

SÁROSPATAKI FÜZETEK

A KIADVÁNY SZERZŐI/AUTHORS :	
BOLVÁRI-TAKÁCS GÁBOR BYL, JOHN	Magyar Táncművészeti Főiskola, Budapest Trinity Western University, Langley, British Columbia, Kanada
FAZAKAS SÁNDOR	Debreceni Református Hittudományi Egye- tem, Debrecen
FÜSTI-MOLNÁR SZILVESZTER	Sárospataki Református Teológiai Akadémia, Sárospatak
DUNN, J. D. G.	Durham University, Durham, Egyesült Ki- rályság
RUSTHOVEN, JAMES J.	McMaster University, Hamilton, Ontario, Kanada
SELL, ALAN P. F. VÁRADY ZSOLT	Aberystwyth, Wales, Egyesült Királyság Radostyán

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

SZERKESZTŐBIZOTTSÁG/EDITORIAL BOARD:

elnöke/ Editor-in-Chief: Dienes Dénes

A. Molnár Ferenc (Miskolc)

Buzogány Dezső (Cluj/Kolozsvár)

Petrőczy Éva (Budapest)

Börzsönyi József (Sárospatak)

Enghy Sándor (Sárospatak)

Frank Sawyer (Sárospatak)

Kádár Ferenc (Sárospatak)

Győri István (Sárospatak)

Szerkesztők/Editors: Füsti-Molnár Szilveszter (Sárospatak)

Rácsok Gabriella (Sárospatak)

NYELVI LEKTOR: Kovács Józsefné

TÖRDELTE: Rácsok Gabriella

BORÍTÓTERV: Rácsok András

KÉSZÜLT: A Kapitális Nyomdában, Debrecen

ÜGYVEZETŐ IGAZGATÓ: Kapusi József

ISSN 1416-9878

Szerkesztőség címe: Sárospataki Református Teológiai Akadémia

3950 Sárospatak, Rákóczi út 1.; Tel/Fax: +36 47 312 947;

e-mail: fustis@t-online.hu

PÉLDÁNYONKÉNTI ÁRA: 300 Ft

ÉVES ELŐFIZETÉSI DÍJ: 1200 Ft

TARTALOM

OKTASS, HOGY ÉLJEK!		
<i>Várady Zsolt</i>	Textus: Lukács 24,5-6. Meditation on Luke 24:5-6	7
TANULMÁNYOK		
<i>Byl, John</i>	Világnézetek háborúja: a keresztyén- ség és kihívói	11
	War of the Worldviews: Christianity and Its Challengers	27
<i>Rusthoven, James J.</i>	Mit jelent embernek lenni a technika korában? Református keresztyén megközelítés	43
	A Reformed Christian Perspective on What it Means to Be Human in Our Technological Age	55
<i>Sell, Alan P. F.</i>	Milyen megoldásra váró feladatok elé állítja Kálvin a 21. századi egyházat?	67
	Calvin's Challenges to the Twenty- first-Century Church	79
<i>Fazakas Sándor</i>	Hogyan tovább? A lelkésztovábbkép- zés elvi szempontjai és gyakorlati ta- pasztalatai	99
	How Shall We Go Further? Theoretical Aspects and Practical Experiences of the Continuative Training of Ministers	
<i>Dunn, J. D. G.</i>	A meghatározó tényezők	111
	The Determining Factors	
KÖZLEMÉNY		
<i>Bolvári-Takács Gábor</i>	Közéleti személyiségek pataki diák- emlékei az 1920-40-es évekről	121
	Public Characters' Recollections of the Student Life in Patak between 1920 and 1940	
RECENZÍÓ		
<i>Füsti-Molnár Szilveszter</i>	Fekete Károly: <i>A Barmeni Teológiai Nyilatkozat</i> . Vezérfonal a dokumen- tum tanulmányozásához. A Magyar- országi Református Egyház Kálvin Kiadója, Budapest, 2009.	133

OKTASS,
HOGY ÉLJEK!



VÁRADY ZSOLT

*„MIT KERESITEK A HOLTAK KÖZÖTT AZ ÉLŐT?
NINCS ITT, HANEM FELTÁMADT.” (LUKÁCS 24,5-6)*

Előttünk a Feltámadás ünnepe, az üres sír, angyalok és tanítványok hihetetlen bizonyágtétele: „Nincs a halottak közt, mert föltámadott.” S ha föltámadott, él. Él örökké, hogy minden napon veletek legyen a világ végezetéig. Él, hogy könyörögjön értetted az Atya jobbján. Él, hogy reménységetek legyen, hogy ti nem enyészetre születtetek, hanem hogy vele örökké megmaradjatok. Megmaradjatok boldogan az Atya dicsőségére.

Húsvét fénye a Feltámadás erőit árasztja reánk. S ez a fény tény, amely nemcsak az egyes ember életét változtatja meg, de megváltoztatja az eddig reménytelenül szenvedő emberi sokaság életét úgy, hogy a reménység népévé szüli őket.

Hinni a Feltámadást: egész létünket kimozdítja önös érdekek önző világából. Hinni testünk feltámadását azt jelenti, hinni Istenben, Aki Úr a halál felett is, hinni irgalmas igazságosságában, tudni, hogy életünk mértéke többé nem mi vagyunk, cselekedeteinknek nem emberi törvény előtt kell immár megállnia, hanem kegyelmében bízva Őelőtte.

A nép, amely ezzel a reménységgel él, felfelé, Reá tekint. Istenre nézve választ, ha nem is abszolút, csak emberi és gyarló módon, csak kevésbé rosszban a jobbat. Tudja, hogy minden földiben van fogyatkozás és tökéletlenség, mert jó csak egy van minden földieken túl, az örökké Létező, az Isten. A benne bízó nép tudja, előtte mindig az élet és a halál útja van felkínálva. Politikai választáskor nem kerülheti el a színvallást, mert nem lehet közömbös, milyen felsőségnek tartozik engedelmisséggel a következő időkben. Nem mindegy, hogy az általa is választott vagy nem választott felsőség milyen eszköze az Istennek. Ennek tudatában az ilyen nép reménykedve néz a holnapjába, mert tudja, az is Isten kezében van. Az ilyen nép nem téveszthető meg emberi trükkök szemfényvesztéseivel, mert az ilyen nép tudja igazán, amit megtehet a jóért, tennie kell, és így belső békességgel várja a végső és egyre közelgető számadást.

Az ilyen nép boldog, mert Istenben örvendez, hálás az örömhírért, s él örökké Krisztussal, s rajta minden földi körülmény között a Feltámadás fénye ragyog.

Ilyen népnek teremtett és hívott el bennünket a mi szerető Atyánk. Vajon ilyenek vagyunk-e?

TANULMÁNYOK



VILÁGNÉZETEK HÁBORÚJA: A KERESZTYÉNSÉG ÉS KIHÍVÓI¹

Az utóbbi időben felerősödtek a keresztyénség ellenes hangok. Előadásomban röviden bemutatom a keresztyénség két fő világnézeti ellenfelét, megvizsgálom a mögöttük húzódó világnézeti előfeltevéseket, majd a keresztyén világnézet mellett kívánok érvelni.

Az elsődleges támadás a *naturalizmus* oldaláról érkezik. A naturalizmus szerint az egyedül érvényes tudást a tudomány adja, amely feltételezhetően mindent meg tud magyarázni tisztán természeti okokkal. A természetfölöttibe vetett hitet tehát mint irracionálisat elutasítja. Ennek egyik kiváló szószólója a brit biológus Richard Dawkins nemrégiben (2006) jelentette meg az *Isteni téveszme* című művét. Néhány évvel ezelőtt Dawkins a következőt állította:

a világon a legördögibb dolgok egyike a (vallásos) hit, amely a himlő vírusához hasonlatos, ám sokkal nehezebb felszámolni.²

Egy nemrégiben végzett közvéleménykutatás szerint Nagy-Britanniában a megkérdezettek 43%-a egyetértett ezzel a kijelentéssel. Az Egyesült Államok és az Európai Unió állami iskoláiban is tilos az intelligens tervezés (*intelligent design*) tanítása. Ez azt jelenti, hogy ami a kezdetekkel kapcsolatban tanítható, az nem pusztán az evolúcióra korlátozódik, hanem a *céltalan* evolúcióra, az Istenre való hivatkozás nélkül.

A keresztyénséget egy másik jelentős támadás a posztmodernitás oldaláról éri, mely szerint nem léteznek abszolút igazságok, csak emberi magyarázatok. Jól leírja ezt Steve Bruce *God Is Dead: Secularization in the West (Isten halott: szekularizáció a Nyugaton, 2002)* című művében. Isten ebben az esetben is ugyanarra a sorsa jutott: nincs számára hely a társadalomban.

E két ellenfélnek köszönhetően a keresztyénség marginalizálódott. Sokan tesznek úgy, mintha Isten halott lenne. Az az elképzelés, hogy Isten halott vagy hogy ten téveszme – ahogyan azt a fenti könyvcím is sugallja – nem új keletű. Több mint egy évszázaddal ezelőtt a filozófus Friedrich Nietzsche (1844-1900) azt írta:

Isten halott, mi öltük meg őt ... a tudomány ölte meg őt ... a tudomány megölte az Igazságot.

¹ A Sárospataki Református Teológiai Akadémia Keresztyén Filozófiaintézetének 2009. szeptember 17-én rendezett tanulmányi napján elhangzott előadás szerkesztett változata.

² Dawkins, Richard: „Is science a religion?“, *The Humanist* 57, 1997/1.

Vegyük észre, hogy Nietzsche – a posztmodernitás korai előfutáraként – azt állítja, hogy a *tudományt* illeti a vád az Istent és az igazságot ért támadásért. Mivel a tudományról széles körben az a meggyőződés járja, hogy főszerepet játszik a kereszténység elleni támadásban, érdemes röviden megvizsgálni a tudomány természetét.

A tudomány természete

Hogyan „ölte meg” a tudomány Istent? Azt állították, hogy a tudomány kétféleképpen tette ezt meg: (1) a világ naturalista magyarázatai Istent fölöslegesnek állították be; (2) a tudomány valószínűtlennek állította be a bibliai csodákat, ezzel aláásta a Bibliába vetett hitet.

Széles körben elterjedt az a mítosz, hogy a tudomány tényszerű, objektív és racionális, miközben a vallás kitalált, szubjektív és irracionális. Ha ilyen fogalmak mentén szemléljük a tudományt és a vallást, előre eldöntött ügy, hogy a kettő összecsapásakor a tudomány mindig kiüti a vallást.

A valóság azonban nem ennyire egyértelmű. Tudományfilozófusok ma már elismerik, hogy a tudomány is tartalmaz nem kevés szubjektivitást. A tudományban például mindig különbséget kell tennünk a *rideg* (tényszerű) *adatok* – az általunk ténylegesen megfigyelt dolgok – és a *szubjektív elméletek* között, mely utóbbiakkal a korlátozott mértékben rendelkezésre álló adatokat magyarázzák és bővítik ki.

A nehézség itt abban áll, hogy a tudományos elméleteket nem egyszerűen *levezetik* az adatokból. A gyakorlatban az adatok mindig *aluldeterminálják* (*under-determine*) az elméleteket. Ez azt jelenti, hogy sok különböző elmélet szolgálhat magyarázatul ugyanarra az adathalmazra. Vegyük például azt a tényt, hogy a távoli galaxisokból érkező fény vörössé válik. Minél távolabbi egy galaxis, annál jobban a vörös felé tolódik el a fény. Mi az oka ennek? Sokféle elméletet gyártottak ezzel kapcsolatban. A vöröseltolódás okait a következőkben látták:

- táguló tér
- mozgás a térben
- gravitáció
- csökkenő fénysebesség
- zsugorodó atomok
- növekedő részecsketömeg
- fáradó fény

Melyik a helyes elmélet? Mivel egynél több elmélet is magyarázatul szolgálhat, egyértelmű, hogy a döntést valamilyen más, nem megfigyelésen alapuló tényezőkre támaszkodva kell meghozni. A tudományfilozófus Carl Hempel azt írja:

Az adatoktól az elméletig való átmenethez kreatív képzelőerőre van szükség... A tudományos elméleteket nem megfigyelt tényekből vezetjük le, hanem kitaláljuk, hogy aztán megmagyarázhatjuk őket.³

³ Hempel, Carl G.: *Philosophy of Natural Science*. Englewood Cliffs, NJ, Prentice Hall, 1966. 15.

A magyar tudományfilozófus Lakatos Imre még ennél is továbbmegy, amikor a következőt állítja:

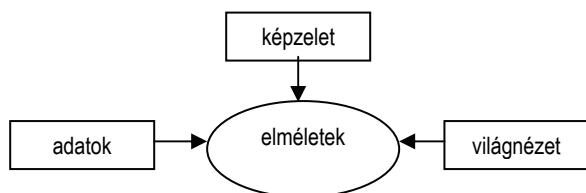
A tudományos elméletek nemcsak egyenlőképpen bizonyíthatatlanok és egyenlőképpen valószínűtlenek, hanem egyenlőképpen megcáfolhatatlanok is.⁴

Lakatos arra a következtetésre jut, hogy egyetlen tudományos elméletet sem lehet bizonyító erejűen igazolni, mivel nem rendelkezünk olyan igazolható kritériumokkal, amelyek feltétlenül megalapozzák az ilyen igazságot. Mivel elméletileg a teóriák végtelen száma lehetséges, annak valószínűsége, hogy egy adott elmélet helyes: egy a végtelenhez, ami egyenlő a nullával. Ugyanakkor egyetlen elméletet sem lehet bizonyító erejűen megcáfolni, mivel mindig lehetséges azt azáltal „megmenteni”, hogy megfelelő másodlagos elméleteket gyártunk.

Hasonló következtetésre jut az amerikai filozófus, Willard Van Orman Quine:

Bármilyen állítást igaznak tarthatunk, lesz ami lesz, ha meglehetősen gyökeres korrekciókat végzünk a rendszerben egybeüttl. Tudásunknak vagy meggyőződésünknek összessége – a legrendszerlenebb földrajzi és történelmi ismeretektől kezdve az atomfizika, sőt az elméleti matematika vagy logika legösszetettebb törvényeivel bezáróan – nem más, mint ember alkotta építmény, mely csak a szélek mentén érintkezik a tapasztalattal.⁵

Ez a következő kérdéshez vezet el bennünket: hogyan válasszuk ki a tudományos elméleteket? Melyik konkuráló elmélet a helyes? Előnyben részesíthetjük a legegyszerűbb (vagy a leghasznosabb, legszebb stb.) elméletet. Ez azonban további kérdést vet fel: honnan tudjuk azt, hogy az egyszerű elméletek nagyobb valószínűséggel igazak? Ez pusztán feltevés, mely a világról való gondolkodásunkat tükrözi. Végző soron tehát nincsenek biztos eszközeink arra, hogy megkülönböztessük a valódi elméleteket a hamisaktól. Olyan elméleteket szoktuk kiválasztani, amelyek leginkább beleillenek világnézetünkbe – a világgal kapcsolatos legalapvetőbb feltevéseinkbe. (ld. 1. ábra)



1. ábra: A tudományos elméletek kiválasztását meghatározó tényezők

A tudományban tehát csak a tényleges megfigyelésen alapuló adatokat lehet tudományos *tényként* elfogadni. Míhelyt magyarázni és kiterjeszteni próbáljuk ezeket a tényeket, elméletekre kell támaszkodnunk, mely elméletek kiválasztása nagyban függ előzetes világnézeti elkötelezettségünktől.

⁴ Lakatos Imre: *The Methodology of Research Programmes*. Cambridge University Press, 1980. 19.

⁵ Quine, Willard V.O.: *Theories and Things*. Cambridge, Harvard University Press, 1981.

A tudomány és a kezdetek

Vegyük közben azt is észre, hogy mindez a kezdetekről szóló vitákra is kihat. Mivel minden megfigyelést a *jelenben* végeznek, ezért a kezdetekre vonatkozó bármilyen következtetésnek *elméletre* kell támaszkodnia. Egyetlen tudós sem volt jelen a kezdetnél, tehát egyedül Isten tudja, mi is történt valójában. A kezdetekről szóló viták tehát nem *tényekről*, hanem azok megfelelő *értelmezéseiről* szólnak. Itt tehát nem a tudomány és keresztyénség állnak egymással szemben, hanem *naturalista* és *keresztyén* magyarázatok.

Mi a világnézet?

Eddig azt hangsúlyoztam, mennyire fontos szerepet játszanak a világnézetek a tudományos adatok értelmezésében. Most vizsgáljuk meg közelebbről azt, hogy mi is a világnézet. Világnézetünk annak módja, ahogyan a világot szemléljük és értelmezzük. Legalapvetőbb elképzeléseinket tartalmazza Istenről, a világról és magunkról. Jellegzetesen világnézeti kérdések:

- Kicsoda Isten?
- Mi létezik?
- Miért létezik a világ?
- Micsoda az ember?
- Mit tudhatunk?
- Mit kell tennünk?
- Mit remélhetünk?

Ezek mélyreható filozófiai kérdések, amelyek olyan témákkal foglalkoznak, mint vallás, ontológia, teleológia, episztemológia, antropológia, etika és eszkatológia.

Manapság sokan unalmasnak találják a filozófiát. Pedig az ezekre a filozófiai kérdésekre adott válaszok kihatással vannak az életünkre. A mélyen gyökerező eszmék drasztikus tettekhez vezethetnek. A filozófia komoly munka, amely mélyre szántó gondolkodást igényel, viszont elengedhetetlen egy egységes világnézet kialakításához. Egy körültekintően megfogalmazott világnézet nemcsak segít átgondoltabban élni, hanem szilárd alapot biztosíthat más világnézetek kritikai értékeléséhez.

Az ember világnézete egy *történetből* (a világ történetének átfogó elbeszéléséből) és egy sor olyan kísérő feltevésből vagy *előfeltételből* áll, amelyek a főbb világnézeti kérdésekre adnak választ. Az ember világnézete szemüveggént szolgál, melyen keresztül magyarázzuk és értelmezzük tapasztalatainkat. Egyben térképként is szolgál: utat és irányt mutat nagy döntéseinkben.⁶

Világnézetek értékelése

Senki sem semleges világnézetileg. Mindenkinnek van egyfajta világnézete, jóllehet ennek nem mindenki van tudatában. Hogyan ítéljük meg az egymásnak ellentmondó világnézeteket? Mivel mindkettőnek megvannak a saját előfeltevései, és saját világnézeti szemüvegén keresztül látja a dolgokat, lehetetlennek tűnhet meggyőzni bárkit is arról, hogy világnézete hibás.

⁶ Ld. erről részletesebben Byl, John: *The Divine Challenge: On Matter, Mind, Math and Meaning*. Edinburgh, Banner of Truth Trust, 2004.

Létezik azonban néhány olyan tulajdonság, amellyel minden életképes világnézet rendelkezik. Egy világnézetnek például belső logikáját tekintve *következetesnek* kell lennie. Előfeltevései nem vezethetnek ellentmondásos következtetésekhez. Másodsor: egy világnézetnek összhangban kell állnia azokkal a *tapasztalatokkal*, amelyeket magyarázni próbál. Harmadsor: egy világnézetnek élehetőnek kell lennie. Hogyan kommunikálhatunk például az emberekkel, ha világnézetünk szerint a nyelvnek nincs jelentése? Végül pedig világnézetünknek képesnek kell lennie arra, hogy megfeleljen a józan észnek és a tudományos ismereteknek.

Naturalizmus

Melyek azok az előfeltevések, amelyekre a naturalizmus támaszkodik? Ahhoz, hogy ezt megválaszolhassuk, vizsgáljuk meg a következő idézetet, mely a naturalista tudománytörténész William Provine-től származik:

Az evolúciós biológia szerint nincsenek tervszerű princípiumok a természetben, nincsenek istenek és olyan tervező erők, amelyek racionálisan észlelhetők...
 Másodsor: nincsenek velünk született erkölcsi vagy etikai törvények...
 Harmadsor: az emberi lények csodálatosan összetett gépek.
 Negyedsor: amikor meghalunk, akkor meghalunk, ez a vég számunkra, nincs örök-élet reménye.
 A szabad akarat egyszerűen nem létezik, az evolúció nem hozhat létre olyan lényt, amely igazán szabad döntéseket hozhat...
 A világegyetem nem visel ránk gondot... Az emberek számára nem létezik végső értelem.⁷

Ez tehát a naturalizmus komor credója. Alapvető világnézeti kérdéseinknek megfelelően a naturalizmus válaszait a következőképpen összegezhetjük:

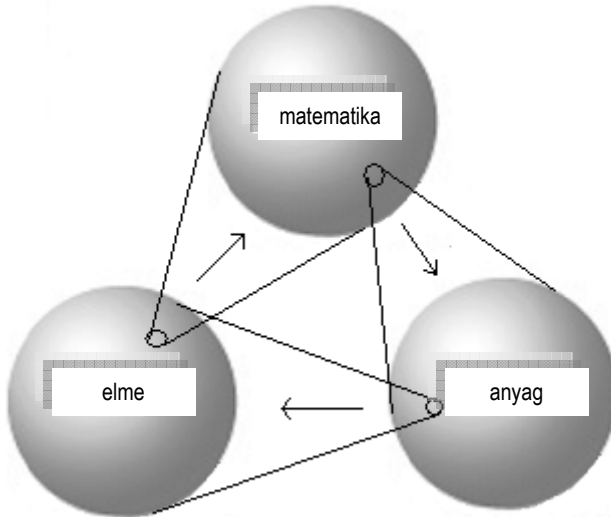
<i>Történet:</i>	Minden a semmiből, véletlenszerű evolúció révén állt elő.
<i>Ontológia:</i>	A végső valóság az anyag, amelyet tervszerűtlen, természetes okok alakítanak.
<i>Antropológia:</i>	Az ember a véletlen következménye, akinek nincs lelke és nincs élete a halál után.
<i>Ismeret:</i>	Minden ismeret tapasztalati, érzékeink révén szerezzük; nincs isteni kijelentés.
<i>Etika:</i>	Nem léteznek egyetemes normák, nem léteznek matematikai igazságok.
<i>Vallás:</i>	Isten, ha egyáltalán létezik, nem időszerű számunkra.

