prevent a bigger evil is still not past. Natural disasters like the shortage of potable water, air pollution, and the depletion of natural resources all come under this heading. We are all threatened by them and so are the generations to follow.

And then there is the threat of terrorism. This is, however, not an end in itself, neither does it involve all sons and daughters of all nations. Young people who are ready to send even themselves to death are chosen to fulfil the imperative of an idea or of a certain aim. The target of terrorism is the 'first world' people, those who live in the better-off countries. Later on we will dwell on this topic.

The second danger is the absolutization of freedom or, in other words, the misunderstanding of freedom. I am allowed to do whatever I want, the other may only do what I allow. According to the ethics that I find good everybody should do what the laws permit or prohibit. There is no freedom without limits, there is no freedom without ensuring the other person's freedom. One person's freedom ends where another's begins. The collision of interests is expressed in the mutual determination of law and in the jurisdiction. There is a long learning process ahead of us about this – in Hungary, in the ageing Europe, which seems to become extinct, and moreover, everywhere in the world.

The third danger is the conspicuous disproportion of material wealth and the unpredictable consequences it entails. I do not intend to consider the merits and demerits of today's economic system, but one thing is sure: if the world has become a big village, then its life and future

has become the responsibility of us all. And the moral decisions of the rich have a far greater responsibility than those of the poor and the needy. At this point, we must also mention that if the single aim of economic progress is the increase of consumption, a more and more comfortable life at the expense of less and less work, and the pursuit of more and more wellness experience, then it is very hard to change the lives of the much less lucky people, for example those of the Roma in this country.

The flow of refugees shows partly the hopelessness of their situation. Terrorism, although is nothing else than the signal of the unsustainability of this present world order, is neither permissible nor desirable. It maintains a constant belligerent atmosphere and it is never known where it will rear its head next. In the struggle against it we should poise ourselves with political and moral readiness for the defence of good will and mankind.

Luther, as the initiator of the Reformation, not only targeted in his 95 theses at the spiritual-mental renewal and published his recognitions of faith based on the Scripture, he also summoned the Christian noblemen to behave in a more humane way with their servants, and he addressed servants to do their duty in a more diligent, dedicated way. Not only did he manage to bring the flow of iconoclasts and looters of the churches to a halt, but he also called believers to build unpretentious churches where the celebration of the Word and the sacraments were of cardinal importance.

It is a great joy to know that at the dawn of Reformation there were charismatic church leaders in Hungary such as Péter Méliusz Juhász, Gál Huszár, Mihály Sztárai as well as bishops Mátyás Dévai Bíró or István Bejthe,⁴ who were able to keep together the twofold theological direction of the Reformation. Luther did not approve of the monastic lifestyle, but gave priority to the service in the world since there was a labour shortage on German soil. Thus he changed the system of values and together with it the contemporary way of thinking regarding the questions of earthly vocation and family. That is, Protestantism has always been close to life changing common thinking thus exercising influence on the whole of the society. Is Christianity capable today to comply with this extremely important challenge and is it capable to give answer to the questions of our time? The example of the ancestors described in the book can inspire us to convert this generic question into some specific questions and shoulder responsibility accordingly.

If the aim of this review is to attract attention, then let us see whose biographies, whose lives we can read about. Men of letters, writers, poets like Bálint Balassi, Ferenc Kölcsey, János Arany, Sándor Petőfi, Endre Ady and László Németh⁵ – to mention just a few. Politicians like István Bocskai, Lajos Kossuth and István Tisza.⁶ Churchmen like János Sylvester and Gáspár Károli, translators of the Bible. László Ravasz and Lajos Ordass,⁷ 20th century bishops who had gone through great ordeals. I guess both their lives and their intellectual achievements are unknown for many. It is interesting to read about Sándor Kőrösi Csoma's search for the original homeland of the

Hungarians and laying the foundations of Tibetology, the Lutheran education of Pál Ráday, the close friendship between Sándor Makkai and Sándor Reményik, the encyclopaedic erudition of Lajos Fülep, who mastered nine languages, or Mátyás Bél,⁸ the publisher of the first newspaper, the father of modern media world. Scientist like Péter Bod and Sándor Karácsony.⁹ Three outstanding ladies: Zsuzsanna Lórántffy, Kata Szidónia Petrőczy and Kata Bethlen¹⁰ as worthy representatives of womankind. These are all varied lives of exemplary figures with duties recognized in different historical conditions, ‘heroes’ who formed their homeland and nation, the church and the Christian faith. Tools in God’s hands in order that the country may shine, faith may spread light, and love in human hearts may not extinguish.

The book is well worth looking into. The reader will not put it aside, since through the colourful personalities of the authors the Creator himself is coming closer and talking to us. The figures of this book get hidden somewhere deep in our thoughts and exert their influence without us being conscious of them. This is the real true value of the 500 years of Reformation. And in the meantime we may get answers to the special questions of our variegated 21st-century from above, from Whom every good and perfect gift comes down.