A naturalizmus értékelése

Mennyire magyarázza jól a naturalizmus a valóságot? A valóság nagyon összetett. Roger Penrose brit fizikus *Az elme árnya* (*Shadows of the Mind*) című könyvében amellet érvel, hogy három különféle világot különböztethetünk meg (ld. 2. ábra). Az első az anyagi világ, a látható és érezhető dolgokat tartalmazza. A második világ

⁷ Provine, William: „Progress in Evolution and Meaning in Life”, in *Evolutionary Progress*. (Matthew H. Nitecki (szerk.), Chicago, University of Chicago Press, 1988. 47-74.

az elméé. Gondolatokból, meggyőződésekből és érzelmekből áll. A harmadik világ az időtlen igazságok eszmei világa. Olyan dolgok tartoznak ide, mint ismeret, megértés, bölcsesség és az ezek mögött meghúzódó normák. Jellemzője ennek a elvont világnak például az az igazság, hogy $2+2=4$. Ezt a harmadik világot a matematika világaként jelölöm.



2. ábra: Három világ és három rejtély (Penrose 1994:414).

Ehhez a három világhoz három rejtély kötődik: hogyan hatnak kölcsönösen egymásra? A virágok, a bor és a tövisek objektív fizikai világa hogyan hat a szépség, öröm és fájdalom szubjektív belső megtapasztalásaira? Hogyan hat a matematika az anyag és az elme világára? Miért játszanak olyan nagy szerepet a matematikai törvényszerűségek a fizikai világegyetemben? A fizikai világegyetem rejtélyes módon emelkedik ki a matematikai világból. A második rejtély abban áll, hogy az anyag fizikai világa hogyan hozhat létre észlelésre képes elméket. Végül pedig a kört bezáró rejtély: az észlelésre képes emberi elme hogyan jut el absztrakt matematikai igazságokhoz? Ezek azok a legmélyebb kérdések, melyekkel az emberiség szembetalálja magát.

Számos további kérdést vet még fel a naturalizmus. Például:

1. Matematika és anyag

- Miért létezik a világegyetem?
- Miért van benne rend és szabályszerűség?
- Miért fogható fel matematikailag?
- Miért rendelkezik konkrét matematikai formulával?
- Hogyan aktualizálódnak a matematikai formulák?

2. Anyag és elme

- Hogyan idézhet elő a tervszerűtlen anyag tervszerű életet?

- Hogyan idézhet elő a véletlen összetettséget?
- Hogyan jött létre az információ?
- Hogyan válhat az anyag tudatossá?
- Az én egységessége.
- Hogyan hatnak a nem fizikai tényezők az elmére?
- Mi alakítja át a gondolati döntést fizikai tetté?

3. *Elme és matematika*

- Miért támaszkodjunk az elménkre?
- Hogyan létezhetnek nem fizikai abszolútumok?
- Hogyan idézheti elő a „van” a „kell”-t?
- Hogyan férhetünk hozzá az egyetemes igazságokhoz?
- Miért alkalmazható a matematika az anyagi világra?

A materializmus nehézségeibe ütközik akkor, amikor az elme pusztá létét akarja megmagyarázni, nem is beszélve annak racionalitásáról. Nem hagy helyet olyan nem fizikai dolgoknak, mint a logika, matematika vagy absztrakt ismeret. Csak úgy tudja megoldani a Penrose-féle hármass rejtélyt, ha elutasítja az elme és a matematika világát mint illúziót. Penrose maga nem materialista. A matematika világát tartja a legvalósabbnak, a másik kettőt pedig a matematikai árnyainak. Ugyanakkor Penrose sem jut közelebb a rejtélyek megoldásához. Mint ahogyan a naturalizmus vagy posztmodernizmus más formái sem.

Az öncáfolat veszélyei

A naturalizmus szintén az öncáfolat veszélyével néz szembe. Figyeljük meg Sir Francis Crick Nobel-díjas biológus megállapítását:

A Megdöbbenő Hipotézis az, hogy „Te”, a te örömeid és bánataid, emlékeid és céljaid, én-tudatod és szabad akaratod valójában nem több, mint az idegsejtek óriási összegyülekezésének működése...⁸

Crick meg van arról győződve, hogy minden gondolatunk és meggyőződésünk csak illúzió, amelyet az idegsejtek váltanak ki. Van valami furcsa ebben a megállapításban. Ha *minden* meggyőződésünk agyi neuronok kiváltotta illúzió – ahogyan arról Crick meg van győződve –, akkor ez mit jelent Cricknek arra a meggyőződésére nézve, hogy minden meggyőződés illúzió?

Vagy vegyük Derk Pereboom filozófus kijelentését:

Legjobb tudományos elméleteink szerint rajtunk kívül álló tényezők hozzák létre végül minden tettünket... ezért erkölcsileg nem vagyunk felelősek értük.⁹

Pereboom arra a következtetésre jut, hogy cselekedeteinket teljes mértékben a fizika törvényei határozzák meg. Ezért tehát nem vagyunk egy tettünkért sem felelősek. Eszerint egy gyilkost nem lehet erkölcsileg felelősségre vonni azért, hogy

⁸ Crick, Francis: *The Astonishing Hypothesis*. New York, Touchstone, 1994. 3.

⁹ Pereboom, Derk: *Living Without Free Will*. Cambridge, Cambridge University Press, 2001. 1.

gyilkolt. Pereboom éppen ezért ellenzi a halál- és a börtönbüntetést. Szerinte a bíróságnak az lenne a dolga, hogy módosítson az illető bűnös viselkedésén, például rehabilitációs programokkal.

Ha féltetesszük annak nyugtalanító kérdését, hogyan működhetnek morális és racionális „muszáj”-ok egy teljes mértékben fizikai törvények által meghatározott világban, Pereboom érvelése továbbra is zavarosnak tűnik. Azt állítja, hogy jóllehet nem vagyunk erkölcsileg felelősek cselekedeteinkért, azokat erkölcsileg jónak vagy rossznak *lehet* ítélni. Pereboom ráadásul egyértelműen azt várja a bíróságoktól és bíróktól, hogy morális kötelességekre reflektáljanak. Ugyanakkor, ha nem vagyunk felelősek tetteinkért – ahogyan azt Pereboom állítja –, ez minden bizonnyal ugyanúgy érvényes a bírókra, mint a bűnözőkre. Ezek után honnan veszi a bátorságot Pereboom ahhoz, hogy kioktasson bennünket arról, hogyan *kell* a bűnözőkkel bántani? Ezzel a magatartással azt feltételezi, hogy erkölcsileg mégiscsak felelősségre vonhatók *vagyunké*, ezzel pedig ellentmond saját központi tételének.

Amikor arról próbálunk valakit meggyőzni, hogy a világnézetünk igaz, feltételeznünk kell, hogy léteznek olyan dolgok, mint tervszerű ének, megbízható elmék, gondolati okság, racionális normák és objektív igazság. Máskülönbem nem tudunk racionális párbeszédet folytatni. Ezeket a dolgokat a naturalizmus azonban mind tagadja. Éppen ezért a naturalizmus mellett szóló bármely érvelés végső soron öncáfoló, hiszen olyan dolgokat kell igaznak vélnie, amelyeket valójában tagad.

Végső célunkat illetően William Provine kijelenti: „Az emberek számára nincs végső értelem.” Richard Dawkins hasonlóképpen azt írja:

DNS-ből felépült gépek vagyunk, akiknek az a célja, hogy ugyanabból a DNS-ből még több másolatot hozzunk létre... *Pontosan* ezért vagyunk... Minden élő dolog létének ez az egyetlen értelme.¹⁰

Dawkins ugyanakkor azt is állítja, hogy „Darwinnak köszönhetően intellektuálisan kiteljesedett ateisták lehetünk.”¹¹ Az ember elcsodálkozik, hogyan lehet Dawkins intellektuálisan kiteljesedett, ha egyetlen célja az, hogy DNS-éből még több másolatot hozzon létre?

Posztmodernitás

A modern világban az emberi értelem Isten fölé helyezte magát a szuverenitás igényével. Ehhez hozzátartozott az, hogy az emberi értelem minden meggyőződést is hitet megkérdőjelezhetett. A kritikus emberi értelem, ha egyszer szabad folyást kap, olyan, mint a telhetetlen sav, amely *minden* abszolútumot felold, akár a vallásban, etikában, tudományban vagy logikában. Végül pedig az emberi értelem kénytelen önmagát is bírálni. Ekkor az értelem lelepleződik mint értelmetlenség, saját alapvetését is szétmarja, így okozva a modernitás önpusztítását.

A naturalizmus miután száműzte azt az Istent, Aki minden egyetemes normát fenntartott, most kezd ráébredni arra, hogy nem maradt szilárd alapja az objektív ismerethez. Ahogyan azt Nietzsche előre látta: Isten halála szükségszerűen maga

¹⁰ Dawkins, Richard: „Christmas Lectures for Young People”, London, Royal Institute, 1991.

¹¹ Dawkins, Richard: *The Blind Watchmaker*. Harmondsworth, UK, Penguin, 1991. 6.

után vonja az Igazság halálát. A kritikus emberi értelem – önmagára alkalmazva – az Igazság megtalálásának lehetőségét semmisíti meg. Következésképpen a modern ember ahelyett, hogy Istenéhez hasonló ismeretre és bölcsességre tenne szert, csak egy reménytelen keresés csalódottságával végzi.

Posztmodern korunkban sokan felhagytak azzal, hogy egységes világnézetet fogalmazzanak meg. Amíg a modernitás azt állította, hogy a bibliai elbeszélés tévedett, addig a posztmodern elveti azt az elképzelést, hogy létezik egyáltalán elbeszélés. A posztmodern világ számára nincs valódi értelem és tartalom; csak reménytelen, értelmetlen abszurditás.

A modernitás története és annak posztmodernbe való átalakulása Babel tornyának történetére emlékeztet minket (ld. 1Mózes 11). Ahogyan azt Middleton és Walsh¹² megfogalmazzák: a modernitás tornyának az emberi autonómia az alapja. Az első szint a tudomány, amely értelmet ad. A második szint a technika, amely hatalmat ad. A harmadik szint a gazdaság, amely célt ad a tudományos és ipari fejlődésnek. A negyedik szint a fogyasztói mentalitás, amely felszínes örömeket táplál és hajtja a gazdaságot. Ezt a modernista tornyot – mely azzal áztatja önmagát, hogy felér a mennybe – pogány óséhoz hasonlóan a nyelvek zűrzavara rongja le. Ez alkalommal azonban nincs szükség isteni beavatkozásra. A posztmodern ember maga robbantja fel saját tornyát azért, hogy nyelvét megfosztja minden értelmes tartalomtól.

A keresztyén világnézet

A keresztyén világnézet középpontjában egy szuverén, mindentudó, Szentháromság Isten áll, Aki kijelentette magát a Szentírásban. Ez az Isten mindenek, még a logikai és morális abszolútumok teremtője is. A történelem egésze Isten örök tervének megfelelően bontakozik ki. Ebben a tervben az ember – aki Isten képmására teremtett – fontos szerepet játszik Isten szolgálatában és dicsőítésében. Az ember jónak teremtett, de saját döntése révén bűnbe esett. A Jézus Krisztusban való kegyelem által vannak, akik megváltak. A fizikai halál után lelkünk tovább él, hogy majd egyesüljön egy megújult testtel az Ítélet Napján. Azután megkapjuk örök jutalmunkat. Amíg a naturalizmus nem ad választ az élet értelmének kérdésére, addig a keresztyénség azt tanítja, hogy „Az ember végső célja, hogy dicsőítse Istent és örökké gyönyörködjön benne.” (Westminsteri Kiskáté)

Alapvető világnézeti kérdéseinket illetően a keresztyénség válaszait a következőképpen foglalhatjuk össze:

<i>Történet:</i>	Isten jónak teremtette a világegyetemet, az ember bűnbe esett és tönkretette azt
<i>Ontológia:</i>	Isten a végső valóság; Ő mindenható és mindentudó; Ő állapítja meg a fizikai törvényeket és csodákat visz véghez.
<i>Antropológia:</i>	Az ember Isten képmására teremtett, hogy Őt szolgálja. Az ember testből és lélekből áll.

¹² Middleton, J. Richard & Walsh, Brian J.: *Truth is Stranger Than It Used to Be*. Downers Grove, IL, InterVarsity Press, 1995. 16-17.

<i>Ismeret:</i>	Ismeretet érkeink révén és az isteni kijelentés alapján szerzünk.
<i>Etika:</i>	Isten állapít meg és tart fenn minden erkölcsi abszolútumot, matematikai igazságot stb.
<i>Vallás:</i>	Azért vagyunk, hogy Istent imádjuk és szolgáljuk minden gondolatunkkal, szavunkkal és tetteinkkel.

Keresztyénség és tudomány

Hogyan viszonyul a keresztyénség a tudományhoz? Először is megjegyezzük, hogy a keresztyénség tette lehetővé a tudományt. A kulturális mandátum („töltsétek be és hódítsátok meg a földet” – 1Mózes 1,28) adott ösztönzést Isten teremtett világának a tanulmányozására. A reformáció hangsúlyozta a mindennapi életet és mindenféle hivatás fontosságát. A tudás keresztyén megközelítése szerint Isten tartja fenn a világegyetemet és az olyan egyetemes normákat, mint például a deduktív logika, és Isten a Szentírás végső szerzője. A tudományos elméletek ugyanakkor nem tévedhetetlen emberi találmányok, éppen ezért a tudományos elméleteknek meg kellene felelniük a tudás magasabb forrásainak, ahogyan azok fellelhetők a megfigyelésben, a logikában és a Szentírásban.

A modern tudomány megalapozói közül sokan hivatkoztak a keresztyén világnézetre. Figyeljük meg, mit mondott Istenről néhány tudós óriás:

Johannes Kepler (1571-1630):

Hálát adok Neked, Úristen, Teremtőnk, hogy teremtett világod szépségeit látnom engedted, és kezeid alkotásaiban gyönyörködöm.¹³

Galileo Galilei (1564-1642):

A természet törvényei világosan tanúskodnak egy törvényadóról... A természet nagy könyve a matematika nyelvén íródott.¹⁴

Isaac Newton (1642-1727):

A Napnak, bolygóknak és üstökösöknek ez a leggyönyörűbb rendszere csakis egy értelmes és hatalmas Lény tanácsának és uralmának az eredménye lehet.¹⁵

Mindhárom tudós hitte, hogy a Szentírás Istene teremtette a világegyetemet egy ésszerű terv alapján, hogy Isten saját képmására teremtette az embert, és éppen ezért az ember képes felismerni a világegyetem ésszerű struktúráját. Így gondoskodott Isten az összefüggésről az anyag, az emberi elme és a matematika világa között, megoldva ezzel a Penrose-i rejtélyt.

¹³ Kepler, Johannes: *Epitome astronomiae Copernicanae; Harmonice Mundi*. 1621; *Epitome of Copernican Astronomy & Harmonies of the World*. Amherst, Prometheus Books, 1995. 240.

¹⁴ Galilei, Galileo: „Levél Krisztina nagyhercegnőhöz”, 1610. „Letter to the Grand Duchess Christina”, in *Discoveries and Opinions of Galileo*. Stillman Drake (translator and editor). New York, Doubleday Anchor Books, 182.

¹⁵ Newton, Isaac: *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*. 1687. *The Principia: Mathematical Principles of Natural Philosophy*. angolra fordította: B. Cohen & A. Whitman, Berkely, University of California Press, 1999. 939-943.

A Szentírás abszolút Istenébe vetett hit nélkül a világon semminek sincs értelme. Jóllehet a hitetlenek is képesek az érvelésre, logikai képességüket csak keresztyén világnézet alapján lehet *igazolni*. Ez a következtetés hallatszik ki Paul Davies megfogalmazásából:

Még a legateistább tudós is hitből származó cselekedetnek fogadja el azt, hogy a világegyetem nem abszurd, hogy a fizikai létnek van racionális alapja, mely a természetben található törvényszerű rendben nyilvánul meg, mely legalábbis részben fel-fogható számunkra. A tudomány tehát csak akkor haladhat előre, ha a tudós egy, lényegét tekintve teológiai világnézetet sajátít el.¹⁶

Azaz csak a keresztyén világnézet szolgálhat megfelelő alappal a racionalitás és az objektív ismeret számára.

Miért utasítják el a (poszt)modernisták a keresztyénséget?

A fenti következtetés egy kérdést vet fel: ha a keresztyénség racionalitásában ténylegesen megelőzi a többi világnézetet, akkor miért nem szélesebb körben elfogadott?

Naturalizmus

Vegyük elsőként a naturalizmust. Miért van az, hogy olyan sok tudós kitar a naturalizmus mellett annak ellenére, hogy nem bizonyítható, hogy a világegyetem mélyebb titkait képtelen megmagyarázni, és hogy önmagának ellentmond?

Azok között a tudósok között, akik mélyen átgondolták a dolgokat, vannak olyanok, akik őszintén elismerik, hogy materializmusuk inkább egyfajta *bíten*, mintsem *bizonyítékon* alapul. Így például a materialista Richard Lewontin, a Harvard Egyetem biológusa elismeri:

A materializmus oldalára állunk – néhány elmeszüleményének nyilvánvaló abszurditása *ellenére*, a tudós közösségnek a megalapozatlan „ez így jól van” történetekkel szembeni toleranciája *ellenére*, mert mindenekelőtt a materializmus iránt vagyunk elkötelezve. [...] A materiális okokhoz való *a priori* ragaszkodásunk arra kényszerít, hogy olyan fogalomsort alkossunk, amely materiális magyarázatokat eredményez – bármennyire is ellentmondanak azok az intuíciónak, bármennyire is megtevesztőek az avatatlanok számára.¹⁷

Lewontin üdítően őszinte a (materialista) tudomány gyengéivel kapcsolatban. Elismeri, hogy az elsődlegesen előfeltevések kérdése. A tudósok nem semlegesek világnézetileg. Nem egyszerűen a bizonyítékokat követik – függetlenül attól, hogy azok merre vezetnék őket. Éppen ellenkezőleg: a bizonyítékokat saját világnézetük szempontjából értelmezik.

Ha Lewontin ennyire tisztában van a materializmus gyenge pontjaival, akkor mégis miért nem gondolja át a materializmus iránti elkötelezettségét? Ha az elsősorban meggyőződés kérdése, akkor a materialisták miért nem mérlegelnek más, életképe-

¹⁶ Davies, Paul: „Physics and the Mind of God”, *First Things*. 1995, August/Sept: 32.

¹⁷ Lewontin, Richard C.: „The Dream of the Human Genome”, *New York Review of Books* XXXIX, 28 May, 1992: 31.

sebb lehetőségeket? Miért ez a *rendületlen* ragaszkodás részükről? A materialisták gyakran vágnak vissza azzal, hogy bármilyen gyenge pontjai legyenek is a materializmusnak, még mindig ez a legjobb, amit tehetünk. Allítólag nincs ésszerű alternatíva.

A valóság azonban az, hogy már a kezdetektől elutasítanak minden alternatívát. Ez derül ki Lewontin megfogalmazásából is, amikor így folytatja:

Mi több, a materializmus abszolút, hiszen nem engedhetjük meg, hogy az isteni betegye a lábát az ajtón... Egy mindenható Istenre hivatkozni azt jelenti, hogy megengedjük, hogy a természet szabályszerűségei bármely pillanatban megtörjenek, hogy csodák történhessenek.¹⁸

A filozófus John Searle hasonlóképpen azt sugallja, hogy némely filozófusok és tudósok tagadják azt, hogy gondolataink irányítják cselekedeteinket, mert félnek attól, amit egyetlen alternatívának látnak:

Hogyan van az, hogy olyan sok filozófus és kognitív tudós mondhat sok olyan dolgot, amely egyértelműen hamisnak tűnik? [...] A jelenlegi nézetek elfogadását nem annyira saját igazuk felőli önálló meggyőződésük motiválja, hanem inkább a nyilvánvaló alternatíváktól való rettegés. Két választásunk maradt ezután: a „tudományos” megközelítés – a materializmus egyik vagy másik jelenlegi változata – vagy a „tudománytalan” megközelítés – a kartézianizmus vagy az elme valamilyen vallásos eszméje.¹⁹

Ezek szerint a materializmusnak való elkötelezettség gyökereinél mély vallásos motivációt találunk.

Erre az irracionális tényezőre való erőteljes hivatkozást fogalmazza meg őszintén a naturalista filozófus Thomas Nagel:

Magától a vallástól való félelemről beszélek. Tapasztalatból beszélek [...]: azt akarom, hogy az ateizmus igaz legyen, de szorongással tölt el az a tény, hogy az általam ismert legintelligensebb és legtájékozottabb emberek között vallásos hívők vannak. Nemcsak arról van szó, hogy nem hiszek Istenben. Arról van szó, hogy remélem, hogy nincs Isten! Nem akarom, hogy legyen Isten; nem akarom, hogy a világegyetem olyan legyen...

Úgy sejtem, hogy ez a kozmikus hatalom-probléma nem ritka állapot, és hogy nagyrészt ez felelős korunk tudományosságáért és redukcionizmusáért. Ez tartja fenn az evolúciós biológia nevetséges túlzásbavitelét, hogy mindent ezzel magyarázzanak, beleértve az emberi elmét is.²⁰

A retteget alternatíva a teizmus, konkrétan a bibliai istenhit. Vannak olyan naturalisták, akik szívük legmélyén elismerik, hogy annak erős vágya vezérli őket, hogy kikerüljék Istent, még azon az áron is, ha így irracionális, önmagának ellentmondó világnézetnek kötelezik el magukat.

¹⁸ Uo.

¹⁹ Searle, John: *The Rediscovery of the Mind*. Cambridge, MA, MIT Press, 1992. 3-4.

²⁰ Nagel, Thomas: *The Last Word*. New York, Oxford University Press, 1997. 130-131.

Posztmodernitás

A posztmodernnek – akik saját bevallásuk szerint kevés súlyt tulajdonítanak a racionalitásnak – egyszerűen megrántják a vállukat a irracionalitás vádjának hallatán. A nagy tekintéllyel bíró posztmodern filozófus, Richard Rorty a következőt mondta, amikor a vallással kapcsolatos nézeteiről kérdezték:

Nem gondolom, hogy a keresztyén teizmus irracionális. Teljes mértékben egyetértek azzal, hogy [...] nem irracionálisabb az ateizmusnál. Nem az irracionalitás a kérdés, hanem inkább a kívánatosság.²¹

A posztmodern embert – modern elődjéhez hasonlóan – az a vágy hajtja, hogy kikerülje az Istennek való hódolatot. Az ember saját normáinak megfelelően akarja újraértelmezni a világegyetemet, mindegy milyen áron.

Láttuk, hogy a materialista William Provine azon siránkozott, hogy „a világegyetem nem visel ránk gondot... az emberek számára nem létezik végső értelem”.²² A posztmodernitás, ha lehet, még ennél is borúlátóbb és kiábrándultabb. Az egzisztencialista Jean-Paul Sartre így panaszkodik:

Az ateista egzisztencializmus ... azt állítja, hogy ha Isten nem létezik ... akkor az ember mindössze annyi, amennyinek véli magát. Az ember nem több, mint amivé válik. Az egzisztencialista nagyon nyugtalanítónak tartja, hogy Isten nem létezik, mert úgy tűnik, hogy Vele együtt annak a lehetősége is eltűnik, hogy értékeket találjunk az eszmék mennyországában. Dosztojevszkij azt mondta, hogy ha Isten nem létezik, akkor minden megengedett. Ettől kezdve az ember magára marad, mivel sem önmagában, sem önmagán kívül nem talál semmit, amibe kapaszkodhatna.²³

Isten kirekesztésének igen nagy ára van. Lelki, erkölcsi és filozófiai csőd lesz a következménye. Isten halála az értékek halálához, amely viszont az emberek ember voltának halálához vezet.

Úgy tűnik, mintha sokakat hajtana valamilyen belső szomjúság a tiszta igazság, szépség és a dolgok értelme után. Az, hogy az ember képtelen ezeket saját maga megtalálni, a frusztráció forrásává válik. Még Nietzsche sem tudta elfelejteni azt az Istent, akit olyan nagy nyomatékkal elutasított. Utolsó versgyűjteményében, a Dionüszoszdítirambusaiban szomorúan ismeri el az Isten nélküli élet kimerítő és magányos voltát:

Nem! Jövel vissza,
Minden gyötrelmeddel!
Az árvák árvájához,
Jövel vissza!
Minden könnypatakod
Feléd folyik!
Szívem utolsó lángja –

²¹ Idézi Louthan, Stephen: „On Religion – A Discussion with Richard Rorty, Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff”, *Christian Scholar's Review* XXVI, 1996/2: 178.

²² Provine, 70.

²³ Sartre, Jean-Paul: *Existentialism and Human Emotions*. Secaucus, NJ, The Citadel Press, 1957. 22.

Reád lobog!
 Jövel vissza,
 Ismeretlen istenem! Jajjom! Utolsó - boldogságom!²⁴

Hasonlóképpen a filozófus Bertrand Russel, akik határozottan elutasította Istent, önéletrajzában így vall:

A legbensőm mindig és örökké egy borzalmas fájdalom – egy furcsa heves fájdalom –, valami földöntúlnak, valami átalakultnak és végtelennek a keresése.²⁵

Figyelemre méltó ez a vallomás. Russel szenvedélyes naturalista volt, aki kitarzott amellett, hogy az anyagi világon túl semmi sem létezik. Mégis valami több utáni vágy nyugtalanítja. Honnan ez a vágy? Aligha lehetett a naturalista evolúció következménye, hiszen egy frusztrált váagnak nem sok túlélés értéke van. Az sem tűnik valószínűnek, hogy az anyagi javak idézik elő a transzcendentális útkeresést.

A transzcendentális vágy transzcendentális Lényre utal. A keresztyén válasz az, hogy Isten, Aki az embert saját képére teremtette, ezzel az isteni közösség utáni vágygal teremtette. Az ember lelkében egy Isten-alakú űr tátong, melyet egyedül Isten tölthet be. Ez a zsoldáros vágyakozó szavait idézi fel:

Ahogy a szarvas kívánczik a folyóvízhez,
 úgy kívánczik lelkem hozzád, Istenem!
 Isten után szomjazik lelkem,
 az élő Isten után.

(Zsoltár 42,1-2)

Az ember büntetése tehát amiért elvetette Istent az, hogy a transzcendentális Teljesség utáni olthatatlan szomjjal kell élnie.

Az Isten elleni hosszú háború

Ha egyedül Isten töltheti be az ember legmélyebb vágyait, akkor miért nem fordul az ember Istenhez? Az ember első bukása abból a vágyból fakadt, hogy olyan akart lenni, mint az Isten, amelyre az ördög csábító szavai sarkallták: „olyanok lesztek, mint az Isten: tudni fogjátok, mi a jó, és mi a rossz” (1Mózes 3,5). Büntetése megsötétedett gondolkodás lett, mely az önámítás és a gőg csapdájába esett.

Ez lett az emberiség együttes állapota. Ahogy Pál apostol írja: „Mivel nem méltatták Istent arra, hogy megtartsák ismeretükben, Isten kiszolgáltatta őket az erkölsi ítéletre képtelen gondolkodásnak.” (Róm 1,28) Miközben az ember azt keresi, hogy isteni bölcsességgel bírjon, dús fantáziája üres illúziójának rabjává válik. A végső időkben az ember romlott állapota még rosszabbá válik: „Ezért szolgáltatja ki őket Isten a tévelygés hatalmának, hogy higgyenek a hazugságnak, hogy ezáltal mindazok elvegyék ítéletüket, akik nem hittek az igazságnak, hanem a hamisságban

²⁴ Nietzsche, Friedrich: *Im-igyen szóla Zarathustra*. Ford. Wildner Ödön, Budapest, Grill Károly Könyvkiadóvállalata, 1908.

²⁵ Russel, Bertrand: *The Autobiography of Bertrand Russel*. 2.köt. Boston, Little Brown & Co., 1968. 95-96.

gyönyörködtek.” (1Thessz 2,11-12) A bűnbeesett ember, ahelyett hogy Teremtőjét alázatosan szolgálná, keserű harcot vív Istennel és az Ő Igazságával.

Keresztyénként cselekvően részt kell vennünk ebben a hadviselésben. Ez először azt jelenti, hogy teljes készségben kell lennünk:

Öltsétek magatokra az Isten fegyverzetét, hogy megállhassatok az ördög mesterkedéseivel szemben... Felövezve derekatokat igazságszeretettel, és magatokra öltve a megigazulás páncélját..., a hit pajzsát..., az üdvösség sisakját is, és a Lélek kardját, amely az Isten beszéde. (Ef 6,11-17)

Másodszor vigyáznunk kell arra, hogy ez a háború sokszor eszmékről és azok következményeiről szól:

Hadakozásunk fegyverei ugyanis nem testiek, hanem erősek az Isten kezében erődítmények lerombolására. Lerombolunk minden okoskodást és minden magaslatot, amelyet az Isten ismeretével szemben emeltek, és foglyul ejtünk minden gondolatot a Krisztus iránti engedelmisségre. (2Kor 10,4-5)

Ez megköveteli, hogy józanok legyünk, akik minden gondolatunkat a Szentírás fényében vizsgálunk meg.

Ne igazodjatok a világhoz, hanem változzatok meg értelmetek megújulásával, hogy megítélhessétek: mi az Isten akarata, ami az, ami jó, ami neki tetsző és tökéletes. (Róm 12,2)

Befejezés

Zárásként hadd hangsúlyozzam ismét az általam lényegesebbnek tartott pontokat:

- A tudomány világnézetfüggő
- A világnézetek előfeltevéseken alapulnak
- A naturalizmus és a posztmodernitás alapvető kérdésekre nem tudnak kielégítő választ adni, végső soron pedig önmagukat cáfolják meg
- A keresztyénség összefüggést, értelmet, célt és reményt ad az életnek
- Végső soron szívbeli döntést kell hozni – engedelmeskedik vagy lázad?

Összefoglalva tehát: csak akkor érzékelhetjük megfelelően a valóságot, ha hátrahagyjuk az emberi bölcsesség hiábavaló nagyravágyását, és felismerjük azt annak bolondságáról. Az igazi bölcsesség a szuverén Teremtő Isten kijelentett Igéjének való alázatos engedelmisség. Egyedül Isten – írott Igéjén keresztül – adhat igazi célt, értelmet és irányt életünknek. Csak így várhatjuk szilárd bizalommal a dicsőséges jövőt, amikor elérjük annak tetőpontját, hogy „akik Istent szeretik, azoknak minden javukra szolgál, azoknak, akiket elhatározása szerint elhívott.” (Róm 8,28)

Végezetül pedig hadd fogalmazzam meg közös feladatunkat: alaposan gondoljuk át világnézetünket. Melyek a legalapvetőbb meggyőződéseink, értékeink és prioritásaink? Próbáljuk megfogalmazni világnézeti előfeltevéseinket. Összhangban állnak-e ezek keresztyén hitvallásunkkal? Ne felejtjük el, hogy a világnézetek csomagtervként, mindenre kiterjedő rendszerekként állnak össze. Ha a keresztyénség kom-

promisszumot köt a naturalizmussal vagy valamilyen más világnézettel, az olyan következetlenséghez vezet, amely végső soron aláássa Isten iránti elkötelezettségünket. Azt kellene célul kitűzni, hogy Jézus szavait követjük: „Szeresd az Urat, a te Istenedet teljes szívedből, teljes lelkedből, teljes elmédből és teljes erődből.” (Mk 12,30).

FORDÍTOTTA: RÁCSOK GABRIELLA

BYL, JOHN

WAR OF THE WORLDVIEWS: CHRISTIANITY AND ITS CHALLENGERS¹

Recently there has been much vocal opposition to Christianity. I would like to briefly describe two main worldview challengers to Christianity, examine their underlying worldview presuppositions, and make a case for defending the Christian worldview.

The prime current challenge comes from *naturalism*. Naturalism claims that the only valid knowledge comes from science, which supposedly can explain everything in terms of purely natural causes. Religious belief in the supernatural is thus dismissed as irrational. A prominent spokesman for this is the British biologist Richard Dawkins, who has recently written *The God Delusion* (2006). Earlier, Dawkins had asserted:

(religious) faith is one of the world's great evils, comparable to the smallpox virus but harder to eradicate.²

A recent opinion poll in Great Britain indicated that 43% of the public agreed with this assertion. Both the US and the European Union have banned the teaching of intelligent design in public schools. This means that what may be taught regarding origins is limited not just to evolution but to *purposeless* evolution, without any reference to God.

A second important challenge comes from *post-modernity*, with its belief that there are no absolute truths but only human constructions. This is described by Steve Bruce in his book *God Is Dead: Secularization in the West* (2002). Here, too, God has been deemed to have no place in society.

As a result of these two challengers, Christianity has been marginalized. Many people act as if God is dead. The notion that God is dead or a delusion, as the above books suggest, is not new. More than a century ago the philosopher Friedrich Nietzsche (1844-1900) wrote:

¹ Lecture delivered on September 17, 2009 at the Reformed Theological Seminary, Sarospatak, Hungary.

² Dawkins, Richard: "Is science a religion?", *The Humanist* 57, 1997/1.

God is dead, we have killed him...
 science has killed him. . . science has killed Truth.

Note that Nietzsche, who is an early fore-runner of post-modernity, asserts that *science* is to be blamed for challenging both God and truth. Since science is widely perceived to play a major role in attacks on Christianity, it is worthwhile that we briefly examine the nature of science.

The Nature of Science

How did science “kill” God? It was alleged that science had done so in two ways: (1) naturalist explanations of the world seemed to make God unnecessary and (2) science had made biblical miracles implausible, thus undermining belief in the Bible.

It is a widely-believed myth is that science is factual, objective, and rational, whereas religion is mythical, subjective, and irrational. If science and religion are viewed in such terms, it is a foregone conclusion that, whenever the two conflict, science will always trump religion.

The reality, however, is not so clear-cut. Philosophers of science now acknowledge that science, too, has a large subjective element. For example, in science we must always distinguish between the *hard data*—the things we actually observe—versus *subjective theories* that are devised to explain and extend the limited data.

The difficulty here is that scientific theories are not simply *derived* from the data. In practice, the data always *under-determine* the theories. This means that many different theories can explain exactly the same set of data. Consider, for example, the observed fact that the light from distant galaxies is reddened. The more distant the galaxy, the more the light tends to be shifted towards the red. Why does this occur? Many theories have been advanced. It has been proposed that galactic red-shifts are caused by:

- expanding space
- motion through space
- gravity
- decreasing speed of light
- shrinking atoms
- increasing mass of particles
- tired light

Which is the correct theory? Since more than one theory can explain the data, it is clear that the choice must be made on other, non-observational factors. The philosopher of science Carl Hempel writes:

The transition from data to theory requires creative imagination . . .
 Scientific hypotheses and theories are not derived from observed facts,
 but are invented in order to account for them.³

The Hungarian philosopher of science, Imre Lakatos, goes even further. He asserts:

³ Hempel, Carl G.: *Philosophy of Natural Science*. Englewood Cliffs, NJ, Prentice Hall, 1966. 15.

Scientific theories are not only equally unprovable, and equally improbable, but they are also equally undisprovable.⁴

Lakatos contends that no scientific theory can ever be conclusively proven, since we have no justifiable criteria that can definitely establish such truth. Since, in principle, an infinite number of theories are possible, the probability of any particular theory being correct is one out of infinity, which is zero. Nor can any theory ever be conclusively disproven, since it is always possible to “save” a theory by inventing suitable secondary theories.

To illustrate the last point, Lakatos tells the following story:

The story is about an imaginary case of planetary misbehavior. A physicist of the pre-Einsteinian era takes Newton’s mechanics and his law of gravitation, (N), the accepted initial conditions, I, and calculates, with their help, the path of a newly discovered small planet, p. But the planet deviates from the calculated path. Does our Newtonian physicist consider that the deviation was forbidden by Newton’s theory and therefore that, once established, it refutes the theory N? No. He suggests that there must be a hitherto unknown planet p’ which perturbs the path of p. He calculates the mass, orbit, etc., of this hypothetical planet and then asks an experimental astronomer to test his hypothesis. The planet p’ is so small that even the biggest available telescopes cannot possibly observe it: the experimental astronomer applies for a research grant to build yet a bigger one. In three years’ time the new telescope is ready. Were the unknown planet p’ to be discovered, it would be hailed as a new victory of Newtonian science. But it is not. Does our scientist abandon Newton’s theory and his idea of the perturbing planet? No. He suggests that a cloud of cosmic dust hides the planet from us. He calculates the location and properties of this cloud and asks for a research grant to send up a satellite to test his calculations. Were the satellite’s instruments (possibly new ones, based on a little-tested theory) to record the existence of the conjectural cloud, the result would be hailed as an outstanding victory for Newtonian science. But the cloud is not found. Does our scientist abandon Newton’s theory, together with the idea of the perturbing planet and the idea of the cloud, which hides it? No. He suggests that there is some magnetic field in that region of the universe, which disturbed the instruments of the satellite. A new satellite is sent up. Were the magnetic field to be found, Newtonians would celebrate a sensational victory. But it is not. Is this regarded as a refutation of Newtonian science? No. Either yet another ingenious auxiliary hypothesis is proposed or . . . the whole story is buried in the dusty volumes of periodicals and the story never mentioned again.⁵

In the same vein, the American philosopher Willard Van Orman Quine has concluded:

Any statement can be held true come what may, if we make drastic enough adjustments elsewhere in the system. The totality of our knowledge or beliefs, from

⁴ Lakatos Imre: *The Methodology of Research Programmes*. Cambridge University Press, 1980. 19.

⁵ Lakatos Imre: “Falsification and the methodology of scientific research programmes”, in *Criticism and the Growth of Knowledge*. Imre Lakatos & Alan Musgarve (eds.), London, Cambridge University Press, 1970. 100-101.

the most casual matters of geography and history to the profoundest laws of atomic physics or even of pure mathematics and logic, is a man-made fabric which impinges on experience only along the edges.⁶

This brings us to the question, how should we choose scientific theories? Which competing theory is most likely to be correct? We might prefer the simplest (or most useful, or most beautiful, etc.) theory. However, this raises the further question: how do we know that *simple* theories are more likely to be true? This is just an assumption reflecting how we think about the world. Ultimately, we have no certain means of separating true theories from false ones. We choose theories that fit in best with our worldview--our most basic assumptions about the world (see Figure 1).

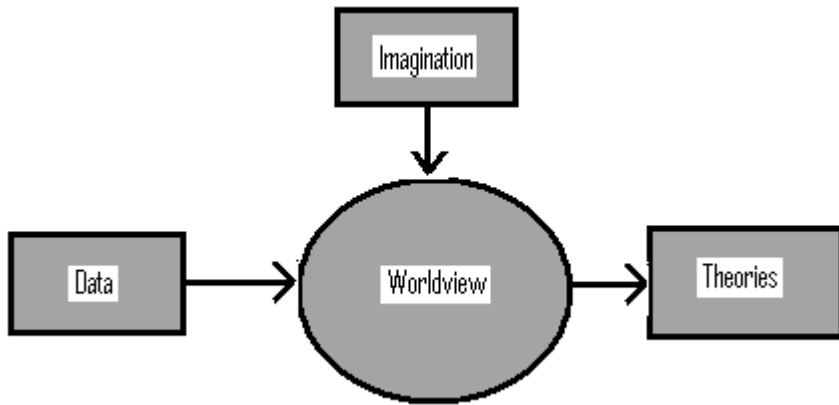


Figure 1. Factors that determine our choice of scientific theories.

Thus, in science, only the actual observational data can be accepted as scientific *facts*. Once we try to explain and extend such facts we must rely on theories, our choice of which will be largely determined by our prior worldview commitments.

Science and origins

Note, in passing, that this has some implications for debates about origins. Since all scientific observations are made at the *present* time, any conclusions about origins must rely on *theory*. There were scientists present at the beginning, so only God knows what really happened. The origins debate is thus not about *facts*, but their proper *interpretation*. Here it is not a case of science versus Christianity but, rather, a case of *naturalist* explanations versus *Christian* explanations.

What is a Worldview?

Thus far I have stressed the importance of worldviews in interpreting scientific data. Now we shall examine more closely the question of what a worldview is. Our worldview is our way of looking at the world and making sense of it. It consists of

⁶ Quine, Willard V.O.: *Theories and Things*. Cambridge, Harvard University Press, 1981.

our most basic beliefs concerning God, the world, and ourselves. Typical worldview questions are:

- Who is God?
- What exists?
- Why does the world exist?
- What is man?
- What can we know?
- What should we do?
- What can we hope for?

These are very deep questions, dealing with philosophical issues such as religion, ontology, teleology, epistemology, anthropology, ethics, and eschatology.

Many people today find philosophy boring. However, how one answers these philosophical questions can have major consequences for life. Deeply held ideals can lead to drastic action. Philosophy is hard work, requiring deep thought, but it is essential for developing a cohesive worldview. A carefully articulated worldview not only helps us to live a purposeful life but also gives us a solid platform from which to critique other worldviews.

One's worldview consists of a *story* (an overarching account of the history of the world) and a set of accompanying assumptions or *presuppositions* answering the main worldview questions. One's worldview acts as spectacles through which we interpret and make sense of our experiences. It also acts as a map, giving us guidance and direction as we make important decisions.⁷

Assessing worldviews

Nobody is neutral. Everyone has a worldview even though not everyone is aware that they have a worldview. How are we to judge between opposing worldviews? Since each side has its own presuppositions and sees things through its own set of worldview spectacles, it may seem impossible to convince someone that their worldview is flawed.

However, there are a few characteristics that every viable worldview should have. For example, a worldview should be internally *consistent*. Its presuppositions should not lead to contradictory conclusions. Second, one's worldview should be consistent with the *experiences* it is trying to explain. Third, one's worldview should be *liveable*. For example, how can you communicate to people if your worldview asserts that language has no meaning? Finally, your worldview should be able to account for such things as common sense and science.