Imre Szebik

NOTES

- ¹ Gáspár Károli (1530?–1591) Reformed dean, translator and publisher of the first complete Hungarian Bible (1590, Vizsoly).
János Arany (1817–1882) One of the greatest Hungarian poets, journalist, writer of ballads. Translated e. g. Aristophanes, Shakespeare, Pushkin, General Secretary of the Academy of Sciences, Reformed.
János Apáczai Csere (1625–1659) Reformed theological and philosophical writer, teacher in Transylvania, author of the first Hungarian Encyclopaedia (1633–35, Utrecht).
Sándor Karácsony (1891–1952) Pedagogue, linguist, elaborator of a complex pedagogical system, Reformed.
- ² Máté Haubner (1794–1880) Lutheran superintendent, bishop of the Transdanubian Diocese (1846–66).
Sándor Reményik (1890–1941) Lutheran poet faithful to his homeland in Transylvania.
- ³ Agreement between the Lutheran and Reformed churches to support each other in service, education, in administering the Holy Supper to the sick etc., respectful of each other’s teachings and traditions.
- ⁴ Péter Méliusz Juhász (1532–1572) Reformed bishop and botanist.

Author of the first herbal in Hungarian.

Gál Huszár (1512–1575) Lutheran superintendent, printer. Translated the Heidelberg Catech. into Hungarian.

Mihály Sztárai (?–1575?) Lutheran superintendent, song and psalm (re) writer. A pioneer of Hungarian drama.

Mátyás Dévai Bíró (?–1545) “The Hungarian Luther”, author of *Orthographica Ungarica* in Hungarian.

István Beythe (1532–1612) Transdanubian joint Lutheran and Reformed bishop, botanist, friend of Clusius. Author of *Pannon Herbal Book*.

⁵ Bálint Balassi (1554–1594) Renaissance lyric poet.

Ferenc Kölcsey (1790–1838) Poet, literary critic, politician. Author of the Hungarian national anthem (1823), Reformed.

Sándor Petőfi (1823–1849) The national poet of Hungary, a key figure of the 1848 revolution. Died in a battle at the end of the war of independence 1848–1849, Lutheran.

Endre Ady (1877–1919) Poet and journalist. He wrote about his struggles with God and the “Magyar fallow”, Reformed.

László Németh (1901–1975) Med. doctor, journalist, writer and playwright, Reformed.

⁶ István Bocskai (1557–1606) Prince of Transylvania and Hungary. Fought for independence and religious freedom, Reformed.

Lajos Kossuth (1802–1894) Lawyer, journalist, politician, statesman, leader of the war of independence 1848–1849, Lutheran.

István Tisza (1861–1918) Prime Minister (1903–5; 1913–17), political scientist. Assassinated 31 October 1918, Reformed.

János Sylvester (1504?–1552) Humanistic scholar, translator of the first complete New Testament in Hungarian (printed in Sárvár-Újsziget, 1541), Lutheran.

⁷ László Ravasz (1882–1975) Reformed bishop of the Danube District, Vice President of Hungarian Academy of Sciences. Lajos Ordass (1901–1978) Lutheran bishop of the Mine District, 1948–50: imprisonment; 1957 Vice President of LWF.

⁸ Sándor Körösi Csoma (1784–1842) Philologist and orientalist, author of the first Tibetan-English dictionary, Reformed.

Pál Ráday (1677–1733) Diplomat of Ferenc Rákóczi II; first lay president of the Reformed Church, founder of Ráday Collection.

Sándor Makkai (1890–1951) Reformed bishop, pedagogue and writer in Transylvania, from 1936 in Debrecen.

Lajos Fülep (1885–1970) Reformed pastor, art historian, member of the Hungarian Academy of Sciences.

⁹ Mátyás Bél (1684–1749) Lutheran pastor, outstanding polymath, called *Magnum Decus Hungariae*.

Péter Bod (1712–1769) Reformed pastor, lit. and church historian, author of the first church history in Hungarian.

¹⁰ Zsuzsanna Lórántffy (1602–1660) Wife of Transylvanian Prince György Rákóczi I (1630–1648), friend of the poor, invited Comenius to Sárospatak, Reformed.

Kata Szidónia Petrőczy (1658?–1708) Lutheran pietist, aunt of Imre Thököly, Prince of Upper Hungary (1682–1690). The first known Baroque poetess in Hungary.

Kata Bethlen (1700–1759) supporter of Calvinist parishes, schools, pastors, demised her library to Nagyenyed College.

Protestantische Helden

Gedanken zu einem Buch zum Reformationsjubiläum

Unter dem Titel „Protestáns hősök“ ist zur Reformationsfeier ein Sammelband erschienen, dessen Verfasser in fünfzig Porträits die ungarische Geschichte der vergangenen 500 Jahre heraufbeschwören. (Protestáns hősök. Fél száz portré az elmúlt fél évezred magyar

történelméből. [Protestantische Helden. Fünfzig Portraits aus der ungarischen Geschichte des vergangenen halben Millenniums] Press-Pannonica-Media-Amprifess Kiadó, Budapest, 2017). Von diesem zweifellos aktuellen Band publizierte der lutherische Bischof em. Imre Szebik

eine Rezension. Seine Gedanken analysieren nicht nur Lebenswerk und Lebensgeschichte der im Buch heraufbeschworenen namhaften Gestalten des ungarischen Protestantismus, sondern werfen aktuelle Fragen auf, die ins Heute weiterführen, aber an die historischen Persönlichkeiten gebunden sind.