Naturalism

What are the worldview presuppositions that underpin naturalism? To answer this, consider the following quote from the naturalist historian of science, William Provine:

⁷ This is discussed more thoroughly in Byl, John: *The Divine Challenge: On Matter, Mind, Math and Meaning*. Edinburgh, Banner of Truth Trust, 2004.

Evolutionary biology tells us there are no purposeful principles in nature, no gods and no designing forces that are rationally detectable. . .
 Second, there are no inherent moral or ethical laws. . .
 Third, human beings are marvelously complex machines.
 Fourth, when we die, we die and that is the end of us, no hope of everlasting life.
 Free will simply does not exist, evolution can't produce a being that is truly free to make choices . . .
 The universe cares nothing for us . . . There is no ultimate meaning for humans.⁸

Such is the somber creed of naturalism. In terms of our fundamental worldview questions, naturalism's answers can thus be summarized as follows:

<i>Story:</i>	Everything came about from nothing, through random evolution.
<i>Ontology:</i>	The ultimate reality is matter, operated upon by purposeless, natural causes.
<i>Anthropology:</i>	Man is an accident, who has no soul and no life after death.
<i>Knowledge:</i>	All knowledge is empirical, acquired through our sense; there is no divine revelation.
<i>Ethics:</i>	There are no universal norms, no mathematical truths.
<i>Religion:</i>	God, if he exists at all, is irrelevant to us.

Assessing Naturalism

How well does naturalism account for reality? Reality is very complex. The British physicist Roger Penrose, in his book *Shadows of the Mind*, argues that we can distinguish between three different worlds (see Figure 2). The first world is the material world, consisting of the things we see and feel. The second world is that of our mind. It consists of thoughts, beliefs and emotions. The third world is the ideal world of timeless truths. This concerns such things as knowledge, understanding, wisdom, and their underlying norms. Typical of this abstract world are such simple truths as “ $2 + 2 = 4$ ”. I shall refer to this third world as that of mathematics.

⁸ Provine, William: “Progress in Evolution and Meaning in Life”, in *Evolutionary Progress*. (Matthew H. Nitecki (ed.), Chicago, University of Chicago Press, 1988. 47-74.

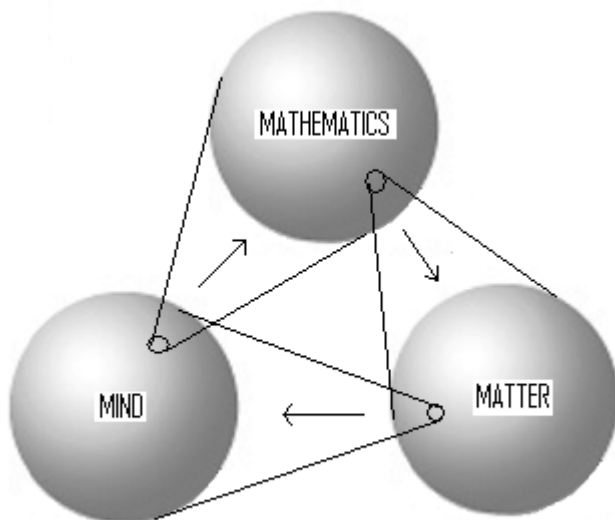


Figure 2. Three Worlds and Three Mysteries (Penrose 1994:414).

These three worlds have three mysteries associated with them: how do they interact with each other? How does the objective physical world of flowers, wine and thorns relate to our subjective inner experiences of beauty, joy and pain? How does mathematics interact with the worlds of matter and mind? Why do mathematical laws play such a large role in the physical universe? The physical universe seems to emerge mysteriously from the mathematical realm. The second mystery is how the physical world of matter can produce perceiving minds. The final mystery, which brings us full circle, is how a perceiving human mind can arrive at abstract mathematical truths. These are among the most profound questions confronting humanity.

There are many more questions that arise for naturalism. Consider, for example, the following:

1. *Math to matter*

- Why does the universe exist?
- Why does it have order & uniformity?
- Why is it mathematically intelligible?
- Why does it have a particular mathematical form?
- How are mathematical forms actualized?

2. *Matter to mind*

- How can purposeless matter give rise to purposeful life?
- How can chance give rise to complexity?
- How did information arise?
- How can matter become conscious?
- The unity of the self

- How do non-physical factors influence the mind?
- What transforms mental choice to physical action?

3. *Mind to math*

- Why should we trust our minds?
- How can non-physical absolutes exist?
- How can “is” give rise to “ought”?
- How do we access universal truths?
- Why is math applicable to the material world?

Materialism has great difficulty explaining the mere existence of mind, let alone its rationality. It has no place for non-physical things such as logic, mathematics, or abstract knowledge. It can “resolve” Penrose’s three mysteries only by dismissing the mental and mathematical worlds as illusions. Penrose himself is not a materialist. He takes the mathematical realm as the most real, the other two worlds being mere shadows of it. Yet, Penrose comes no closer to resolving his mysteries. Nor do other forms of naturalism or post-modernity.

The danger of self-refutation

Naturalism faces also the danger of self-refutation. Consider the following assertion by Nobel-prize winning biologist Sir Francis Crick:

The Astonishing Hypothesis is that “You”, your joys and your sorrows, your memories and your ambitions, your sense of personal identity and free will, are in fact no more than the behaviour of a vast assembly of nerve cells...⁹

Crick believes that all your thoughts and beliefs are just illusions, caused by nerve cells. There is something strange about this assertion. If *all* your beliefs are illusions caused by brain neurons, as Crick believes, where does that leave Crick’s belief that all beliefs are illusions?

Or consider the following statement by philosopher Derk Pereboom:

Given our best scientific theories, factors beyond our control ultimately produce all our actionswe are therefore not morally responsible for them.¹⁰

Pereboom contends that our actions are wholly governed by the laws of physics. Hence we are not morally responsible for any of them. Thus a murderer, for example, should not be held morally accountable for killing. Therefore Pereboom urges that judges should not give him a severe punishment, such as death or prison confinement. Instead, the courts should aim at modifying his criminal behaviour, perhaps through rehabilitation programs.

Leaving aside the perplexing question of how moral and rational oughts can function in a world completely determined by physical laws, Pereboom’s reasoning still seems incoherent. He affirms that, even though we are not morally responsible

⁹ Crick, Francis: *The Astonishing Hypothesis*. New York, Touchstone, 1994. 3.

¹⁰ Pereboom, Derk: *Living Without Free Will*. Cambridge, Cambridge University Press, 2001. 1.

for our actions, they *can* be judged to be morally good or bad. Further, Pereboom clearly expects courts and judges to respond to moral oughts. Yet, if we are not responsible for our actions, as Pereboom claims, surely this applies equally to judges as well as criminals. How, then, can Pereboom venture to instruct us in how we *ought* to treat criminals? In doing so he presumes that we *are* in fact morally accountable, thus contradicting his central thesis.

When trying to convince somebody that one's worldview is true, one must presume that there exist such things as purposeful selves, reliable minds, mental causation, rational norms and objective truth. Otherwise, we could not engage in rational discussion. However, these are all things that naturalism denies. Thus any rational argument for naturalism is ultimately self-refuting, since it must presume to be true things that it in fact denies.

Finally, regarding our ultimate purpose, William Provine affirms, "There is no ultimate meaning for humans." Similarly, Richard Dawkins writes,

We are machines built by DNA whose purpose is to make more copies of the same DNA...That is *exactly* what we are for...It is every living object's sole reason for living.¹¹

On the other hand, Dawkins also stated, "Darwin made it possible to be an intellectually fulfilled atheist."¹² One wonders, how can Dawkins be intellectually fulfilled if his sole purpose is to reproduce copies of his DNA?

Post-Modernity

In the modern world, human reason elevated itself above God and claimed sovereignty. This entailed that human reason could criticize all beliefs. Critical human reason, once uncorked, is an insatiable acid that dissolves *all* absolutes, whether in religion, ethics, science or logic. Inevitably, however, human reason must eventually criticize also itself. Then reason unmask itself as unreasonable, eroding even its own foundation and thereby causing modernity to self-destruct.

Naturalism, having banished God, Who upheld all universal norms, is now realizing that it is left with no sound basis for objective knowledge. As Nietzsche had foreseen, the death of God inevitably entailed the death of Truth. Critical human reason, applied to itself, destroys the very possibility of finding Truth. Consequently, modern man, instead of attaining god-like knowledge and wisdom, ends up with only the frustration of a hopeless quest.

In our *post*-modern era, many people have given up on formulating a coherent worldview. Whereas modernity asserted that the Biblical story was wrong, post-modernity rejects the notion that there is a story at all. The postmodern world lacks any real meaning and substance. It is a hopeless, pointless absurdity.

The story of modernity and its demise into post-modernity reminds one of the story of the tower of Babel (see Genesis 11). As Middleton & Walsh¹³ suggest, the

¹¹ Dawkins, Richard: "Christmas Lectures for Young People", London, Royal Institute, 1991.

¹² Dawkins, Richard: *The Blind Watchmaker*. Harmondsworth, UK, Penguin, 1991. 6.

¹³ Middleton, J. Richard & Walsh, Brian J.: *Truth is Stranger Than It Used to Be*. Downers Grove, IL, InterVarsity Press, 1995. 16-17.

tower built by modernity has human autonomy as its foundation. The first floor is science, which gives understanding. The second floor is technology, which gives power. The third floor is economics, which gives purpose for scientific and industrial progress. The fourth floor is consumerism, feeding superficial pleasures and driving the economy. This modernist tower, with its pretensions of reaching into heaven, is, like its pagan predecessor, undermined by a confusion of language. This time, however, no divine intervention is needed. Post-modern man himself blows up his own tower by emptying his language of any meaningful content.

The Christian worldview

Central to the Christian worldview is the notion of a sovereign, all-knowing, tri-personal God Who has revealed Himself through the Bible. This God is the creator of everything, even logical and moral absolutes. All of history unfolds according to God's eternal plan. In this plan man, who was created in God's image, plays a major role serving and glorifying God. Man was created good but, through his own choice, fell into sin. Through God's grace in Jesus Christ, some are redeemed. After physical death, our soul lives on, to be re-united with a renewed body on the Day of Judgment. Thereafter we shall receive our eternal reward. Whereas naturalism leaves us with no meaning for life, Christianity maintains that "the chief end of man is to glorify God and enjoy Him forever" (Westminster Shorter Catechism).

Regarding our fundamental worldview questions, Christianity's responses can be summarized as follows:

<i>Story:</i>	God created the universe good, man fell into sin and spoiled it, Christ will redeem man and the world.
<i>Ontology:</i>	God is the ultimate reality; He is all-powerful, all-knowing. He sets physical laws and performs miracles.
<i>Anthropology:</i>	Man is created in God's image to serve Him. Man consists of body and soul.
<i>Knowledge:</i>	We acquire knowledge through our senses and by divine revelation (the Bible).
<i>Ethics:</i>	God sets and upholds all moral absolutes, mathematical truths, etc.
<i>Religion:</i>	We are to praise and serve God in all our thoughts, words, and deeds.

Christianity and science

How does Christianity relate to science? We note first that Christianity enabled science. The cultural mandate ("replenish the earth and subdue it", Gen.1:26) provided motivation to study God's creation. The Reformation stressed everyday life and the importance of all occupations. A Christian view of knowledge affirms that God upholds the universe and universal norms, such as deductive logic, and that God is the ultimate author of the Bible. Scientific theories, on the other hand, are fallible human inventions. Hence scientific theories should agree with the higher sources of knowledge as found in observation, logic and Bible.

Many founders of modern science appealed to a Christian worldview. Consider what the following scientific giants said about God:

Johannes Kepler (1571-1630):

I give thanks to Thee, O Lord Creator, Who hast delighted me with Thy makings and in the works of Thy hands have I exalted.¹⁴

Galileo Galilei (1564-1642):

The laws of nature give clear testimony of a lawgiver... Nature is written in the language of mathematics.¹⁵

Isaac Newton (1642-1727):

This most beautiful system of sun, planets, and comets could only proceed from the counsel and dominion of an intelligent and powerful Being.¹⁶

All three scientists believed that the God of the Bible had created the universe according to a rational plan, that God created man in His image, and, hence, that man is able to discern the rational structure of the universe. God thus provided the coherence between the worlds of matter, human minds, and mathematics, thereby solving Penrose's mysteries.

Without belief in the absolute God of the Bible nothing in the world makes sense. Although unbelievers are still able to reason, their reasoning powers can be *justified* only on the basis of the Christian worldview. This conclusion is echoed by the physicist Paul Davies, who writes,

Even the most atheistic scientist accepts as an act of faith that the universe is not absurd, that there is a rational basis to physical existence manifested by a law-like order in nature that is at least in part comprehensible to us. So science can proceed only if the scientist adopts an essentially theological worldview.¹⁷

In short, only the Christian worldview provides an adequate basis for rationality and objective knowledge.

Why (Post) Modernists Reject Christianity

The conclusion just reached provokes a question. If Christianity is in fact rationally superior to other worldviews, why is it not more widely accepted?

Naturalism

Consider first of all naturalism. Given the lack of evidence for naturalism, its inability to explain the deeper mysteries of the universe, and its self-contradictory nature, why do so many scientists persist in their support of naturalism?

¹⁴ Kepler, Johannes: *Epitome of Copernican Astronomy & Harmonies of the World*. (1621) Amherst, Prometheus Books, 1995. 240.

¹⁵ Galilei, Galileo: "Letter to the Grand Duchess Christina" (1610), in *Discoveries and Opinions of Galileo*. Stillman Drake (translator and editor). New York, Doubleday Anchor Books, 182.

¹⁶ Newton, Isaac: *The Principia: Mathematical Principles of Natural Philosophy*. (1687) Trans. B. Cohen & A. Whitman, Berkely, University of California Press, 1999. 939-943.

¹⁷ Davies, Paul: "Physics and the Mind of God", *First Things*. 1995 (August/Sept): 32.

Among those scientists who have thought things through deeply, some are forthright enough to admit that their materialism is grounded in *faith*, rather than *evidence*. Thus, for example, Harvard biologist Richard Lewontin, a materialist, acknowledges:

Our willingness to accept scientific claims that are against common sense is the key to the understanding of the real struggle between science and the supernatural. We take the side of science - *in spite* of the patent absurdity of some of its constructs, *in spite* of its failure to fulfil many of its extravagant promises of health and life, *in spite* of the tolerance of the scientific community for unsubstantiated just-so stories, because we have a prior commitment to materialism. It is not that the methods and institutions of science somehow compel us to accept a material explanation of the phenomenal world, but, on the contrary, we are forced by our *a priori* adherence to material causes to create an apparatus of investigation and a set of concepts that produce material explanations, no matter how counter-intuitive, no matter how mystifying to the uninitiated.¹⁸

Lewontin is refreshingly candid about the weaknesses of (materialistic) science. He admits that it is primarily a question of presuppositions. Scientists are not neutral. They do not merely follow the evidence, regardless of where it might lead them. On the contrary, they interpret that evidence in terms of their adopted worldview.

Yet, knowing the shortcomings of materialism, why does Lewontin not reconsider his commitment to materialism? If it is primarily a matter of faith, why do materialists not weigh other, more viable options? Why do they cling so *tenaciously* to materialism? Materialists often retort that, whatever weaknesses materialism may have, it is the best we can do. There is, allegedly, no rational alternative.

In truth, however, any alternative is rejected from the start. This is clear from Lewontin when he adds:

Moreover, that materialism is absolute, for we cannot allow a Divine Foot in the door...To appeal to an omnipotent deity is to allow that at any moment the regularities of nature may be ruptured, that miracles may happen.¹⁹

In a similar vein, philosopher John Searle intimates that some philosophers and scientists deny that our thoughts control our actions because they fear what they see as the only alternative:

How is it that so many philosophers and cognitive scientists can say so many things that, to me at least, seem obviously false? ...

I believe one of the unstated assumptions behind the current batch of views is that they represent the only scientifically acceptable alternatives to the anti-scientism that went along with traditional dualism, the belief in the immortality of the soul, spiritualism, and so on. Acceptance of the current views is motivated not so much by an independent conviction of their truth as by a terror of what are apparently the

¹⁸ Lewontin, Richard C.: "The Dream of the Human Genome", *New York Review of Books* XXXIX, 28 May, 1992: 31.

¹⁹ *Ibid.*

only alternatives. That is, the choice we are tacitly left with is between a “scientific” approach, as represented by one or another of the current versions of “materialism”, and an “antiscientific” approach, as represented by Cartesianism or some traditional religious conception of the mind.²⁰

This suggests that, at heart, the commitment to materialism is driven by a deep, religious motivation.

The strong appeal of this irrational factor is voiced quite frankly by naturalist philosopher Thomas Nagel:

I am talking about...the fear of religion itself. I speak from experience, being strongly subject to this fear myself: I want atheism to be true and am made uneasy by the fact that some of the most intelligent and well-informed people I know are religious believers. It isn't just that I don't believe in God and, naturally, hope that I'm right in my belief. It's that I hope there is no God! I don't want there to be a God; I don't want the universe to be like that....

My guess is that this cosmic authority problem is not a rare condition and that it is responsible for much of the scientism and reductionism of our time. One of the tendencies it supports is the ludicrous overuse of evolutionary biology to explain everything about life, including everything about the human mind.²¹

The feared alternative is theism, particularly Biblical theism. Thus, at bottom, at least some naturalists own up to being driven by a deeply entrenched desire to avoid God, even if that commits them to an irrational, self-refuting worldview.

Post-modernity

What about post-modernity? Post-moderns, professing to attach little weight to rationality, might simply shrug off any charges of irrationality. The influential postmodern philosopher Richard Rorty, upon being interviewed on his views on religion, commented:

I do not think that Christian theism is irrational. I entirely agree...that it is no more irrational than atheism. Irrationality is not the question but rather, desirability.²²

Post-modern man, like his modern predecessor, is propelled by the burning desire to avoid paying tribute to his Creator. Man wants to reinterpret the universe in terms of his own standards, no matter what the cost may be.

We saw that materialist William Provine lamented, “the universe cares nothing for us...there is no ultimate meaning for humans”.²³ Post-modernity is, if anything, even more pessimistic and disillusioned. The existentialist Jean-Paul Sartre complains:

²⁰ Searle, John: *The Rediscovery of the Mind*. Cambridge, MA, MIT Press, 1992. 3-4.

²¹ Nagel, Thomas: *The Last Word*. New York, Oxford University Press, 1997. 130-131.

²² Cited in Louthan, Stephen: “On Religion – A Discussion with Richard Rorty, Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff”, *Christian Scholar's Review* XXVI, 1996/2: 178.

²³ Provine, 70.

Atheistic existentialism...states that if God does not exist...then man is only what he conceives himself to be. Man is nothing else but what he makes of himself... The existentialist thinks it very distressing that God does not exist, because all possibility of finding values in a heaven of ideas disappears along with Him. Dostoevsky said, 'If God didn't exist, everything would be permissible'. Hence, man is forlorn, because neither within him nor without does he find anything to cling to.²⁴

The cost of eliminating God is immense. It entails spiritual, moral and philosophical bankruptcy. The death of God entails the death of values, which, in turn, entails the death of humans as humans.

Man seems to be driven by an innate thirst for genuine truth, beauty and meaning. Man's inability to find these, on his own, is a source of great frustration. Even Nietzsche could not forget the God he had so vigorously rejected. In his last set of poems, *Dionysus Dithyrambs*, Nietzsche sadly acknowledges the weariness and loneliness of life without God:

No! Come back,
With all your torments!
All the streams of my tears
Run their course to you!
And the last flame of my heart--
It burns up to you!
Oh, come back,
My unknown God! My pain!
My last...happiness!²⁵

Likewise, the philosopher Bertrand Russell, who resolutely rejected God, nevertheless confessed in his autobiography:

The centre of me is always and eternally a terrible pain—a curious wild pain—a searching for something beyond what the world contains, something transfigured and infinite.²⁶

This is a remarkable confession. Russell was a full-blooded naturalist who insisted that there is nothing beyond this material world. Nevertheless, he is troubled by a great desire for something more. Where does this desire come from? It could hardly have come via naturalist evolution, since a frustrated desire has little survival value. Nor does it seem plausible that material properties can give rise to transcendental quests.

A transcendental desire points to a transcendental Being. The Christian answer is that God, Who created man in His image, created him with the need for divine fellowship. Man has within his soul a God-shaped void that can be filled only by God Himself. This echoes the earnest words of the psalmist,

²⁴ Sartre, Jean-Paul: *Existentialism and Human Emotions*. Secaucus, NJ, The Citadel Press, 1957. 22.

²⁵ Nietzsche, Friedrich: *Thus Spoke Zarathustra*. tr. R.J. Hollingdale, New York, Penguin, 1961. 261.

²⁶ Russell, Bertrand: *The Autobiography of Bertrand Russell*. Vol.2. Boston, Little Brown & Co., 1968. 95-96.

As the hart pants after the water brooks,
so pants my soul after thee, O God;
my soul thirsts for God,
for the living God.
(Psalm 42:1-2)

Thus man's apt punishment for rejecting God is to be left with an unquenchable thirst for the transcendental Absolute.

The Long War against God

If God alone can satisfy man's deepest needs, why does man not turn to God? Man's initial downfall was his desire to be like God, prompted by Satan's seductive words, "ye shall be as gods, knowing good and evil" (Genesis 3:5). His punishment included a darkened mind, trapped in self-delusion and pride.

This became the common plight of all men. As the apostle Paul writes: "And even as they did not like to retain God in their knowledge, God gave them over to a reprobate mind..." (Romans 1:28). Man, seeking to become divinely wise, becomes enslaved by the empty delusions of his own fertile imagination. In the end times man's depraved condition becomes even worse: "God shall send them strong delusion, that they should believe a lie: that they all might be damned who believed not the truth, but had pleasure in unrighteousness" (II Thessalonians 2: 11-12). Fallen man, instead of humbly serving His creator, fights a bitter war against God and His Truth.

As Christians, we must be actively engaged in this warfare. This entails first that we should be fully prepared:

Put on the whole armor of God, that you may be able to stand against the schemes of the devil...the belt of truth, breastplate of righteousness, shield of faith, helmet of salvation, and the sword of the Spirit, which is the word of God. (Ephesians 6:11-17)

Second, we must be alert to the fact that this war has much to do with ideas and their consequences:

For the weapons of our warfare are not of the flesh but have divine power to destroy strongholds. We destroy arguments and every lofty opinion raised against the opinion of God, and take every thought captive to obey Christ. (II Corinthians 10: 4-5)

This requires that we be very discerning, submitting all our thoughts to the test of Scripture:

Do not be conformed to this world, but be transformed by the renewal of your mind, that by testing you may discern what is the will of God, what is good and acceptable and perfect. (Romans 12:2)

Conclusions

In conclusion, let me stress again the following key points that I want to make:

- Science is worldview-driven.
- Worldviews are based on presuppositions.
- Naturalism and Post-modernity fail to yield satisfactory answers to fundamental questions and are ultimately self-refuting.
- Christianity gives life coherence, meaning, purpose and hope
- Ultimately we must make a heart choice – do we obey God or rebel against Him?

In sum, we can make proper sense of reality only if we abandon our vain pretensions of human wisdom and recognize it for the foolishness it is. True wisdom consists of humble submission to the revealed Word of our sovereign Creator. Only God, through His written Word, can endow our lives with genuine purpose, meaning and direction. Only thus can we look forward with firm confidence towards a glorious future, when all things will culminate in “good to them that love God, to them who are called according to his purpose” (Romans 8: 28).

Finally, I leave you the challenge to think carefully about your worldview. What are your most basic beliefs and values? What are your priorities? Try to articulate your worldview presuppositions. Are these consistent with your Christian confession? Remember that worldviews come as package deals, as all-encompassing systems. Compromising Christianity with naturalism, or some other worldview, introduces an inconsistency that will eventually undermine your commitment to God. Our aim should be to follow the words of Jesus, “You shall love the Lord your God with all your heart, mind, soul and strength” (Mark 12:30).

RUSTHOVEN, JAMES J.

MIT JELENT EMBERNEK LENNI A TECHNIKA KORÁBAN? REFORMÁTUS KERESZTYÉN MEGKÖZELÍTÉS¹

Bevezetés

Célok

Köszönöm annak lehetőségét, hogy megoszthatom Önökkel az orvosbiológiai etika területén református keresztyénként végzett munkám és gondolataim egy részét. Előadásom célja hármas: 1) bemutatni Önöknek néhány olyan prokreatív és orvosi technológiát, amely sokunkat egyenként és mint hitközösségeket is érinthet; 2) egy rövid áttekintést nyújtani arról, miért fontos az, hogy megértsük, mit jelent embernek lenni a technika adta lehetőségek etikai vonatkozásainak fényében; 3) egy etikai keret felvázolása a bibliai szövetség fogalom alapján, amely segíthet megbirkózni ezekkel az etikai kérdésekkel.

A biotechnikai fejlődés sokfélesége és változásának gyors mértéke

Olyan korban élünk, amikor az új technológiákat gyorsabban fejlesztik ki, mint ahogy azt az átlagember felfoghatná. A tudományos ismeret és komplexitás növekedésének mértéke egyre nehezebbé teszi azt, hogy megértsük az új technológiák etikai vonatkozásait. A Moore-törvény jól példázza ezt a valóságot. 1965-ben Gordon Moore, az Intel számítógép processzor társaság társalapítója azt jósolta, hogy a számítógép aktív összetevői kb. kétévente megduplázódnak. Ez a törvény harminc éve igaznak bizonyul, és még mindig nem tudjuk, hogy mikor kezd el mérséklődni.² A nanotechnológia korát éljük, amelyben olyan gépeket lehet gyártani, amelyek pusztán szemmel vagy sok esetben mikroszkóppal sem láthatók. Ezek között a szerkezetek között vannak olyanok, amelyek képesek önmaguk replikálására. Vannak olyan daganatos betegek, akiket nanotechnológiai készítményekkel kezelek. Egy nagyon hatásos, de toxikus kemoterápiás gyógyszer molekulái albumin kristályszférába vannak csomagolva. Ez lehetővé teszi, hogy a gyógyszer anélkül jusson el a rákos sejthez, hogy útközben káros hatást fejtsen ki más szervekre. Mivel az albumin normál fehérje a vérben, biológiailag könnyedén lebomlik, és így környezetbarát terápia. Más „nanotermékek” azonban biológiailag nem bomlanak le, és sok nem is

¹ A Sárospataki Református Teológiai Akadémia Keresztyén Filozófiainstítútjának 2009. november 13-án rendezett tanulmányi napján elhangzott előadás szerkesztett változata.

² Moore, P.: *Enhancing Me: The Hope and the Hype of Human Enhancement*. Chichester, UK, John Wiley & Sons, Ltd., 2008.

észlelhető megbízható vizsgálatok által. Az ilyen termékek, készítmények előre nem meghatározható hosszú távú károsodásokat okozhatnak az emberben és a környezetben, hacsak nem megfelelően szabályozzák használatukat.³

Fontos annak megértése, hogy mi tesz bennünket emberivé

Egyes fejlesztés alatta álló új orvosi technológiák komoly etikai kérdéseket vetnek fel, amelyek megkövetelik azt, hogy alapvető tudásunk legyen arról, hogy kik is vagyunk mint emberi lények. Olyan technikákat fejlesztettek ki, amelyek segítenek abban, hogy tovább maradjunk életben, ugyanakkor megkérdőjelezzik a magunkról alkotott felfogásunkat olyan helyzetekben, amikor cselekvőképtelenek vagyunk, vagy amikor szívünk és tüdőnk leállítását megakadályozó bonyolult szerkezettől függünk. Ezek a technikai lehetőségek a következő kérdéssel szembesítenek bennünket: mikortól számítunk valóban halottnak? Fel kell tennünk a kérdést azok nevében, akiket élőknak tartunk, de már cselekvőképtelenek: azoknak az emberi lényeknek az értéke, akiket gondolkozásra vagy mások felismerésére alkalmatlannak nyilvánítanak kevesebb, mint azoknak az értéke, akiknek több értelmi és kapcsolati képessége van? Sok gyötrelmes óra telt már el kórházi intenzív osztályokon: a lélegeztetőgépre kapcsolt szeretnünk vajon visszafordíthatatlan állapotban van, amely soha nem teszi lehetővé, hogy értelmesen kommunikáljon más emberi lényekkel? Hagynunk kellene-e az ilyen állandósult vegetáló állapotban lévőket meghalni csak azért, mert nem képesek kommunikálni? Minden nehézség nélkül hagynunk kellene, hogy teljesen legyengüljenek, ha már képtelenek magukat táplálni, mint a híressé vált Terri Schiavo-esetben?⁴ Azaz: mit jelent teljes mértékben embernek lenni?

Hasonló problémák jelentkeznek az élet kezdetén. A megtermékenyített petesejtek, blasztociszták és a fejlődés későbbi szintjén álló méhmagzatok erkölcsi státuszán évszázadok óta vitakoznak, és kevés egyetértés született egyházon belül és kívül abban a kérdésben, hogy mi határozza meg az erkölcsi státuszt. Egyes emberi fejlődési formáknak magasabb vagy alacsonyabb státusz tulajdonítható? Ha igen, akkor milyen kritériumokat kellene alkalmazni az embervolt különböző szintjeinek meghatározásához, és az ilyen meghatározásoknak hogyan kellene megszabniuk az azal kapcsolatos döntéseinket, hogy hogyan kezeljük ezeket a létformákat? A következőkben az emberi lények erkölcsi státuszát érintő folytonos problémával szeretnék foglalkozni egy olyan szövetség-etika lencséjén keresztül, mely a szövetség bibliai fogalmából indul ki. A humán embrió erkölcsi státusza meghatározásának problémájával illusztrálom azt, hogyan lehet segítségünkre egyfajta szövetség-etika az ilyen bioetikai kérdések megértésében. A felnőtt összejtek etikailag kevésbé problematikusak, így nem is érintjük azok kérdését ebben a tanulmányban.

³ Lin, P.: „Nanotechnology Bound: Evaluating the Case for More Regulation”, *Nanoethics* 2007/1: 105-122.

⁴ Quill, T. E.: „Terri Schiavo: A Tragedy Compounded”, *New England Journal of Medicine*, 2005, 352: 1630-1632.

Új biotechnológiák az összejtutásban – embrioidok

Az embrióhoz hasonló összejtek létrehozása – szöveti sejt sejtmagjának transzplantációja

Hadd szolgáljak először naprakész információval az olyan biológiai konstruktmokról, amelyeket a természetes humán embriók helyett terveznek használni kutatási célokra emberi betegségek új kezeléseinek a kifejlesztése céljából. Az ilyen gyógykezelések közé tartozik helyreállított géneket tartalmazó sejtek beültetése egy sérült gén okozta betegségben szenvedőbe. Ide tartozik olyan működő sejtek injekciózása, amelyek elhalt sejteket helyettesítenek, mint pl. a Parkinson kórban, vagy olyan sejteket helyettesítenek, amelyek leálltak olyan életfenntartó hormon termelésével, mint pl. az inzulin. 2001-ben Gerorge W. Bush aláírt egy olyan törvényjavaslatot az USA-ban, amely megtiltotta új összejt sejtvonalak humán embriókból történő előállításának központi állami finanszírozását. A törvény arra kényszerítette az ezen a területen dolgozó tudósokat, hogy más kutatásokon kezdjenek el aktívabban foglalkozni, pl. a sejt szerkezetek létrehozásán.⁵ Jóllehet Obama elnök nagyrészt visszavonta ezt a tilalmat, a közben eltelt nyolc év figyelemreméltó új biotechnológiákat eredményezett, amelyek megváltoztatták az összejtutás etikai horizontját. Megváltoztatták a rendelkezésre álló lehetőségeket új összejt terápiák kialakítására, és arra készítették bennünket, hogy még körültekintőbb kérdéseket tegyünk fel: különbözik-e az erkölcsi státusz az emberi lények különböző fejlődési szintjein?

Az első ilyen új biotechnológia állatokban kialakított sejt szerkezet formájában jelent meg, mely technika a *szöveti sejt sejtmagjának transzplantációja* (SCNT) néven vált ismertté.⁶ Ezzel a technikával egy normál sejt (pl. bőrsejt) sejtmagját eltávolítják, és beültetik egy olyan petesejtbe, melynek eltávolították a sejtmagját. Az új típusú sejtet kémiai vagy elektronikus úton stimulálják, hogy dedifferenciálódjon (visszaalakuljon egy korábbi, osztódóképesebb állapotba) és felvegye az embrionális összejt külsejét és biológiai tulajdonságait. Az ilyen sejt-szerkesztményeket embrioidoknak (embriószerveknek) nevezem, mivel laboratóriumi úton állítják őket elő, és a normál embrionális összejtek sok jellegzetességét felveszik, de ilyeneket normál esetben nem találunk a természetben. Elméletileg azonban megvan a képességük arra, hogy a méhbe beültetve genetikai utóddá fejlődjenek ki, mely utód a sejtmagdonor klónja lesz. Hamar rájöttek arra, hogy ilyen szerkezeteket már létre lehet hozni emberi bőrsejtek és emberi petesejtek felhasználásával.

Hamarosan előállítottak egy rokon-embrioidot is, amely csak abban különbözött az SCNT technikával létrehozottól, hogy itt eltávolítottak vagy semlegesítettek egyetlen olyan gént, amely felelős azért, hogy az embrioid beágyazódjon a méhbe. A *módosult SCNT* technikával létrehozott embrioidok kutatási célokra való felhasználását egyesek etikailag elfogadhatóbbnak tartják, mert ezek nem tudnak beágyazódni a méhbe, és így nem lehet belőlük újszülött csecsemő. Még a római katolikus magiszterium tagjai közül is néhányakat lelkesedéssel töltött el az, hogy az ilyen embrioidok kutatási célokra történő felhasználása etikailag elfogadhatóbb, mint az SCNT által létrehozottaké.

⁵ Ezek olyan sejtek, amelyeket laboratóriumi körülmények között hoznak létre, és amelyek nem fordulnak elő a természetben, de kutatási vagy terápiás célra felhasználhatók.

⁶ Wilmut, I., N. Beaujean, P. A. de Sousa, et al.: „Somatic Cell Nuclear Transfer”, *Nature*, 2002, 419: 583-587.

Mihelyt lehetővé vált a humán sejtkonstrukciók létrehozása, számos etikai kérdés merült fel az új biotechnológia kapcsán. Ezek valódi humán embriók, vagy kevesebbek, mint emberi entitások? Hogyan lehet hozzáférhető ez a technológia nagyban, ha emberi petesejtekre van hozzá szükség? Etikusa-e nőket arra rávenni, hogy adják el petesejtjeiket ilyen embrioidok kutatási céllal való létrehozására?

Indukált pluripotens őssejtek – az etikus őssejt?

Nemrégiben sejtkonstrukciókat hoztak létre *újraprogramozott szöveti sejtek* vagy *indukált pluripotens őssejtek (iPS cells)* technikával.⁷ Az SCNT technikával ellentétben ezek a sejtkonstrukciók szabályos sejtnek indulnak, mint pl. a bőrsejt, de ahelyett hogy a sejtmagot eltávolítanák és beültetnék egy olyan petesejtbe, amelynek eltávolították a sejtmagját, ebben az esetben négy idegen gént fecskendeznek be a sejtbe vírusok felhasználásával (ezek segítik a sejtbe és a sejtmagba való bejutást). Ezek a gének aztán olyan fehérjéket termelnek, amelyek dedifferenciálódásra készítik a sejtet, és így az embrionális sejtek tulajdonságait veszi fel. Ezzel a technikával tehát nincs szükség emberi petesejt donorok keresésére, tehát elkerülhető az ebből adódó etikai probléma. Az első beszámolók szerint azonban az idegen gének és a bejuttatásukhoz szükséges vírusok megmaradtak a sejtben. Ezek az idegen gének tehát az adott sejtnek és utódainak a részévé váltak. Ráadásul a bejuttatáshoz szükséges vírusok is megmaradtak a sejtben, és köztudomású, hogy rákot okozhatnak. Következésképpen, ha ezeket a sejtkonstrukciókat terápiává alakítják, az ezzel kezelt betegek olyan genetikailag módosított készítményt kapnának, amely ugyanakkor kapcsolatba hozható a rákos betegségek kialakulásának növekvő kockázatával is.

Ez a technika azonban olyan gyorsan fejlődött tovább, hogy néhány hónap eltelte után egy olyan technológiáról számoltak be, amely során csak az idegen gének által termelt aktív fehérjékre van szükség ezeknek az embrioidoknak a létrehozására. Ezeket a fehérjéket be lehet ültetni a bőrsejtbe idegen gének vagy vírusok nélkül, így elméletileg sokkal biztonságosabb ezeket az embrioidokat terápiákká fejleszteni.

A természetes módon létrejövő embriókhoz és az SCNT útján létrejövő más embrioidokhoz hasonlóan az iPS sejtek is pluripotensek. Azaz megfelelő laboratóriumi feltételek mellett irányíthatók úgy, hogy redifferenciálódjanak a funkcionális sejtek megannyi érett sejt típusa közül egybe. Sőt, olyan beszámolók is megjelentek már, amelyek azt mutatják, hogy az iPS sejtek újratelezhetőek annak érdekében, hogy redifferenciálódjanak új, sajátos funkciókkal bíró sejtekké. Az elmúlt nyáron például emberi iPS sejteket úgy kezeltek, hogy hasnyálmirigy béta-sejtekké differenciálódjanak, olyan sejtekké, amelyek inzulint termelnek. Ezek a sejtek lehetséges gyógymóddá válhatnak cukorbetegségben szenvedők számára, akiknek saját sejtjeik nem képesek inzulint termelni.⁸

Jóllehet ez valóban egy gyorsan fejlődő, ígéretes és izgalmas biológiai kutatás, de gyakorlati és etikai kérdéseket vet fel. Az iPS sejtek előállítására nagyon hatástalan, amennyiben nem használnak géneket és vírusokat, ez pedig gyakorlati problémák-

⁷ Cyranoski, D.: „Simple Switch Turns Cells Embryonic: Technique Removes Need for Eggs or Embryos”, *Nature*, 2007 (doi:10.1038/447618a).

⁸ Maehr, R., S. Chen, M. Snitow, et al.: „Generation of Pluripotent Stem Cells from Patients with Type 1 Diabetes”, *Proceeding of the National Academy of Sciences*, 2009 (doi/10.1073/pnas.0906804106).

hoz vezet, abban a vonatkozásban, hogy kereskedelmi szempontból mennyire életképesek új terápiák kialakítására. Továbbá annak kérdése is felmerül, hogy elméletileg ezek az embrioidok képesek életképes magzattá, emberi klónná alakulni, amennyiben sikeresen beültetik őket a méhbe. Milyen státusza lenne az így laboratóriumi körülmények között létrehozott emberi klónoknak? Milyen biztosítékokat kell felállítani annak érdekében, hogy kizárjuk annak lehetőségét, hogy ilyen technológiát reprodukív célokra használjanak fel? Még ha az embrioidok nem is számítanak emberi lénynek, sok olyan tudós és nem tudós van, aki arról van meggyőződve, hogy a humán embrionális őssejteket továbbra is lehet kísérleti célokra használni. Meg vannak győződve arról, hogy azok az embrionális őssejtek, amelyek természetes úton, egy hímivarsejt és egy petesejt egyesüléséből jönnek létre, rendelkeznek a legnagyobb potenciállal a legnagyobb számú terápia kialakítására, a legnagyobb számú betegség kezelésére. Református keresztyénként reflektálnunk kell ezeknek az új technológiáknak az etikai vonatkozásaira, és az ezekből kifejlesztett gyógykezelésekre. Mi magunk vagy egy szerettünk a közeljövőben bármikor szembekerülhetünk azzal a döntéssel, hogy etikus-e ilyen kezelést kapni.

Vita a „személyiség”-ről (personhood)

A „személyiség” (personhood) fogalmának története

Az embriók és magzatok erkölcsi státuszáról szóló viták meglehetősen megosztóak voltak a századok során. Egyházi körökben az ember méhen belüli különböző fejlődési szakaszokhoz kötött értékével kapcsolatos viták és reflexiók hosszú múltra tekintenek vissza.⁹ A technológia ma azonban annak eldöntésére kényszerít, hogy *kell-e* alkalmaznunk új biotechnológiákat – beleértve a humán embriókkal való kísérletezést is – csak azért, mert *alkalmazhatóak*? Ma is fel kell tennünk a kérdést: el kell-e végezni az *in vitro* megtermékenyítést, ha az azt jelenti, hogy olyan humán embriókat hozunk létre, amelyeket vagy lefagyasztanak egy életre vagy érdeklődés híján elpusztítanak? Az ilyen tartalék embriókat netán kutatási célra kellene adományozni, hogy olyan betegségek kezelését kísérletezhessék ki, amelyeknek ma még nincs vagy csak korlátozott gyógymódja van? Az ilyen betegségekben szenvedőknek ez az égető szüksége olyan erkölcsi imperatívusz, amely megengedett teszi embriók szétszedését új gyógykezelések megtalálásához, hogy amilyen gyorsan és hatékonyan csak lehet, ezek a rendellenességek kezelhetők legyenek, még akkor is, ha néhány etikai kérdést ezáltal figyelmen kívül hagyunk?