Waren alle historische Größen, die im Band nach dem Willen der Verfasser und Redakteure Raum fanden, Helden? Nach der Antwort des Rezensenten waren sie es in dem Sinne, dass sie aus ihren gottgegebenen Talenten in ihren Berufen und Lebensumständen anerkennungswürdig Nutzen zogen. Sie haben dies alles zum Wohl der Gemeinschaft, der Nation und der Kirche getan. Zum Helden wird derjenige erhoben, dem es gelingt, seine selbstsüchtigen Gesichtspunkte zu überwinden und die Interessen von Anderen, von irgendeiner Gemeinschaft in den Vordergrund zu stellen. Das ist in allen Zeiten, für Mitglieder aller Gesellschaftsschichten eine edle Sache.

Die Sammlung unternimmt es, durch das Schicksal, die Werke und die öffentliche Tätigkeit namhafter Persönlichkeiten die fünfhundert Jahre der Reformation vorzustellen. Die Ankunft der reformatorischen Lehren, ihre Annahme und ihr mühseliges Schicksal werden in ihnen widerspiegelt. Wegen der türkischen Besatzung hat in manchen Gebieten des geteilten Landes die biblische Lehre der Reformation leichter Anerkennung gefunden. Die Lutheraner formierten sich im Norden und in Transdanubien, die Reformierten gründeten Gemeinden in der Umgebung von Debrecen (Debrecin) und auch in anderen Gebieten der Tiefebene, sowie im Nordosten. Die Lutheraner sind als dreisprachige, die Reformierten als homogen ungarische Kirche bekannt geworden.

Sowohl die lutherische als auch die reformierte Kirche in Ungarn wissen kampfreiche, mühselige 500 Jahre hinter sich. Das gemeinsame Schicksal und die gegenseitige Angewiesenheit werden durch die Möglichkeit zur Erhaltung des Lebens und zum Dienst gekennzeichnet. Sowohl die Vorhergehenden als auch die jetzigen Generationen werden durch die Priorität der Zuwendung zu Gott, die Gestaltung der Gemeinden

zu schwesterlich-brüderlichen Gemeinschaften, die Hochschätzung der Sakramente und das Glaubenszeugnis eng verbunden. Die Autoren des Buches sprechen davon durch die Aufzeichnung der Lebensgeschichten.

Die historischen Größen begingen sehr schwierige Lebenswege. Sie mussten Antworten auf die Herausforderungen der Zeit geben, als es um die Freiheit der Kirche und die Erhaltung der Heimat ging.

Dem Anschein nach erleben das ungarische Volk und darin eingeschlossen der ungarische Protestantismus zurzeit eine leichtere Epoche. Aber die Ereignisse unserer Tage zeigen, dass wir unter Kontinente überspannenden Herausforderungen leben: nukleare Bedrohung, Naturkatastrophen, Trinkwassermangel, Luft- und Wasserverschmutzung usw. Die Absolutierung der Freiheit ist eine andere Gefahrenquelle. Es gibt keine Freiheit, ohne die Freiheit der Anderen zu sichern. Die dritte Gefahr, in engem Zusammenhang mit den ersten zwei ist die auffallende Unverhältnismäßigkeit der Verteilung der materiellen Güter. Die Welt ist ein großes Dorf geworden, dessen Leben und Zukunft die Verantwortung von uns allen beansprucht. Der Strom der Flüchtlinge zeigt die Aussichtslosigkeit ihres Schicksals. Der Terrorismus ist nichts anders als ein Signal, das auf die Unhaltbarkeit der gegenwärtigen Einrichtung dieser Welt hindeutet.

Mit Freude ist es zu lesen, dass es bei der Morgenröte der Reformation Kirchenleiter gab, die imstande waren, die doppelte theologische Ausrichtung der Reformation zusammenzuhalten. Der Protestantismus hat das öffentliche Denken in der ganzen Gesellschaft verändert und damit lebensnäher gemacht. Es ist die Frage, ob das Christentum in unserer Zeit dieser Herausforderung entsprechen kann. Das Beispiel der Vorfahren inspiriert auch durch dieses Buch, damit wir uns diese allgemeine Frage in der Form konkreter Fragen aufs Herzen legen.

Die Gestalten dieses Buches verbergen sich hinter ihrer Gedankenwelt und wirken weiter, ohne es zu bemerken. Das ist der echte Wert der fünfhundert Jahre Reformation.

EPILÓGUS • EPILOGUE • EPILOG

Post Scriptum

A Theologiai Szemle e mostani számával a szerzők és a szerkesztők szerény kísérletet tettek arra, hogy keresztmetszetét adják a magyarországi teológiai gondolkodásnak egy minősített időben, egy kétségtelenül aktuális témáról, a reformációról, a reformáció elindulásának ötszázadik évében.