Ahhoz, hogy ilyen kérdésekre választ adjunk, először azon kell elgondolkodnunk, hogy mit jelent embernek lenni. Az ember személyvoltának fogalma az utóbbi harminc év egyik leginkább vitatott kérdése a bioetikában. A legkorábbi történelmi viták az ősegyházban arra irányultak, hogy megpróbálják Istent hasonló lények trinitásaként jellemezni. A latin *persona* szót választották a Szentháromság három személyének jelölésére. Jóllehet a görög és latin „személy” jelentése közötti lingvisztikai különbségek miatt a fogalom problematikusává vált, a Szentháromság, ahogyan azt hitelveinkben és hitvallásainkban találjuk megfogalmazva, leginkább a személyre vonatkozó nyelvi megfogalmazásokat kapott. Azonban már a 6. században

⁹ Ennek a történelmi hagyománynak kiváló áttekintését ld. Jones, D. A.: *The Soul of the Embryo: An Enquiry into the Status of the Embryo in the Christian Tradition*. New York, Continuum, 2004.

olyan odaadó egyházi tekintélyek, mint pl. Boethius a *persona* fogalmát az emberre is elkezdtek alkalmazni, és ezzel azt akarták mondani, hogy a racionalitás képessége meghatározó tényezője az emberi személyiségnek. Az egyház befolyásának csökkenésével és az értelemben vetett bizalom növekedésével – mint ami a felvilágosodás óta a nyugati kultúrában az út az igaz tudáshoz – az emberi személyt egyre inkább a racionalitással azonosították, azzal a képességgel, ami megkülönbözteti az embert a nem emberi teremtményektől. A 19. századra a racionalizmus ellenhatásai – melyek az érzelmeket és érzéseket részesítették előnyben (szélsőséges megnyilvánulása az emotivizmus) – vezettek a személyiség fogalmához. Mind a mai napig a személyiség áll a modern pszichológia középpontjában, mint ami az embervolttal szorosan összefüggő képességek tanulmányozásának tudománya.¹⁰

Ahhoz, hogy megértsük a „személyvolt” jelenleg érvényben lévő fogalmának alapját, és annak orvosi biológiai alkalmazását, meg kell értenünk azokat az etikai kereteket, amelyek alátámasztják ezeket a fogalmakat. A következőkben olyan nem-keresztyén és keresztyén etikai kereteket fogok ismertetni, amelyek nagyon különböző „személység” fogalmakat támogatnak, illetve azt is bemutatom, hogyan lehet ezeket a fogalmakat humán embriókkal kapcsolatos bioetikai problémákra alkalmazni.

Nem-keresztyén és keresztyén bioetikai rendszerek érvényesítése orvosi biológiai kérdésekben

Az 1970-es évek közepétől az orvosi biológiai etikában a princípium-alapú etika szekuláris paradigmája a meghatározó. Ez az etikai rendszer abból az égető szükségéből született meg, hogy a jövőben elejét vegyék azoknak az etikátlan magatartásoknak, amelyeket az elméleti kutatók tanúsítanak emberi alanyokon végzett kísérletek során. Az ilyen magatartások nyilvánosságra kerülése miatt kialakult társadalmi aggodalmat felismerve az USA kongresszusa etikusok egy csoportját jelölte ki arra, hogy határozzák meg az etikus magatartás alapelveit, melyeket a társadalom – beleértve a tudós közösséget is – széles körben elfogadhatónak tartana. A négy évig tartó viták és lényegi véleménykülönbségek után a bizottság három ilyen alapelvet fogalmazott meg, amelyet a Belmont-jelentésben tettek közzé.¹¹

Egy évvel a jelentés közzététele után a bizottság munkájában résztvevő két tudós, Tom Beauchamp filozófus és James Childress teológus *Principles of Biomedical Ethics (Az orvosi biológiai etika alapelvei)* címmel könyvet adott ki. Ebben négy olyan alapelvet javasolnak, amelyek szerintük az általános erkölcs józan ésszel történő leképezései. A szerzők szerint ezeket az alapelveket – autonómia, jótékonyosság, nem-ártás és igazságosság – az erkölcsileg komoly emberek magától értetődőnek tartják. Annak ellenére, hogy az azóta eltelt évtizedek során keresztyén és nem keresztyén etikusok is határozottan bírálták ezt az etikát – mint ami olyan folyamat-alapú etika, amelynek nincs erkölcsi alapvetése és erkölcsi tartalma –, továbbra is ez

¹⁰ Rusthoven, J. J.: „Are Human Embryos One of Us? An Exploration of Personhood”, *Pro Rege* XXXVI, 2007/1: 8-17. Ld. még O’Donovan, O.: *Begotten or Made?* Oxford, Oxford University Press, 1984.

¹¹ *The Belmont Report: Ethical Principles and Guidelines for the Protection of Human Subjects of Research*. Washington, D. C.: U. S. Government Printing Office, DHEW publication No. (OS) 78-0014, 1978. (*A humán kísérleti alanyok védelmének etikai alapjairól és irányelveiről*.)

uralja a bioetikai oktatást és diskurzust. A könyv immár 6. kiadását érte meg.¹² A szerzők olyan erkölcsi mérlegelési és döntéshozatali folyamatot pártolnak, amely azon a meggyőződésen alapszik, hogy erkölcsi konszenzusra lehet jutni ismételt racionális diskurzus és az elképzelések fokozatos következetessége révén, a négy alapelv szem előtt tartásával. A döntésben résztvevő minden meggyőződést érvényesnek kell tartani, jóllehet a vallásos meggyőzések korlátozott érvénnyel bírnak a végső erkölcsi konszenzus kialakításában. A szerzők gondolkodási rendszere tehát a *racionális* meggyőzésbe vetett hiten alapszik, és azon, hogy kölcsönösen meg lehet egyezni az alapvető erkölcsi kérdésekben olyan módon, hogy a megosztó meggyőzések – ideértve a vallásosakat is – félrekerülnek az útból az erkölcsi egyetértés keresésének kísérletei során.

Néhány keresztyén bioetikus a válaszában a Szentírást hívta segítségül, hogy igazolja, ezek az alapelvek összeegyeztethetők – a természettörvény elméleten nyugvó – a természetes erkölcsi érzéssel. Mások éppen a Szentírás alapján bírálták a princípium-alapú etikát, mint ami elégtelen, mivel nincs transzcendens magalapozottsága és erkölcsi tartalma. Sajnálatos módon kevés keresztyén etikus publikálta ennek a princípium-alapú megközelítésnek szisztematikus, biblikus kritikáját, illetve állt elő olyan alternatív etikai rendszerrel, amely Isten Igéjén alapszik. Két kivétellel találkozunk: Edmund Pellegrino tomista orvos és William F. May protestáns teológus és etikus. Amíg Pellegrino merészen megalkotott egy olyan orvos-filozófiát, amely az erényes jellem kialakítására összpontosít a gyógyítást és a gondozást végzők között,¹³ addig May egyfajta szövetség-etikát dolgozott ki, mely olyan ember-ember kapcsolatokon alapszik az orvostudományban, amelyek tükrözik Isten és az emberiség szövetségét.¹⁴ May és más meghatározó keresztyén bioetikusok munkájától ihletve kezdtem el egy református keresztyén szövetség-etika kidolgozását, amely a princípium-alapú etika alternatívája lehetne.

A következő részben azt kívánom bemutatni, hogy az orvosbiológiában uralkodó princípium-alapú etikai rendszer hogyan kísérli megválaszolni az ember erkölcsi státuszának kérdését. Ezt követi az ember erkölcsi státuszának egy olyan felfogása, amelyet a bibliai szövetség-etika alapján dolgozok ki, ezzel bemutatva azt, hogyan vonatkoztatható az a meg nem született és egyéb védtelen és kiszolgáltatott emberi lények erkölcsi státuszára.

Az ember erkölcsi státusza egy nem-keresztyén etikai rendszerben

Az *Orvosbiológiai etika alapelvei* c. könyv legutóbbi kiadásában Beauchamp és Childress egy új fejezetet szán az emberi lények erkölcsi státuszának.¹⁵ Az orvosbiológiai etikához való általános hozzáállásukat fenntartva öt elméletet mutatnak be, amelyeket az erkölcsi státusz meghatározásához alapul vettek. Az egyik elmélet

¹² Beauchamp, T. L., és J. K. Childress: *Principles of Medical Bioethics*. 6. kiadás; Oxford: Oxford University Press, 2009.

¹³ Bulger, R. J. és J. P. McGovern (szerk.): *Physician Philosopher: The Philosophical Foundation of Medicine: Essays by Dr Edmund Pellegrino*. Charlottesville, VA, Carden Jennings Publishing Co., 2001. Ld. még Pellegrino, E. D. és D. C. Thomasma: *The Christian Virtues in Medical Practice*. Washington, D. C., Georgetown University Press, 1996.

¹⁴ May, W. F.: *The Physician Covenant* (Philadelphia: The Westminster Press, 1983).

¹⁵ Beauchamp és Childress, *op.cit.*, 64-98.

olyan tulajdonságokra támaszkodik, mint genetikai állomány vagy származás. Egy második elmélet olyan kognitív tulajdonságokra támaszkodik, mint hogy mennyire tud valaki érvelni vagy döntést hozni. A harmadik elmélet alapja az erkölcsi tevékenység. Az emberi akarat a központi premissza ebben az elméletben, míg a negyedik elmélet az érzést, a fájdalom és öröm megtapasztalásának tudatát tartja az embervolt fő kritériumának. Az ötödik elmélet a kapcsolatok kialakítását tartja alapnak az embervolt meghatározására.

Beauchamp és Childress mindegyik elméletet önmagában elégtelennek tartja. Amellett érvelnek, hogy egy olyan összetett rendszert kell találni, amely minden elméletből tartalmaz bizonyos elemeket. Azonkívül hogy bioetikusok és más, erkölcsileg megfontolt személyek erkölcsi megegyezést találnak ebben a rendszerben, a szerzők nem adnak alapvető erkölcsi igazolást arra, hogy miért éppen ezekre az elemekre esett választásuk. Elismerik, hogy nincs konszenzus jelenleg az „embervolt” definiálásának kritériumait tekintve. De ahelyett, hogy feltárnák ezeknek a különbségeknek az okait, és a különbségek mögött meghúzódó meggyőződések mélységét, a vallásos különbözőséget túlságosan megosztónak tartják, és inkább konszenzusra törekszenek. Princípium-alapú megközelítésüket alkalmazva azt remélik, hogy a különböző nézetek egyszerűen szertefoszlanak az egyéni álláspontok racionális igazolásának hosszadalmas megvitatása után. Abban hisznek, hogy a racionális diskurzus révén hozzáférhető általános erkölcs lehetővé teszi, hogy a különböző nézetek fokozatosan összezsugorodjanak, és az erkölcsi státuszt illető kérdésekre adandó válaszok maguktól értetődővé válnak az ilyen racionális diskurzus révén.

Az a világnézet, amiből kiindulva Beauchamp és Childress kialakítja saját erkölcsi rendszerét, széles körben elfogadott és gyakorolt a nyugati kultúra szekuláris orvosi etikájában. Az általános erkölcsbe vetett alaphitük egyrészt a modernista világnézet egyetemes bizonyosságkeresésének maradványa lehet. Világnézetük másrészt egyfajta posztmodern vágyat fejez ki: elfogadni minden eszmét diskurzus révén, legalábbis az értelem egy bizonyos szintjén. A konszenzus és egy általános erkölcsi kultúra fenntartása érdekében viszont arra kérik a résztvevőket, hogy fokozatosan tegyék félre különbözőségeiket egy közös erkölcsi álláspont megtalálása érdekében. A posztmodern nyitottságnak és az egyetemes igazság megtalálása modernista vágyának eme keverékével a vallásos meggyőződések a személyes viták és döntések szintjére kényszerülnek azok kicsiny, vallásos közösségeiben. Az ilyen meggyőződések csak akkor kerülnek be a folyamatba, ha és kizárólag a tényleges erkölcsi konszenzust támogatják. Mivel azonban az ilyen konszenzus is nyitott a további revízióra, csak egy bizonytalan erkölcsi egyensúlyi állapot jött létre.

Ennek eredményeképpen az ember erkölcsi státuszának fogalma hamar viszonylagossá válik. Nincs végső hivatkozás valamire vagy valakire saját emberi megtapasztalásainkon túl, egy olyan világon túl, amely minden nézetet egyformán érvényesnek fogad el, majd az erkölcsöt a „hónap szavazása” kérdésének tekinti csupán. Ennek a megközelítésnek a folyamattal való megszállottsága elfedi az erkölcsi tartalom hiányát, és az attól való vonakodást, hogy mélyebb erkölcsi értelmet keressen – amely pedig sokszor meghatározója a kisebb közösségeknek. Amikor a különböző típusú emberi lények státuszán elmélkedünk, az ilyen folyamat hamarosan az embervolt és a személyvont különböző fokozatai meghatározásának a kritériumaihoz vezet. Vannak, akik a fejlődés egy konkrét fizikai állomásánál látják igazo-

lódni a nagyobb embervoltot, míg mások inkább kognitív kritériumokat részesítenek előnyben. Az eredmény végül megint csak racionális meggyőzés következménye, és az embervolt meghatározásának olyan kritériumai, amelyek nem rendelkeznek az emberi tapasztalatainkon kívül álló alapvető és érvényes tekintéllyel. Alacsonyabb erkölcsi státuszt tulajdonítani a fejlődés alacsonyabb fokán álló emberi lényeknek – mint pl. magzatoknak vagy valamilyen képességüket elvesztetteknek – elkerülhetetlenül annak jóváhagyásához vezet, hogy olyan módon cselekedjünk velük, amely már erkölcsileg elfogadhatatlan lenne egy teljes erkölcsi státusszal rendelkező számára. Ezzel a gondolkodásmóddal a humán embriók kísérleti céllal történő elpusztítása és a gyógyíthatatlan betegségben szenvedőkön elkövetett aktív eutanázia erkölcsileg egyenlőképpen elfogadható lenne.

Az emberi erkölcsi státusz biblikus etikai rendszerben

Nézetem szerint ebből a princípium-alapú etikai rendszerből következő dilemmának a megoldásához többre van szükség, mint az emberi erkölcsi státusz újfajta felfogására. Olyan hitvallásos erkölcsi rendszerre, melyből kiindulva az élet létrehozásával, az élet végével és egyéb bioetikai kérdésekkel kapcsolatos vitákra is választ lehet keresni az embernek adott isteni kijelentés hatalmával és tekintélyével. A szövetség bibliai témája szolgálhat ilyen hitvallásos erkölcsi rendszerrel az orvosbiológiai etika számára. Hiszem, hogy létezik olyan meggyőző bibliai bizonyosság, mely szerint egyfajta szövetség-etikát kell figyelembe venniük a keresztyéneknek az orvosbiológia területén jelenleg uralkodó princípium-alapú szekuláris paradigma alternatívájaként. Meggyőződésem, hogy egy ilyen etika elegendő erővel rendelkezik ahhoz, hogy normatív módon szemlélje azokat a kapcsolatokat, amelyek a gyógyítás folyamatának részét képezik. Egy ilyen etika elmozdítja az erkölcsi diskurzus és problémamegoldás fókuszát az alapok nélküli általános erkölctől az orvosi gyakorlat emberi kapcsolatainak irányába, melynek erkölcsi útmutatója Istennek az emberrel kötött szövetsége alapján tájékozódik.

Ahhoz, hogy egy szövetség-etikát kidolgozhassunk, bibliai antropológiára is szükségünk van. Vannak olyanok – közéjük tartozik például David Landis orvos –, akik meg vannak győződve arról, hogy az orvostanhallgatók és az orvosok egy másodlagos orvosi ént alakítanak ki a képzés során, amely konfliktusban áll személyes énjükkel.¹⁶ Az ilyen megosztott én olyan dualisztikus világnézetet tükröz, amely a személyes elkötelezettséget szembeállítja az orvosival. Nem látja meg a szeretetnek azt az egyesítő és rendező elvét, amely a Krisztusnak való odaszánásból ered. Nem látja meg az emberek közötti szövetségi kapcsolatokat, azok elkötelezettségét Isten dicsőségének és az Ő országa végső eljövételének. Ezzel szemben Gerrit Glas keresztyén pszichiáter egyfajta keresztyén filozófiai hagyományból kiindulva azt állítja, hogy az istenközpontú antropológia elengedhetetlen az orvosi kapcsolatok és kérdések, illetve az orvosi biotechnológia okozta problémák megértéséhez.¹⁷ Glas mellett

¹⁶ Landis, D. A.: „Physician Distinguish Thyself: Conflict and Covenant in a Physician’s Moral Development”, *Perspectives in Biology and Medicine*, 1993, 36: 628-41.

¹⁷ Glas, G. „Ego, Self, and the Body. An Assessment of Dooyeweerd’s Philosophical Anthropology”, in S. Griffioen és B. M. Balk (szerk.): *Christian Philosophy at the Close of the Twentieth Century: Assessment and Perspective*. Kampen, Uitgeverij Kok, 1995, 67-78.

van, hogy nagyobb figyelmet kellene fordítani az erényes jellemre és cselekedetekre az orvos, az ápoló és a beteg, illetve a támogató közösség részéről, az én keresztyén felfogásának kialakításával a gyógyítási folyamat részét képező kapcsolatokban.

Hogyan segít tehát a szövetség-etika az ember erkölcsi státusza problematikájának megoldásában, és az erkölcsi státusz etikai döntéshozatalra történő alkalmazásában? Egy református biblikus szövetség-etika szoroson összekapcsolja a szövetség, az Isten országa és a teremtés témakörét. A szövetség témája a folytonosságot jelölő fonalként húzódik végig az üdvtörténeten a teremtéstől kezdve.¹⁸ Megteremti a kiinduló kapcsolatot ember és Isten között, mint ami egyedülálló kapcsolat a teremtett világban. Azzal, hogy saját képmására teremtett, hogy felelősséget adott a teremtett rend felett, az engedelmesség és szolgálat kötelezettségeit ruházta ránk, Isten kegyelmi szövetségi kapcsolatot hoz létre. Az egész emberiség profitál Ádám és Éva engedetlenségéből, ugyanakkor szenved is miatta. Az ezt követő Isten-ember szövetségek szövetségben tartják az emberiséget Isten örökkévaló ígéretein és türelmén keresztül, a szövetséghez való ismétlődő emberi hűtlenségek ellenére. Még a bűneset utáni szövetségek is az egész emberiségre érvényesek voltak, jóllehet az Ő kiválasztott népén, Izráelen keresztül. Izráel elsődleges szövetségi kötelessége az volt, hogy szövetségben maradjon Istennel, és bizonyosságot tegyen a körülötte élő népeknek arról, hogy az Istennel való szövetséghez való visszatérés megújítaná életüket és kultúrájukat, olyanná, amilyen az eredetileg lett volna.

Ezen belül a szövetségi renden belül tehát ma is az egész emberiségre érvényes a meghívás, hogy Istennel való szövetségben éljenek, és ezáltal részesüljenek abban a jutalomban, hogy megláthatják a gyógyítás folyamatában kialakuló kapcsolatok normatív természetét. A betegek és orvosok egymást olyan párbeszédben látják, amely felismeri a védtelen, kiszolgáltatott felet, és keresi a másik szükségével való törődést. Egy ilyen etika azonban a legkiszolgáltatottabbak – azaz a még meg nem születettek és a súlyos fogyatékkal élők – számára is érvényes. Egy biblikus szövetség-etikában ember-ember kapcsolata nem igényel viszonzást, kölcsönösséget ahhoz, hogy a szövetség fennmaradjon. Azaz, akik kommunikációra képtelenné váltak valamilyen fejlődési rendellenesség vagy valamilyen elvesztett képesség miatt, másokhoz teljes egészében betegségükön vagy veszteségükön keresztül kapcsolódnak, de ők ettől még teljes mértékben embernek tekintendők, mivel *Isten képmására teremtettek*. Erkölcsi értékük sértetlen, a teremtett renden belüli teremtettségi ajándéknál és státusznál fogva. Szerintem ez azt jelenti, hogy a humán embriókra úgy kell tekinteni, mint akik fejlettségi szintjüknel fogva még kiszolgáltatott emberi személyek, akik azzal a céllal jöttek létre, hogy gondoskodóan elsegítsék őket a megszületésig, majd az Istennel és embertársakkal való teljes kapcsolat kialakításáig. Ez a gondoskodás szövetségi célzatú: a közöttünk lévő, fejlettségi szintjük miatt még kiszolgáltatottak védtelen szükségéről való gondoskodás.

Egy biblikus szövetség-etika következményei

Egy ilyen szövetség-etika pártolása a bioetikában kockázatos a mi kultúránkban. Megkérdőjelezi az *in vitro* megtermékenyítés (IVF) technikát, amelyet világ-

¹⁸ Spykman, G.: *Reformational Theology: A New Paradigm for Doing Dogmatics* (Grand Rapids: Wm B. Eerdmans Co., 1992).

szerte sok közösségben, keresztyén közösségekben is reprodukív lehetőségként fogadnak el. Az utóbbi időkhöz az IVF tökéletlen és nem kielégítő technika volt, több embrióra volt szükség ahhoz, hogy növeljék a sikeres terhesség esélyeit egyetlen kísérlettel. Ehhez hozzájárult még az ismételt hormonkezelések kockázata, melyekre azért van szükség, hogy előkészítsék a méhet a beültetésre. De még ennél is súlyosabb tényező az eljárás magas költsége: kb. 10.000 USA dollár. Ez a gazdasági tényező embriófeleslegeket termelt a társadalom számára, ami viszont a sorsukkal kapcsolatos etikai kérdésekhez vezetett: mi lesz velük, ha nem arra használják fel őket, hogy további gyermekek szülessenek?

A szövetség-etika pártolása azért is kockázatos, mert nem tartja a betegek közvetlen szükségét és igényeit etikailag magasabb rendűnek a humán embriók megőrzésénél és a gyógykezelések megtalálásának egyéb módjainál. Ahogyan Krisztus mondta a szegényekről, úgy az emberi betegségek is mindig velünk lesznek. Az orvostudomány kutatási módszereit nem határozhatják meg kizárólag az élok közvetlen szükségéi, ha etikátlan cselekedet az eredmény. Igaz az, hogy új gyógymódokat és gyógyszereket kell keresnünk egy olyan világban, melyet a betegség megtört. Ugyanakkor nem lenne szabad a rövidebb úton átvágni, ha ezzel alapvető etikai normákat hágnak át. A keresztyének feladata az, hogy meghatározzák ezeket a normákat, imádságos és gondos szívvel megvédjék azokat, szem előtt tartva azt, amit a Szentírás tanít embervoltunkról.