Az örökkévaló Isten kivételes ajándéka a protestantizmus mostani nemzedéke számára az ünneplés lehetősége.

Bizonyára minden protestáns közösségben, gyülekezeti szinten, egyházi intézményekben, tudományos fórumokon, kulturális eseményeken, népszerű vagy akadémiai szintű publikációkban, s ezen túlmenően a napi politika sűrített percei között lokálisan és globálisan fontos, szép és tartalmas programok eszméltették az adott közösségek tagjait a reformáció kialakulásának, történetének, teológiájának, társadalmi hatásának összetettségére és értékeire.

Az 1517-től számított eseménysor kétségtelenül több mint egyházi diszciplinákba szorítható teológia-történeti cselekmény és eszmény. Valljuk, hogy Luthert és szellemi társait, az előtte és az utána munkálkodókat Isten megajándékozta a felismerések azon sorozatával, mely által késztetést éreztek arra, hogy egy deformálódott egyházi struktúrát, s az ehhez társult manipulált kommunikációt elvessék, s helyette mást ajánljanak: igazabbat, tisztábbat, hitelesebbet. Valljuk, hogy ez nem pusztán az emberi intellektus produktumaként értékelhető történelmi esemény volt, melynek hatása végigvonul népeken, nemzedékeken, felekezeteken, és kontinenseken, hanem Isten Lelke munkájának a mában is figyelmeztető, s egyben a jóra vezérlő konkrétuma.

A Theologiai Szemlében közölt tanulmányok, meditációk, ökumenikus kitekintések, recenziók által igyekeztünk azt bemutatni, hogy 500 évvel a nagy esemény után hogyan látjuk és hogyan éljük meg a reformációt református, evan-

gélikus, baptista, metodista, pümkösi és adventista egyházi, felekezeti körökben itt Magyarországon. A reformációban kapott áldásokat vehettük számba, felidézve a történelem sodrásában átélt viszontagságokat, a szellemi áramlatok keltette kihívásokat, s a fájdalmas egyet érteni nem akarásán is átsegítő kegyelem valóságát. Római katolikus és orthodox szerzők is megnyilatkoznak jelezve a reformáció más egyházakban is ható, észlelhető impulzusait.

Három nyelven, több mint kilencven éves történetében első alkalommal jelenik meg a Theologiai Szemle. A szerkesztő bizottság szándéka szerint ily módon is szeretnénk közelebb vinni gondolatainkat, tudományunkat, hitvallásunkat az evangélium szerint reformált hitű testvéreinkhez, minden Krisztusban hívőhöz és Krisztust keresőhöz – a mindennapi reformálódás szükségének és valóságának hitében és tudatában.

Kádár Zsolt

Post Scriptum

With the present issue of Theologiai Szemle (Theological Review), authors and editors have made a humble attempt to give a cross-section of Hungarian theological thinking at a qualified time on an undoubtedly topical issue: the Reformation, on the 500th anniversary of its beginning.

This opportunity for commemoration is an exceptional gift from the eternal God to the present generation of Protestantism. Surely, in every Protestant community, congregation, church institution, scholarly forum, cultural event, popular or academic publication, and, beyond these, in the intense minutes of daily politics, beautiful and meaningful programs of local or global importance made members of these communities think about the complexity and values of the development, history, theology, and social influences of the Reformation.

The course of events beginning in 1517 is undoubtedly more than an act or idea in the history of theology, which can be squeezed into the framework of church disciplines. We profess that Luther and his spiritual fellows, those who worked before and after him, were given by God the series of perceptions which compelled them to reject a deformed ecclesiastic structure and the accompanying manipulated communication, as well as to offer something else instead: something more true, pure, and authentic. We profess that this was not just a historical event, appreciable as the product of human intellect, the influence of which has run through peoples, generations, confessions and continents, but it was the manifestation of the work of God's Spirit, which exhorts and also sets us on the right road even today.

Through the studies, devotions, ecumenical outlooks, and reviews, we endeavoured to present how we see and live the Reformation 500 years after the great event in the

Reformed, Lutheran, Baptist, Methodist, Pentecostal and Adventist church and denominational circles in Hungary. It was an occasion to count the blessings given in the Reformation, remembering the trials in the course of history, the challenges of intellectual trends as well as the reality of mercy, which helps us through even the painful will of disagreement. We also have the contribution of Roman Catholic and Orthodox authors who point out the impulses of the Reformation having its perceivable effect in other churches.

First time in its longer than 90-year-old history, Theologiai Szemle is published in three languages. According to the purpose of the Editorial Board, we should like to bring our thoughts, knowledge, and confession closer to our brothers and sisters who have a reformatory faith according to the gospel, to all believers in Christ and all seekers of Christ. In the conviction and awareness of the necessity and reality of everyday reformation.

Zsolt Kádár



Post Scriptum

Mit der jetzigen Nummer der Theologiai Szemle (Theologische Rundschau) haben die Autoren und Redakteure einen bescheidenen Versuch unternommen, einen Querschnitt des theologischen Denkens in Ungarn zu geben; in einer dafür passenden Zeit, über ein zweifellos aktuelles Thema, die Reformation, im fünfhundertsten Jahr nach ihrem Beginn.

Die Möglichkeit zum Feiern ist ein besonderes Geschenk des ewigen Gottes für die jetzige Generation des Protestantismus. Gewiss gab es in allen protestantischen Gemeinschaften, auf Gemeindeebene, in kirchlichen Institutionen, wissenschaftlichen Foren, in Publikationen populären oder akademischen Niveaus und darüber hinaus in den verdichteten Minuten der Tagespolitik schöne und inhaltsreiche lokale und globale Programme, durch die die Mitglieder auf die Komplexität und Werte der Entfaltung, Geschichte, Theologie und gesellschaftliche Wirkung der Reformation aufmerksam gemacht wurden.

Die Reihe der Ereignisse ab 1517 ist zweifellos mehr als eine in theologische Disziplinen zwingbare theologiegeschichtliche Handlung und Idee. Wir bekennen, dass Luther und seine Geistesgenossen, diejenigen, die vor und nach ihm gewirkt hatten, von Gott mit der Reihe der Erkenntnisse beschenkt wurden, durch die sie sich dazu bewegt fühlten, eine deformierte kirchliche Struktur und die sich dazu gesellende manipulierte Kommunikation zurückzuweisen und stattdessen etwas Anderes anzubieten: etwas Echteres, Reineres und Glaubwürdigeres. Wir bekennen, dass das nicht bloß ein als Produkt menschlichen Intellekts bewertbares historisches Ereignis war, dessen Wirkung Völker, Generationen, Konfessionen und Kontinente

durchzieht, sondern die Konkretheit von Gottes Werk, das auch heute mahnt und gleichzeitig zum Guten führt.

Durch die hier im Theologiai Szemle veröffentlichten Meditationen, Aufsätze, ökumenische Ausblicke und Rezensionen strebten wir danach, vorzustellen, wie wir die Reformation, fünfhundert Jahre nach dem grossen Ereignis hier in Ungarn in lutherischen, reformierten, baptistischen, methodistischen, adventistischen und pfingstlerischen kirchlichen bzw. konfessionellen Kreisen sehen und erleben. Wir konnten die durch die Reformation erhaltenen Segen in Betracht ziehen, während wir auch die im Strom der Geschichte erlebten Unbilden heraufbeschwören, sowie die Herausforderungen durch die Geistesströmungen und die Wirklichkeit der Gnade, die auch durch den schmerzhaften Willen zum Nichteinverständnis hindurch hilft. Auch römisch-katholische und orthodoxe Autoren kommen zu Wort, und bezeichnen die auch in anderen Kirchen wirkenden und wahrnehmbaren Impulse der Reformation.

Es ist das erste Mal, dass der Theologiai Szemle in seiner mehr als neunzigjährigen Geschichte in drei Sprachen erscheint. Es ist die Absicht des Redaktionsausschusses, unsere Gedanken, und Wissenschaft, sowie unser Bekenntnis unseren Schwestern und Brüdern reformatorischen Glaubens in den verschiedenen Konfessionen, allen Christusgläubigen und Christussuchenden auch auf diese Weise näherzubringen. Das geschieht nicht zuletzt auch im Glauben und Bewusstsein der Notwendigkeit und Wirklichkeit der alltäglichen Reformierung.

Zsolt Kádár



Foto: commons.wikimedia.org

TARTALOM

A FŐSZERKESZTŐ JEGYZETE

BÓNA ZOLTÁN:	
Hogy mit adott a Reformáció?	130
ZOLTÁN BÓNA:	
So What Has the Reformation Given?	131
So, was hat die Reformation gegeben?	131

SZÓLJ, URAM!

GÁNC S PÉTER:	
Reformáció 500 – Solus Christus!	132
STEINBACH JÓZSEF:	
Reformáció 500 – Solus Christus!	132
PÉTER GÁNC S:	
Reformation 500 – Solus Christus!	133
JÓZSEF STEINBACH:	
Reformation 500 – Solus Christus!	133
Reformation 500 – Solus Christus!	134

TANÍTS MINKET, URUNK!

KARASSZON ISTVÁN:	
A Reformáció jelentősége	
biblia-teológiai szempontból	135
ISTVÁN KARASSZON:	
The Significance of Reformation	
from the Point of View of Biblical Studies ..	137
ISTVÁN KARASSZON:	
Die Bedeutung der Reformation	
aus biblisch-theologischer Sicht	139
Fő szerkesztői elismerések, tájékoztatások!	141
REUSS ANDRÁS:	
A Reformáció jelentősége	
rendszeres teológiai szempontból	142
ANDRÁS REUSS:	
The Importance of the Reformation	
for Systematic Theology	144
Die Bedeutung der Reformation unter	
dem Aspekt der systematischen Theologie ..	146
MÉSZÁROS KÁLMÁN:	
A Reformáció jelentősége	
társadalometikai szempontból	147
KÁLMÁN MÉSZÁROS:	
The Importance of the Reformation	
from Social Ethical Aspect	150
Die Bedeutung der Reformation	
vom sozialethischen Aspekt her	153
Editor-in-Chief's Acknowledgements	
and Announcements	154
KOCSEV MIKLÓS:	
A Reformáció jelentősége	
homiletikai szempontból	155