Úgy vélem, hogy a biblikus szövetség-etika abban is segít tisztán látni, hogy a laboratóriumban előállított humán embriókat vagy embrioidokat teljesen embernek kell-e tekintenünk. Az én elgondolásom szerint a laboratóriumi konstruktumok nem emberi lények. Csak azért, mert egy sejtet lehet úgy manipulálni, hogy az képes legyen beágyazódni a méhbe és csecsemővé fejlődni, ez még nem teszi ezt a sejtet emberi lényé. Az embrioidok genetikailag annak a felnőtt embernek a genetikai összetételét tükrözik, akiből a sejtkonstruktum sejtmagja származik. Azok a laboratóriumi manipulációk, amelyek az ilyen embrioidokat arra készítetik, hogy különböző fizikai és fiziológiai tulajdonságokat és funkciókat vegyenek fel, nem ruházzák fel ember-mivolttal az ilyen entitásokat. Másrészt, ha valaki hisz az emberi lények ontikus értékében – bármely fejlettségi szinten legyenek is azok –, akkor a hímivarsejt és a petesejt egyesüléséből létrejött embriót, még ha azt laboratóriumban állítják is elő, egy kiszolgáltatott emberi lénynek kell tartani, akinek gondoskodásra és törődésre van szüksége. Az ilyen felfogás olyan politikát támogatna, amely csak egyetlen embriót igényel a beültetéshez az *in vitro* megtermékenyítési eljárás folyamán a költségek mértéke ellenére.

Epilógus

Posztmodern korban élünk, amikor a bizonyosság tudományban, szerelemben és háborúban való keresését a bizonytalanság váltotta fel, amely annak elfogadásában nyilvánul meg, hogy minden világnézet és felfogás egyenlőképpen érvényes. Ugyanakkor ez a hozzáállás nyitotta meg az utat ahhoz, hogy a vallásos meggyőződéseket is elfogadják, hogy azok bemutatkozhatnak, és azokat meg lehessen vitatni a nyilvánosság előtt, ideértve a bioetikai diskurzusokat is. Ez alkalmas idő a vallásos meggyőzések bátor megnyilvánulására olyan nyelven, amely érthető, és amely nem hallgatja el ezeknek a meggyőzéseknek az igazi jelentését. A református ke-

resztyének bátran haladnak előre hitük és meggyőződésük megformálásával és kifejezésével a politikában, oktatásban, etikában és egyéb területeken.

Úgy gondolom, elérkezett az idő az orvosi etikában egy olyan keresztyén etika kialakítására, amely nyíltan üdvözli mindazok legmélyebb meggyőződéseit, akik nyilvános erkölcsi diskurzusban vesznek részt. Egy ilyen etikának ugyanakkor biztosan kell állnia a bibliai útjelzők iránti elkötelezettségben, hogy szembe tudjon nézni az új biotechnológiák által előidézett etikai kérdésekkel és döntésekkel. Azért, mert valamit képesek vagyunk megtenni, az még nem automatikusan ruház fel azal az erkölcsi joggal, hogy azt meg is tegyük tekintet nélkül annak erkölcsi következményeire. Az etika középpontjában annak meghatározása áll, hogy mit *kellene* tenni. Ránk, keresztyénekre bízott kötelességünk az, hogy elgondolkodjunk azon, hogyan reflektáljunk biblikusan az új biotechnológiákra, annak alapján, hogy minek teremtettünk, és hogyan kellene megélnünk kapcsolatainkat más emberekkel az Istennel való kapcsolat alapján.

Ennek az évnek az elején olyan, embereken elvégzett, klinikai kísérletet hagyott jóvá az Amerika Egyesült Államok Élelmiszer- és Gyógyszerhatósága, amely embriónális őssejtekből kivont sejteket injektál gerincvelő sérüléssel betegekbe annak reményében, hogy új idegsejtek lépnek az elpusztultak helyére. Ezzel egy időben felelősödtek a pluripotens őssejtekkel kapcsolatos etikai kérdések – beleértve az abortált méhmagzatok szöveteiben található magzati őssejteket is. Az őssejttel való klinikai kísérletezés megkezdésének bejelentése után egy hónappal egy kisfiúnál agy- és gerincvelő daganatot diagnosztizáltak. A fiút négy éven keresztül különböző donoroktól származó magzati őssejtekkel kezelték annak érdekében, hogy korrigáljanak nála egy agysorvadást okozó genetikai betegséget.¹⁹ Kiderült, hogy a daganatok azokból az őssejtekből származtak, amelyeket a genetikai betegségre kezelésként adtak neki. Ez az eset azokat az állandó aggodalmakat támasztja alá, hogy az olyan pluripotens őssejteknek, mint az embriónális sejtek, a köldökzsinórból kivont magzati őssejtek, vagy akár a fentiekben bemutatott embrioid sejtkonstrukciók, megvan a képességük arra, hogy rosszindulatú daganatokká alakuljanak át. Most, hogy ebben az évben megkezdődött az embriónális őssejtekből kivont sejtek emberekben történő használatának tanulmányozása, az ilyen kockázatok még további etikai kérdéseket vetnek fel az őssejtkutatással kapcsolatban, kiváltképp az olyan szabályozó szervek számára, amelyeknek döntenük kell arról, hogy az ilyen kezelések valaha is biztonságossá válnak közhasználatra.

FORDÍTOTTA: RÁCSOK GABRIELLA

¹⁹ Amariglio, N. A. Hirshbery, B. W. Scheithauer, et al.: „Donor-derived Brain Tumour Following Neural Stem Cell Transplantation in an Ataxia Telangiectasia Patient” *Public Library of Science Medicine*, Feb. 17., 2009 ([doi:10.1371/journal.pmed.1000029](https://doi.org/10.1371/journal.pmed.1000029)).

RUSTHOVEN, JAMES J.

A REFORMED CHRISTIAN PERSPECTIVE ON WHAT IT MEANS TO BE HUMAN IN OUR TECHNOLOGICAL AGE¹

Introduction

Objectives

Thank you very much for the opportunity to share with you some of my work and concerns as a Reformed Christian in the area of biomedical ethics. My objective today is three fold: 1) to introduce you to some of the new procreative and medical technologies that will touch many of us individually and as faith communities, 2) to provide a brief overview of the importance of understanding what it is to be a human person in reflecting on the ethical implications of these technologies, and 3) to present an ethical framework based on a biblical concept of covenant that will help us to confront these ethical issues.

The Rapid Rate of Change and Diversity of Biotechnical Development

We live in an age in which new technologies are being developed faster than the average person can comprehend. The rate of growth in scientific knowledge and complexity makes it increasingly difficult to understand the implications of new technologies. Moore's Law exemplifies this reality. In 1965, Gordon Moore, co-founder of the computer processor company Intel, predicted that every two years, the number of active elements in a computer would double. That law has held true for over thirty years and we don't know when it will begin to plateau.² We are now in an era of nanotechnologies in which machines can be made that are invisible to the naked eye and even many microscopes. Some of these machines can actually replicate themselves. I treat some of my cancer patients with a product of nanotechnology. Molecules of a very effective but toxic chemotherapy drug are packaged in a crystalline sphere of albumin. This allows the drug to be delivered to the cancer cell without adversely affecting other organs on the way. Because albumin is a normal protein in our blood, it is readily biodegradable and thus

¹ Presented in part at the Reformed Academy and Theological Seminary in Sarospatak, Hungary on November 13, 2009.

² Moore, P. (2008) *Enhancing Me: The Hope and the Hype of Human Enhancement* (Chichester, UK: John Wiley & Sons, Ltd.).

an environmentally-friendly therapy. However, other “nanoproducts” are not biodegradable and many are not even detectable by reliable assays. Such products can lead to unpredictable long-term harm to humans and to the environment unless their use can be properly regulated.³

Importance of Understanding What Makes Us Human

Other medical technologies are being developed that raise profound ethical issues requiring fundamental knowledge of who we are as human beings. Technologies have been developed to help us survive longer but have challenged our perceptions of ourselves when we are incapacitated or dependent on complex machinery to prevent our heart and lungs from ceasing to function. Such technologies have forced us to ask ourselves: when are we considered truly dead? For those considered alive but severely incapacitated we must ask: is the value of human beings who are rendered incapable of thinking or recognizing others less than the value of those with greater cognitive and relational abilities? Many agonizing hours have been spent in medical intensive care units deciding whether a loved one on a respirator has an irreversible condition that will never allow that person to communicate meaningfully with other human beings. Should those in such persistent vegetative states be allowed to die because of such communicative disabilities? Should such individuals be conveniently left to waste away if they are unable to feed themselves, as in the famous case of Terri Schiavo?⁴ In short, what does it mean to be fully human?

Similar problems arise at the beginning of life. The moral status of zygotes (the cell created by the union of a sperm and egg), of growing and differentiating embryos, and of appendage-sprouting fetuses has been debated for centuries with little consensus within or outside the Church as to what determines moral status. Should certain human developmental forms have greater or lesser status than others? If so, what criteria should be used to determine different levels of humanness and how should such designations govern our decisions about how to treat such life forms? In the following sections, I would like to address this ongoing problem of moral status in human beings through the lens of a covenantal ethic modeled after a biblical notion of covenant. I will use the problem of determining the moral status of the human embryo to illustrate how such an ethic can be helpful in understanding such bioethical concerns. Adult stem cells are less ethically problematic so for purposes of the subject of this paper, they will not be discussed.

New Biotechnologies in Stem Cell Research – Embryoids

Constructing Stem Cells like Those in the Embryo: Somatic Cell Nuclear Transfer

I will begin by updating you on recent biological constructs that are being proposed as alternatives to the use of natural human embryos for research purposes in developing new treatments of human diseases. Such treatments might involve

³ Lin, P. (2007) “Nanotechnology Bound: Evaluating the Case for More Regulation,” *Nanoethics* 1: 105-122.

⁴ Quill, T. E. (2005) ‘Terri Schiavo: A Tragedy Compounded’, *New England Journal of Medicine* 352: 1630-1632.

transplanting cells with repaired genes into a person with a defective gene that causes a particular disease. They might also involve injecting a person with functioning cells that replace cells that died, as in Parkinson's disease, or that replace cells that stopped producing a life-preserving hormone such as insulin. In 2001, George W. Bush signed a bill in the United States banning federal funding for the creation of new stem cell lines from human embryos. This law forced scientists working in this area to more actively pursue other research directions, including the development of cellular constructs that have characteristics of embryos.⁵ While this ban has been largely revoked by President Obama, the intervening eight years has seen remarkable new biotechnologies that have altered the ethical landscape of the field of stem cell research. They have changed the options available for developing new treatments using stem cells and have compelled us to ask even more carefully: does moral status differ among human beings at different developmental stages?

The first of these new biotechnologies came in the form of a cellular construct developed in animals by a technique known as *somatic cell nuclear transfer* or *SCNT*.⁶ With this technique, the nucleus of a normal somatic cell, such as a normal skin cell, is removed and inserted into an egg cell whose nucleus has been removed. The new type of cell is then stimulated chemically to *de-differentiate* (i.e., to become less functional and appear more primitive). These cells can divide and take on the appearance and biological characteristics of embryonic stem cells. I call such cellular constructs *embryoids* because they are constructed in the laboratory and assume many characteristics of normal embryonic stem cells that are not normally seen in nature. However, theoretically they also have the capability of implanting into a uterus and developing into genetic offspring that are clones of the person who donated its nucleus. Soon, it was shown that such constructs can be produced using human somatic cells and eggs.

A related embryoid was soon produced that differed from those produced by SCNT only in the removal or neutralization of a single gene responsible for allowing a cell to implant into a uterus. Produced by a technique called *altered SCNT*, such an embryoid is considered by some to be ethically more acceptable for research purposes because it cannot implant into a uterus and consequently cannot become a newborn baby. Even some members of the Roman Catholic magisterium became excited that such human embryoids may be more ethically acceptable for research directed toward new medical therapies.

Once human cellular constructs were developed, several ethical questions immediately arose from this new biotechnology. Are these truly human embryos or less-than-human entities? How can this technology become available on a large scale if human eggs are required to make them? Is it ethical to pay women to donate their eggs to produce these embryoids for research?

⁵ These are cells created in laboratory settings that do not occur naturally but are designed to serve a research or therapeutic purpose.

⁶ Wilmut, I., N. Beaujean, P. A. de Sousa, et al. (2002) "Somatic Cell Nuclear Transfer," *Nature* 419: 583-587.

Induced Pluripotent Stem Cells – The Ethical Stem Cell?

More recently, embryoids have been produced known as *induced pluripotent stem cells* or *iPS cells*.⁷ Unlike those produced by SCNT, these embryoids start as regular cells, like skin cells, but rather than the nucleus being removed as in SCNT, the skin cell is injected with four foreign genes attached to viruses to facilitate their entry into the cell and nucleus. These genes then produce proteins that cause the cell to de-differentiate and take on the characteristics of embryonic cells. Thus, with this technique there is no need to seek human egg donations, avoiding that ethical problem. In the initial reports, however, the foreign genes remained in the cell as did the viruses required to insert the genes. So these foreign genes became part of that cell and its progeny. Furthermore, the viruses used to insert the genes also remained in the cell and are known to cause cancers. As a result, if these cellular constructs would be developed into treatments, the human recipients would be receiving genetically-modified treatment that also might be associated with an increased risk of developing cancer.

However, this technology has moved so quickly that within months a technique was reported showing that only the active proteins produced by those specific foreign genes were needed to produce such embryoids. These proteins could be inserted into the skin cells without the need for the foreign genes or viruses, making these embryoids theoretically much safer to develop into therapies.

Like regular embryos and other embryoids such as those produced by SCNT, iPS cells are pluripotent. That is, under the right laboratory conditions they can be directed to *re-differentiate* into one of many mature types of functional cells. In fact reports have already begun to appear showing that human iPS cells can be redirected to re-differentiate into cells with new, specific functions. For example, this past summer, human iPS cells were directed to differentiate into pancreatic beta cells, the cells that produce insulin, making these cells possible treatments for patients who suffer from diabetes because their own cells can no longer produce insulin.⁸

While this is very rapidly progressing, promising, and exciting biological research, it is associated with practical and ethical concerns. The production of iPS cells is very inefficient if viruses and genes are not used, bringing up practical concerns about their commercial viability for developing new treatments. Also, theoretically these embryoids could be induced to implant in a uterus and become a viable fetus, a human clone. But what would be the status of such human clones constructed in the laboratory? What safeguards could be established to exclude the possibility of such technology being used for reproductive purposes? And even if embryoids themselves are not considered to be human beings, there remain many scientists and non-scientists who believe that human embryonic stem cells should still be used for research purposes. They believe that embryonic stem cells produced naturally by the union of sperm and eggs have the greatest potential to produce the

⁷ Cyranoski, D.(2007) “Simple Switch Turns Cells Embryonic: Technique Removes Need for Eggs or Embryos,” *Nature* (doi:10.1038/447618a).

⁸ Machr, R., S. Chen, M. Snitow, et al (2009) “Generation of Pluripotent Stem Cells from Patients with Type 1 Diabetes,” *Proceeding of the National Academy of Sciences* (doi/10.1073/pnas.0906804106).

largest number of treatments for the largest number of diseases. As Reformed Christians we need to reflect on the ethical implications of these new technologies and on the new treatments they produce. Some time soon, we or our loved ones may be confronted with deciding whether it is ethical to accept such treatment.

Debate over Human Personhood

History of the Concept of Personhood

Debates over the moral status of embryos and fetuses have been divisive enough over the centuries when dealing with embryos and fetuses created by the natural sexual union of a woman and a man. The Church has a long history of debate and reflection on the value of human beings at different developmental stages in the womb.⁹ But new technologies have now forced us to decide whether we *ought* to use new biotechnologies involving human embryos for research just because we *can* apply them? Even today we need to ask: should *in vitro* fertilization be done if it means generating human embryos that will be frozen in perpetuity or will be discarded for lack of interest? Should such extra embryos be donated for research that may lead to new treatments for diseases with little or no current useful treatment? Does the urgent need of those with such diseases today morally justify the dismantling of embryos for the purpose of searching for novel treatments for their disorders as quickly as possible, even if it means forgoing ethical concerns?

To address such questions, we need to reflect on what it is to be a human being. The concept of human personhood has been one of the most intensely discussed issues in bioethics over the past thirty years. The earliest historical debates involved attempts to characterize God as a trinity of like beings in the early Church. The Latin word *persona* was chosen to designate the three members of the Trinity. While the linguistic differences between Greek and Latin meanings of persons made the term problematic, the Trinity as described in our doctrines and creeds became most commonly characterized using the language of persons. However, already by the 6th century, devoted Christian leaders such as Boethius began applying the concept of *persona* to human beings, suggesting that rational capacity should be a defining feature of truly human persons. With the waning of Church influence and the increased prominence and trust in reason as the way to true knowledge in Western culture during and since the Enlightenment, the human person became increasingly associated with rationality as the capacity that distinguished human beings from non-human creatures. By the 19th century, the reactions against rationalism in favour of emotions and feelings (known in its extreme expression as emotivism) led to the concept of personality. Personality continues to be a major focus of modern psychology which studies capabilities that are associated with humanness.¹⁰

⁹ For an excellent review of this historical tradition, see Jones, D. A. (2004) *The Soul of the Embryo: An Enquiry into the Status of the Embryo in the Christian Tradition* (New York: Continuum).

¹⁰ Rusthoven, J. J. (2007) 'Are Human Embryos One of Us? An Exploration of Personhood', *Pro Rege* XXXVI (1): 8-17. Also, see O'Donovan, O. (1984) *Begotten or Made?* (Oxford: Oxford University Press).

To understand the basis of contemporary concepts of personhood as they apply to biomedical issues, we need to understand the ethical frameworks that support these concepts. I will now describe both non-Christian and Christian ethical frameworks that support very different concepts of personhood and then show how these concepts can be applied to bioethical problems involving human embryos.

Non-Christian and Christian Bioethical Frameworks for Reflecting on Biomedical Issues

Since the mid-1970's, biomedical ethics has been dominated by a secular paradigm known as principles-based ethics. This framework for reflecting and deliberating over bioethical issues developed out of an urgent need to prevent future unethical behaviour committed by academic researchers while conducting research on human subjects. Recognizing the societal concern over public revelations of such behaviour, the U. S. Congress commissioned a group of ethicists to identify principles of ethical conduct that would be broadly accepted by society including the scientific community. After four years of debate and substantial disagreement, the commission produced three such principles which were articulated in the Belmont Report.¹¹

A year after publication of the report, two of the participants in the commission's deliberations, Tom Beauchamp, a philosopher, and James Childress, a theologian, produced a book called *Principles of Biomedical Ethics*. In their book they promote four principles that they claim are commonsense derivatives of a common morality. They consider these principles – autonomy, beneficence, non-maleficence, and justice – to be self-evident by morally serious persons. Though roundly criticized over the intervening decades by both Christian and non-Christian ethicists as a process-driven ethic lacking moral grounding and moral content, their book is now in its 6th edition and continues to dominate bioethical teaching and discourse.¹² The authors promote a process of moral deliberation and decision-making based on the belief that moral consensus can be achieved by repeated rational discourse and the gradual coherence of ideas over time using the guidance of these four principles. Beliefs of all participants in such discourse are valid, though religious beliefs have limited validity as the basis for ultimate moral consensus. Thus, their framework is based on belief in *rational* persuasion and mutual agreement on basic moral issues, setting aside divisive beliefs, which may include religious ones, for the sake of the coherence of ideas.

In their response, some Christian bioethicists have appealed to Scripture to support these principles as compatible with a natural moral sense based on natural law theory. Others, however, have used Scripture to criticize principles-based ethics as inadequate because of a lack of grounding in transcendent authority and of moral content. Unfortunately, few Christian ethicists have published systematic biblical critiques of this principles-based approach *and* provided an alternative ethical framework grounded in God's Word. Two exceptions are Edmund Pellegrino,

¹¹ *The Belmont Report: Ethical Principles and Guidelines for the Protection of Human Subjects of Research* (1978) (Washington, D. C.: U. S. Government Printing Office, DHEW publication No. (OS) 78-0014).

¹² Beauchamp, T. L., and J. K. Childress (2009) *Principles of Medical Bioethics* (6th ed.; Oxford: Oxford University Press).

a Thomist physician and William F. May, a Protestant theologian and ethicist. While Pellegrino has boldly done formative work in developing a philosophy of medicine focusing on developing virtuous character among caregivers¹³, May has worked to promote a covenantal ethic based on human/human relationships in medicine that mirror the covenant between God and humankind.¹⁴ Inspired by the work of May and several other formative Christian bioethicists, I have begun to work on developing a Reformed Christian covenantal ethic as an alternative to principles-based ethics.

In the next section I would like to illustrate how the dominant principles-based ethical framework in biomedical ethics attempts to address the issue of human moral status. This will be followed by a view of human moral status that I am developing through a biblical covenantal ethic, illustrating particularly how it applies to the moral status of the unborn and other vulnerable human beings.

Human Moral Status Seen through a Non-Christian Ethical Framework

In the most recent addition of *Principles of Biomedical Ethics* published last year, Beauchamp and Childress devote a new chapter to the moral status of human beings.¹⁵ In keeping with their overall approach to biomedical ethics, they present five theories that have been used as the basis for determining moral status. One theory relies on human properties such as genetic make-up or human parentage. A second theory relies on cognitive properties such as how well a person can reason or make judgments. Moral agency is the basis of a third theory. Autonomy of the human will is the central premise in this theory while a fourth theory uses sentience, the consciousness to experience pain and pleasure, as its main criterion for humanness. A fifth theory is based on the formation of relationships for defining humanness.