MIKLÓS KOCSEV:

The Importance of the Reformation	
from Homiletical Aspect	158

Die Bedeutung der Reformation	
aus homiletischem Aspekt	161

FEKETE KÁROLY:

A Reformáció jelentősége	
liturgikai szempontból	162

KÁROLY FEKETE:

The Importance of the Reformation	
from Liturgical Aspect	165

Die Reformation unter liturgischem Aspekt ...	167
---	-----

Danksagungen und Mitteilungen	
des Chefredakteurs	168

FEKETE CSABA:

A Reformáció jelentősége	
himnológiai szempontból	169

CSABA FEKETE:

The Importance of the Reformation from	
Hymnological Aspect	171

Die Bedeutung der Reformation aus	
hymnologischem Aspekt	172

KITEKINTÉS

BÉKÉSI SÁNDOR:

A 16. századi reformáció jelentősége	
a református egyház létrejöttében	
és hatása mindenkori szolgálatára	
a semper reformari debet jegyében	174

SÁNDOR BÉKÉSI:

The Importance of 16 th -century	
Reformation for the Establishment	
of the Reformed Church and Its Impact	
on Her Service at All Times	
under the Sign of Semper Reformari Debet .	177

Die Bedeutung der Reformation des 16.	
Jahrhunderts für die Entstehung	
der Reformierten Kirche und ihre Wirkung	
auf ihren jeweiligen Dienst	
im Zeichen der semper reformari debet	180

KORÁNYI ANDRÁS:

A Reformáció öröksége evangélikus szemmel .	181
---	-----

ANDRÁS KORÁNYI:

The Reformation Heritage through	
Lutheran Eyes	183

Das Erbe der Reformation	
mit lutherischen Augen	186

BACSÓ BENJÁMIN:

Az anabaptisták és a habánok,	
valamint reformációs hagyományuk	
Magyarországon	186

BENJÁMIN BACSÓ:	
The Struggle of Anabaptists, Habans and Their Reformatory Heritage in Hungary	189
Die Kämpfe der Anabaptisten, Habanen und ihr reformatorisches Erbe in Ungarn	192
SZUHÁNSZKY GÁBOR:	
A Reformáció metodista szemmel	193
GÁBOR SZUHÁNSZKY:	
The Reformation through Methodist Eyes	195
Die Reformation mit methodistischen Augen	198
PATAKY ALBERT:	
A 16. századi reformáció jelentősége a pünkösdi mozgalom létrejöttében és hatása mindenkorai szolgálatára a semper reformari debet jegyében	198
ALBERT PATAKI:	
The Significance of the 16 th -century Reformation in the Development of the Pentecostal Movement and Its Influence on the Service in Terms of Semper Reformari Debet	200
Die Bedeutung der Reformation des 16. Jahrhunderts beim Zustandekommen der Pfingstbewegung und ihre Wirkung auf ihren jeweiligen Dienst im Zeichen des semper reformari debet	203
SZIGETI JENŐ:	
A Reformáció és az adventisták a semper reformari debet jegyében	204
JENŐ SZIGETI:	
The Reformation and the Adventists in the Light of Semper Reformari Debet	206
Die Reformation und die Adventisten im Zeichen des semper reformari debet	208
KRÁNITZ MIHÁLY:	
A 16. századi reformáció jelentősége a 21. század római katolikus egyháza számára	209
MIHÁLY KRÁNITZ:	
The Significance of 16 th -century Reformation for the Roman Catholic Church in the 21 st Century	212
Die Bedeutung der Reformation des 16. Jahrhunderts für die römisch-katholische Kirche des 21. ...	214
ARSZENIOSZ:	
Ortodoxia és Reformáció – az egység útjainak keresése	216
ARSENIOS:	
Orthodoxy and Reformation – Seeking Ways to Unity	217
ARSENIOS:	
Orthodoxie und Reformation – Wege zur Einheit suchen	218

ÖKUMENIKUS SZEMLE

CZENTE MIKLÓS:	
Száz éve így emlékeztek eleink a 16. századi reformációra	220
MIKLÓS CZENTE:	
How Our Fathers Commodore-ral the 16 th Century Reformation 100 Years Ago	224
Vor hundert Jahren wurde der Reformation so gedacht	226
A Reformáció 500 ünnepségei! <i>Heidelberg – Lund</i>	
OLAV FYKSE TVEIT:	
A reformáció jubileuma – ökumenikus?	227
Celebrations of the Reformation's 500 th Anniversary <i>Heidelberg – Lund</i>	
OLAV FYKSE TVEIT:	
The Jubilee of the Reformation – ecumenical?	233
Feierlichkeiten des 500 jährigen Reformations jubiläums <i>Heidelberg – Lund</i>	
OLAV FYKSE TVEIT:	
Das Reformationsjubiläum – ein ökumenisches Ereignis?	238
Ferenc pápa megünnepli a Reformációt	
The Pope Commemorates the Reformation...	246
“Großartiges Zeichen” zum Jubiläum	
Közös Nyilatkozat a Reformáció 500. évfordulója alkalmából	248
Joint Declaration for the 500 th anniversary of Reformation	
Die Ökumenische Erklärung von Lund	
Megtartotta éves plenáris ülését a Doktorok Kollégiuma	
Academics Spark Discussion in Debrecen	253
Tagung des Collegium Doctorum in Debrecen	

KÖNYVSZEMLE

STEINBACH JÓZSEF:	
Az élet teljessége	254
JÓZSEF STEINBACH:	
The Fullness of Life	255
Die Fülle des Lebens	
KODÁCSY TAMÁS:	
Walter Kasper:	
Luther – Az ökumené jegyében <i>Fordította: Martos Levente Balázs</i>	256
TAMÁS KODÁCSY:	
Walter Kasper:	
Martin Luther – An Ecumenical Perspective <i>Translated by William Madges</i>	258

TAMÁS KODÁCSY:

Walter Kasper

Martin Luther – Eine ökumenische

Perspektive 259

SZEBIK IMRE:

Protestáns hősök

Gondolatok egy jubileumi reformációs könyv

recenziója kapcsán 260

IMRE SZEBIK:

Protestant Heroes

Some Reflections

on a Reformation Jubilee Book 263

Protestantische Helden

Gedanken zu einen Buch zum

Reformationsjubiläum 265

EPILÓGUS**KÁDÁR ZSOLT:**

Post Scriptum 266

ZSOLT KÁDÁR:

Post Scriptum 267

ZSOLT KÁDÁR:

Post Scriptum 268

A Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója ajánlata

BIBLIÁK, BIBLIKUS SEGÉDKÖNYVEK

A Bibliák a Magyar Bibliatársulat gondozásában jelentek meg.

KÁROLI ÚJSZÖVETSÉG – ZSOLTÁROK KÖNYVE

Károli Gáspár fordításának revideált kiadása (1908) a mai magyar helyesíráshoz igazítva. Jubileumi kiadás, amely megjelent a reformáció kezdetének 500. évfordulójára.

126×196 mm • 440+56 oldal színes melléklet • műbörkötés 2800 Ft

UKRÁN–MAGYAR ÚJSZÖVETSÉG

A RUF 2014, valamint az ún. Ohienko-féle fordítás (2011) párhuzamosan olvasható szövegével.

Fr/5 • 790 oldal • műbörkötés 3000 Ft

REVIDEÁLT ÚJ FORDÍTÁSÚ BIBLIA (RUF 2014), NAGYMÉRETŰ, KONKORDANCIÁVAL

A konkordanciában több mint ezer szócikkben egyéni kegyességi vagy teológiai szempontból fontosabb, gyakrabban említett fogalmakhoz kapcsolódó bibliai helyre találhat rá az olvasó.

142×197 mm (A/5) • 1520 oldal • vászonkötés 6900 Ft

HANGZÓ BIBLIA (RUF 2014)

Pendrive, 16GB • MP3 formátum 6590 Ft

PAUL LAWRENCE – RICHARD JOHNSON

BIBLIAI KÉZIATLASZ

160×222 mm • 192 oldal • kartonált 4000 Ft

PECSUK OTTÓ (SZERK.)

BIBLIAISMERETI KÉZIKÖNYV

Bevezetés és magyarázatok a Szentírás könyveire – 2., javított kiadás

B/5 • 680 oldal • keményítáblás 4500 Ft

BOTTYÁN JÁNOS

A MAGYAR BIBLIA ÉVSZÁZADAI

Szerkesztette, jegyzetekkel ellátta: Fekete Csaba, Pecsuk Ottó

Az 1982-ben megjelent kötet második, bővített kiadása.

B/5 • 160 oldal • keményítáblás 2100 Ft

ÚJDONSÁGAINK!

FAZAKAS SÁNDOR (SZERK.)

A PROTESTÁNS ETIKA KÉZIKÖNYVE

A kötet betekintést enged az etika, illetve szociáletika főbb területeinek (a kommunikáció, környezet és technika, házasság és család, gazdaság és közélet stb.) mindennapi dilemmáiba, válasz- és útkeresésébe, megoldási kísérleteibe. (Kálvin Kiadó – Luther Kiadó)

B/5 • 460 oldal • keményítáblás 3200 Ft

A MÁSODIK HELVÉT HITVALLÁS – (ÚJ FORDÍTÁS 2017)

Fordította: Buzogány Dezső

A hitvallást 450 éve, az 1567-es debreceni zsinaton fogadták el elsőként hazánkban. Erre az évfordulóra készült el a szöveg új fordítása.

Fr/5 • 184 oldal • keményítáblás 990 Ft

M. CRAIG BARNES

ÉLETRE SZÓLÓ – A Heidelbergi Káté újrafelfedezése

A hitvallás aktuális üzenete a 21. század emberének.

Fr/5 • 188 oldal • kartonált 1300 Ft

LUKÁCSINÉ KADÁR ÉVA (SZERK.)

ISTEN IGENT MOND RÁNK

Barth és Brunner megbékélő találkozása

E tanulmánykötetben sok, Magyarországon eddig nem ismert írás, levél és kutatási eredmény mutat rá Karl Barth és Emil Brunner párhuzamos teológiai pályájára, gondolatvilágára, tanításaik közös és eltérő hangsúlyaira.

B/5 • 296 oldal • keményítáblás 1300 Ft

BÖLCSFÖLDI ANDRÁS (SZERK.)

IDEJE VAN AZ OLVASÁSNAK

A reformáció öt évszázadának novelláiból

Fr/5 • 248 oldal • kartonált 2000 Ft

VÁLOGATOTT AJÁNLATUNK

TONY LANE

A KERESZTYÉN GONDOLKODÁS RÖVID TÖRTÉNETE

Teológusok és eszméik az apostoli atyáktól napjainkig – 2., javított kiadás (Kálvin Kiadó – Harmat Kiadó)

A/5 • 284 oldal • keményítáblás 2900 Ft

CHRISTIAN LINK – ULRICH LUZ – LUKAS VISCHER

„...KITARTÓAN RÉSZT VETTEK... A KÖZÖSSÉGBEN...”

Az egység útja az Újszövetségben és ma

A/5 • 280 oldal • kartonált 1500 Ft

SZÜCS FERENC

KÁLVIN OLVASÁSA KÖZBEN

Válogatott írások

A szerző érzékenyen és értő módon mutatja meg a reformátor máig tartó hatásának sokféle vonatkozását, legyen szó magyar sorskérdéseinkről vagy a politikához való viszonyunkról, hogy mit gondolunk az egyházzal, s miképpen olvashatjuk helyesen a Szentírást.

A/5 • 204 oldal • kartonált 1500 Ft

MARTIN H. JUNG

MELANCHTHON ÉS KORA

B/5 • 172 oldal • keményítáblás 2200 Ft

FAZAKAS SÁNDOR (SZERK.)

KÁLVIN IDŐSZERÜSÉGE

Tanulmányok Kálvin János teológiájának maradandó értékéről

és magyarországi hatásáról

B/5 • 416 oldal • keményítáblás 3800 Ft

HORVÁTH ERZSÉBET (SZERK.)

MEGÚJULÁS ÉS VISSZARENDEZŐDÉS (1956–1957)

Dokumentumok a Magyarországi Református Egyház Zsinati Levéltárában az 1956–1957-es esztendő történetének kutatásához

B/5 • 280 oldal • kartonált 1500 Ft

HORVÁTH ERZSÉBET (SZERK.)

A REFORMÁTUS ISKOLÁK ÁLLAMOSÍTÁSA MAGYARORSZÁGON

(1945–1948)

(MRE Zsinati Levéltára)

B/5 • 204 oldal • keményítáblás 2800 Ft

NÉMETH BALÁZS

„...ISTEN NEM ALOSZIK, REJÁNK PISLONG...”

Református életforma kialakítása a folyamatosság és a változások közepette – a 16. századi Magyarország mint példa

A/5 • 352 oldal • kartonált 1900 Ft

CZÖVEK TAMÁS (SZERK.)

ÍRD MEG, AMIKET LÁTTÁL

Hét lakótelepi gyülekezet

A/5 • 192 oldal • kartonkötés 1200 Ft

ALISTER E. McGRATH

MEGHÖKKENTŐ ÉRTELEM

A valóság értelmezéséről, tudományról és hitről

Fr/5 • 220 oldal • kartonált 1900 Ft

ARNOLD BENZ

AZ UNIVERZUM JÖVŐJE

Véletlen, káosz, Isten?

A/5 • 212 oldal • kartonált 1100 Ft

GYÖRI L. JÁNOS

A MAGYAR REFORMÁCIÓ IRODALMI HAGYOMÁNYAI

(Református Pedagógiai Intézet)

B/5 • 252 oldal • keményítáblás 1180 Ft

IMRE LÁSZLÓ

ÚJ PROTESTÁNS KULTURÁLIS ÖNSZEMLELET FELÉ

Cikkek, tanulmányok

Fr/5 • 124 oldal • kartonált 1400 Ft

A KIADVÁNYOK MEGVÁSÁROLHATÓK a Kálvin Kiadó könyvesboltjaiban: Központi raktár és bolt, 1113 Budapest, Bocskai u. 35.

Tel./fax: 386-8267; 386-8277 • Református (Zsinati) Könyvesbolt, 1146 Budapest, Abonyi u. 21. Tel.: 220-6626

MEGRENDELHETŐK minden református lelkesi hivatalban, valamint közvetlenül a Kálvin Kiadótól: 1113 Budapest, Bocskai u. 35.

Tel./fax: 466-9392, e-mail: kalvin.kiado@kalvinkiado.hu

15% engedménnyel rendelheti meg kiadványainkat a honlapunkon: www.kalvinkiado.hu