Beauchamp and Childress consider each theory to be inadequate on its own and advocate for finding some composite framework composed of elements of each theory. However, they provide no foundational moral justification for their choices outside of the pursuit of moral agreement for such a framework among bioethicists and other morally serious persons. They do acknowledge the current lack of consensus regarding criteria for humanness. But rather than exploring the reasons for these differences and the depth of beliefs that is behind these differences, they consider religious difference to be too divisive and rather look for consensus. Applying their principles-based approach, they hope that different views will simply dissipate after long discussions of rational justifications for individual positions. They believe that a common morality accessible through rational discourse will allow diverse views to gradually cohere and the answers to questions regarding moral status to become self-evident with such rational discourse.

The worldview out of which Beauchamp and Childress develop their moral framework is widely believed and practiced in secular medical ethics in Western

¹³ Bulger, R. J. and J. P. McGovern (eds.) (2001) *Physician Philosopher: The Philosophical Foundation of Medicine: Essays by Dr Edmund Pellegrino* (Charlottesville, VA: Carden Jennings Publishing Co.). See also Pellegrino, E. D. and D. C. Thomasma (1996) *The Christian Virtues in Medical Practice* (Washington, D. C.: Georgetown University Press).

¹⁴ May, W. F. (1983) *The Physician Covenant* (Philadelphia: The Westminster Press).

¹⁵ Beauchamp and Childress, *op.cit.*, 64-98.

culture. On the one hand, its fundamental belief in a common morality seems to be a remnant of a universal certainty sought in a modernist worldview. On the other hand, their worldview expresses a post-modern desire for the acceptance of all ideas through discourse, at least at a certain level of meaning. However, for the sake of consensus and the promotion of a common moral culture, discussants are asked to gradually put their differences aside in favour of finding common moral positions. With this mixture of post-modern openness and a modernist desire to find universal truth, religious beliefs become restricted to personal discussions and decisions in their small, religious communities. Such beliefs are brought into the process if and only if they promote eventual moral consensus. However, even such a consensus is open to further revision so only an unstable moral equilibrium is achieved.

As a result, the concept of the moral status of human beings becomes quickly relativized. There is no final appeal to something or someone beyond our human experience, beyond a world that accepts all visions as equally valid but then fails to raise morality beyond “the preference of the month”. Its preoccupation with process hides a lack of moral content and the unwillingness to probe into the deeper moral meaning that often defines smaller communities. When contemplating the status of different types of human beings, such a process soon leads to criteria for distinguishing different degrees of humanness and personhood. Some try to justify a certain physical stage of development as reflecting greater humanness while others favour more cognitive criteria. In the end, again agreement is by rational persuasion, leaving criteria for humanness that lack foundational validity and authority outside of our human experience. The granting of lesser moral status to human beings with lesser degrees of development such as fetuses or those with lost capacity later in life inevitably results in justification to act in ways that would be morally unacceptable for someone with full moral status. By this thinking, destroying human embryos for research and performing active euthanasia on a terminally ill patient would be morally both equally acceptable.

Human Moral Status Seen through a Biblical Ethical Framework

In my view, the quandary resulting from this ethical framework requires more than a novel vision of human moral status. It requires a confessional moral framework out of which this and other bioethical issues can be addressed using the power and authority of God’s revelation to humanity. The biblical theme of covenant provides such a confessional moral framework for biomedical ethics. I believe that there is compelling scriptural evidence that a covenantal ethic should be considered by Christians as an alternative to the current secular paradigm of principles-based ethics in the field of biomedical ethics. I believe that such an ethic can have perceptive power to normatively envision and prescribe the relationships that comprise the medical enterprise. Such an ethic moves the focus of moral discourse and problem-solving from principles inductively derived from a groundless common morality to human relationships of medical practice whose moral direction is taken from the example of God’s covenant with humankind.

Working out such a covenantal ethic also requires a biblical anthropology. Some like physician David Landis believe that medical students and physicians develop a second, medical self during their training, a self that is in tension with

their personal self.¹⁶ Such a split self reflects a dualistic worldview that pits personal commitments against medical ones. It fails to see the uniting and ordering principle of love that emanates from a commitment to Christ. It fails to see all covenant relationships between human beings and their commitments as directed toward glory to God and the ultimate perfection of his kingdom. By contrast, Gerrit Glas, a Christian psychiatrist working out of a Christian philosophical tradition, sees such a God-centred anthropology as crucial to understanding medical relationships and medical issues and problems that arise from new medical biotechnologies.¹⁷ Glas also advocates for a greater attention to virtuous character and action on the part of caregivers and patients as well as their supporting community in developing a Christian concept of self in medical relationships.

So how does this help us in addressing the problems of moral status in human beings and the application of moral status to ethical decision-making? A Reformed biblical covenantal ethic links closely the themes of covenant, kingdom, and creation. The covenant theme acts as a thread of continuity from creation onward through redemptive history.¹⁸ It establishes the initial relationship between human beings and God as special among all created creatures. In creating human beings in his own image, in giving us charge over the created order, and in establishing obligations of obedience and service, God graciously established a covenantal relationship. All of humankind benefit but all of humankind also suffer from the disobedience of Adam and Eve. Subsequent divine/human covenants kept humankind in covenant through God's everlasting promises and patience despite repeated human failing to keep each covenant. Even the post-fall covenants were applicable to all of humankind, albeit through his chosen people Israel. Israel's primary covenantal obligations were to keep covenant with God and to witness to the surrounding nations that returning to covenant with God would renew their lives and cultures as was originally intended.

So within this covenantal ethic, all of humankind is invited to keep covenant with God and by doing so can reap the rewards of seeing the normative nature of relationships within medicine. Patients and caregivers now see each other engaged in discussions that recognize the vulnerable parties and seek to provide for their needs. However, such an ethic is also relevant for the most vulnerable, that is, the unborn and the severely disabled. For in a biblical covenantal ethic human/human relationships do not require reciprocity for covenant to be maintained. In other words, those who are unable to fully communicate by virtue of developmental inadequacies or by the loss of a previous capacity to relate to others fully are still perceived as fully human *because they were created in the image of God*. Their moral worth is intact by virtue of this creational gift and status within the created order.

¹⁶ Landis, D. A. (1993) 'Physician Distinguish Thyself: Conflict and Covenant in a Physician's Moral Development', *Perspectives in Biology and Medicine* 36: 628-41.

¹⁷ Glas, G. (1995) 'Ego, Self, and the Body. An Assessment of Dooyeweerd's Philosophical Anthropology', in S. Griffioen and B. M. Balk (eds.) *Christian Philosophy at the Close of the Twentieth Century; Assessment and Perspective* (Kampen: Uitgeverij Kok) 67-78.

¹⁸ Spykman, G. (1992) *Reformational Theology: A New Paradigm for Doing Dogmatics* (Grand Rapids: Wm B. Eerdmans Co.).

To my understanding of a biblical covenantal ethic, this means that human embryos should be treated as developmentally vulnerable human beings, each valued for their created intent of being nurtured toward birth and toward developing a full relationship with God and fellow human beings. This nurturing is intended to be covenantal and carries the obligation to care for the needs of the developmentally vulnerable among us.

Consequences of a Biblical Covenantal Ethic

Promoting such a covenantal ethic for biomedical ethics has risks in our culture. It calls into question the technology of *in vitro* fertilization (IVF), a globally accepted reproductive option in many communities including Christian communities. IVF has been an incomplete and inefficient technology, requiring the use of multiple embryos to improve the chances of successful pregnancy with just one attempt. This use of multiple embryos has been driven not only by the medical risks of repeated hormonal treatments to prepare the uterus for implantation but even more by the high cost of each attempt (about \$10,000US). This powerful economic incentive has left society with excess embryos that in turn has led to the ethical concerns about their future if they are not used for future attempts to have more children.

Promoting a covenantal ethic is also risky because it does not consider the immediate needs and demands of those with debilitating diseases to be ethically superior to preserving human embryos and finding other ways to develop treatments for their diseases. As Christ said of the poor, human diseases will always be with us. The pace of medical research should not be driven by the immediate needs of the living alone if unethical action is the result. Clearly, we must search for new treatments and even cures for diseases in a world broken by disease. However, short cuts should not be taken if basic ethical norms are violated. For Christians, such norms need to be identified and championed through prayerful and thoughtful reflection on what Scripture teaches us about our humanness.

I think a biblical covenantal ethic also gives clarity to reflections about whether or not human embryos or embryoids produced in the laboratory should be considered fully human. To my reflections, such laboratory constructs are not human beings. Just because a cell can be manipulated so that it has the potential to implant in a uterus and become an infant does not make that cell a human being. Genetically, embryoids reflect the genetic composition of the human adult from which the nucleus of the construct was derived. Laboratory manipulations that force such embryoids to take on different physical and physiological features and functions do not bestow humanness to such entities. On the other hand, if one believes in the ontic value of human beings at all levels of development, an embryo produced by the union of sperm and egg, even if in the laboratory, should be considered to be a vulnerable human being, requiring care and nurturing. Such a view would encourage policies that require only single embryos for implantation during *in vitro* fertilization procedures, despite the expense of the procedures.

Epilogue

We live in a post-modern age where the search for certainty in science, love, and war has been replaced by uncertainty that manifests as the acceptance of all

worldviews and perspectives as equally valid as guides to living. At the same time, this perspective has recently begun to open doors for the acceptance of religious beliefs for presentation and discussion in public, including some bioethical discourse. It is a time for courageous expression of religious beliefs in language that is understood but that does not conceal the true meaning of those beliefs. Reformed Christians are boldly moving forward with the formulation and expression of their beliefs in politics, education, ethics, and other disciplines.

I think the time has come in medical ethics for the development of Christian ethics that openly welcomes the deepest beliefs of all who engage in public moral discourse. At the same time, such an ethic must stand firm on commitments to biblical directives for confronting the ethical concerns and choices generated by novel biotechnologies. Being able to apply a new technology does not automatically provide a moral right to apply it regardless of moral consequences. The focus of ethics is determining what *ought* to be done. It is our entrusted obligation as Christians to reflect on how to biblically respond to the use of new technologies based on who we were created to be and how we should live out our relationships with other human beings based on our relationship with God.

Earlier this year, a clinical trial in humans was approved by the Food and Drug Administration in the United States in which cells derived from embryonic stem cells would be injected into spinal cord-injured patients in the hope that new nerve cells would replace the destroyed ones. However, new ethical concerns about all pluripotent stem cells, including fetal stem cells found in the tissues of aborted fetuses, have also recently intensified. A month after the announcement of the opening of the stem cell clinical trial, a young boy was diagnosed with brain and spinal cord tumours. He had been treated for four years with fetal stem cells from several donors in an effort to correct a genetic disease that caused brain degeneration.¹⁹ It was discovered that the tumours originated from the donated fetal stem cells that had been given to him as treatment for the genetic disease. This case supports ongoing concerns that pluripotent stem cells like embryonic cells, umbilical cord-derived fetal stem cells, or possibly even embryoid cellular constructs like those described above, have the potential to transform into malignant tumours. Now that clinical studies in human beings using cells derived from embryonic stem cells have begun this year, such risks raise additional ethical concerns about stem cell research, particularly for regulatory agencies that will have to decide if such treatments can ever become safe for public use.

¹⁹ Amariglio, N. A. Hirshbery, B. W. Scheithauer, et al. Donor-derived Brain Tumour Following Neural Stem Cell Transplantation in an Ataxia Telangiectasia Patient *Public Library of Science Medicine*, Feb 17, 2009 ([doi:10.1371/journal.pmed.1000029](https://doi.org/10.1371/journal.pmed.1000029))

MILYEN MEGOLDÁSRA VÁRÓ FELADATOK ELÉ ÁLLÍTJA KÁLVIN A 21. SZÁZADI EGYHÁZAT?¹

Egy 500 évvel ezelőtt született ember hogyan állíthatja egyáltalán feladatok elé a ma egyházát? Kálvin elvégre a felvilágosodás, a modern missziói mozgalmak és a modern bibliakritika kora előtt élt, az ipari forradalom és a modern tudomány kirobbanása előtt, mielőtt az ateizmus, agnoszticizmus és szekularizmus elfogadható meggyőződésrendszerekké váltak volna, a modern ökumenikus mozgalom előtt, és mielőtt a globalizáció az egész világot átölelte volna jóban-rosszban. Kálvin ráadásul egy olyan keresztyén világot feltételezett, amely ma már elképzelhetetlen lenne számunkra (és mindig is nem kívánatos volt). Servetus kivégzésébe való belekeveredése, ami érthető lehet, ha úgy tekintünk rá, mint aki mégiscsak korának gyermeke, mégsem olyasvalami, amivel versengeni szeretnénk. Vagy ott van éles római katolikus ellenes polemizálása, ami jellemző lehet azokra, akiknek lélektani szükségletük, hogy eltávolodjanak szinte mindattól, ami addig történt, de aminek ma, igazságtartalma ellenére, nem sok hasznát vennék az ökumenika terén.

Ugyanígy feltehetjük a kérdést: Kálvin hitvallása mennyiben egyezik meg a miénkkel?² Vagy még általánosabban: mit értünk azon, amikor azt mondjuk, hogy a keresztyének ugyanazt a hitet tartják meg évszázadok óta? Hogyan kell értenünk az „ugyanaz” szót ebben az állításban? Miért van az, hogy kényelmetlenül érezzük magunkat, ha az előttünk élt nemzedék dicséreteit kell énekelnünk? Nem csak arról van szó, hogy régies a nyelvezetük, vagy hogy politikailag korrekt (ha nem idejétmúlt) aggályaink vannak a nyelvi megfogalmazást illetően, hanem inkább arról, hogy már nem hisszük ugyanazt, amit még ősünk hittek. A változó körülmények és a református közösség világméretűvé növekedése miatt egyáltalán nem meglepő – szinte már közhelyszerű – az a megállapítás, hogy „a kálvinisták az idők során néhány tekintetben továbbfejlesztették Kálvin tanítását, míg másokat figyelmen kívül hagytak, és még többet átértelmeztek.”³

¹ A Sárospataki Református Teológiai Akadémián 2009. november 17-én elhangzott előadás szerkesztett változata.

² Ld. bővebben erről a kérdésről: Alan P. F. Sell: *Confessing and Commending the Faith. Historic Witness and Apologetic Method*. Cardiff, University of Wales Press, 2002 és Eugene, OR, Wipf & Stock, 2006, 79-89.

³ „The economic and social witness of Calvin for Christian life today”, a Református Egyházak Világszövetsége, a John Knox Nemzetközi Református Központ és Genfi Egye-

Éppen ezért fontos emlékeztetni magunkat arra, hogy a keresztyénség elsősorban Út, nem pedig egy konkrét személyhez vagy csoporthoz köthető hagyomány vagy rendszer. Évszázadok óta azok a keresztyének, akik Krisztust Megváltónak és Úrnak vallják, akiket Isten szuverén kegyelme hívott el, mint szőlővesszőket eggyé tett a Fiúval, a szőlőtővel, akik kapták a gyümölcsstermő Lélek ajándékát. Összegyűlnek Istent tisztelni, imádkozni, Isten Igéjét hallani, az Igéről bizonyosságot tevő sákramentumokkal élni, küldetésükről és szolgálatukról elgondolkodni. Mindazok örökösei ennek a hitnek, akik az apostolok tanítását vallják. Ahogyan azt Kálvin megjegyezte a János 10,16-tal kapcsolatban: jóllehet „Krisztus nyája mintha különböző aklokra oszlana, ugyanazon az elkerített részen tartózkodnak, amely minden hívő számára közös, akik szétszóródtak a világban; mert ugyanaz az Ige hirdettetik nekik, ugyanazokkal a sákramentumokkal élnek, ugyanaz az imarendjük, és minden, ami a hit vallásához tartozik.”⁴ Éppen ezért jóllehet nem utánozhatjuk egyszerűen hitbeli elődeink kijelentéseit, sok mindenre megtaníthatnak, és még ma is kérdések, feladatok elé állíthatnak bennünket – még maga Kálvin is!

Hogyan lássunk hozzá ehhez a feladathoz? Először is úgy kell olvasnunk Kálvin írásait, hogy közben kellő figyelmet fordítunk azok kontextusára, nehogy kiszakítsuk kontextusukból az érveléseket és megfogalmazásokat. Ha az állításokat kiragadjuk azok intellektuális kontextusából, annak a logikai baklövésnek az elkövetése veszélyeztet, hogy csak azért mert Cicero és Kálvin ugyanazokat a szavakat használta, ugyanazt is akarják mondani.

Ugyanígy kísértésünk az is, hogy az egyház jelenlegi gondjait vagy vesszőparipáit helyezzük az előtérbe, és azok tükrében szemezgessünk Kálvin írásaiból, hátha neki is akad mondanivalója a témában. Ezzel Kálvinra mintegy saját kirakójátékunk megoldójának szerepét húzzuk, vagy mellékletként csatoljuk saját elképzeléseinkhez. Még arra is képesek lehetünk, hogy saját ízlésünk szerint olvassunk bele dolgokat Kálvin írásaiba, mindeközben pedig sok olyan dolog mellett elmegyünk, amelyet nem szívesen hallunk. Mindezeket szem előtt tartva az alábbiakban azt a módszert követem, hogy figyelem azt, amit Kálvin tesz, és megpróbálom meghallani azt, amit mond. Tézisem szerint Kálvin azzal állítja megoldásra váró feladatok elé a mai egyházat, ahogyan elválaszthatatlannak tart olyan dolgokat, amelyeknek össze kellene tartozniuk, de amelyek gyakran nem tartoznak össze.

I.

Kálvin először is elválaszthatatlannak tartja az evangéliumot és egyházat. A Krisztussal való egység témaköre központi a kálvini evangéliumban. Ki ez a Krisztus? Ahogyan azt Kálvin megjegyezte: Ő Isten örökkévaló Fia és Ő a Szentháromság második személye. Krisztus művével kapcsolatban Kálvin új gondolatsort indított el Krisztus hármastétét illetően. Krisztus próféta, pap és király.⁵ Egyedül Ő

tem Teológiai Kara által szponzorált, 2004-ben Genfben tartott konzultáció jelentése, *Reformed World*. LV no. 1 (2005. március): 4.

⁴ J. Calvin, *Commentary on the Gospel according to John*, angolra fordította William Pringle, Edinburgh, Calvin Translation Society, 1847, I, 408; *Calvin's New Testament Commentaries* (a továbbiakban CNTC), angolra fordította T. H. L. Parker, Grand Rapids, Eerdmans, 1961, I, 267-8.

⁵ Ld. Kálvin János: *A keresztyén vallás rendszere*. (a továbbiakban *Institutio*) magyarra fordította Ceglédi Sándor és Rábold Gusztáv, Pápa, Ref. Főiskolai Könyvnyomda, 1905. II.xv.

Isten testet öltött Igéje, Ő az egyetlen önmagát feláldozó Megváltó, Ő a mi egyetlen Királyunk és Urunk. Robert Frank szerint ez a tanítás „Krisztus művének igazán protestáns jellegű tanítása”.⁶ Krisztus közbenjáró munkája az alapja annak, hogy a hívek a Vele való közösségre hívattnak. Krisztussal egynek lenni azt jelenti, hogy egyek vagyunk mindazokkal, akik az Övéi: az Ő testének, az egyháznak vagyunk tagjai. Evangélium és egyház szervesen összetartoznak. Egyrészt a hívek nem lehetnek egyek Krisztussal, a szőlőtővel úgy, hogy közben egymástól elkülönülnek. Másrészt „Krisztust nem fogják és nem tudják elszakítani az Ő egyházától, amelyhez felbonthatatlan kötelék fűzi a test fejeként. Következésképpen ha csak nem ápoljuk az egységet a hívekkel, elszakítatunk a Krisztustól.”⁷ Azzal, hogy így látja összetartozónak az evangéliumot és az egyházat, Kálvin hallgatólagosan visszautasít mindenkit, aki a modern individualizmustól átítatva azt mondja, hogy az egyháztól elkülönülve is lehet valaki keresztyén, vagy hogy a keresztyénség magánügy. Mindenképpen személyes ügy, de hogy magánügy lenne? Soha. A keresztyénség a Krisztussal és az azokkal való közösségben lét, akik meghallották az Ő hívását és kegyelemből igent mondtak arra. Kálvin még kevésbé értene egyet azokkal, akik azt állítják magukról, hogy ők befogadták az evangéliumot, de az egyházat önkéntes alapon szerveződő társaságnak tartják, amelyhez kedvük szerint csatlakozhatnak vagy nem csatlakozhatnak. Kálvin nem értené meg azokat, akiket gyermekkorukban megkereszteltek, de később nem konfirmáltak, de akik továbbra is keresztyének tartják magukat. Azokat sem értené meg, akiket felnőttként kereszteltek meg, de később úgy döntöttek, hogy nem kívánnak egyháztagnak lenni.

Kálvin számára az egyház olyan isteni intézmény, amely azokból áll, akik Krisztus közbenjáró munkája révén elhívás szerint szentek. Az evangéliumhoz nem egyszerűen csak odabiggyesztjük ez egyházat. Az evangélium nem pusztán a saját lelkekről szól, hanem a Krisztussal mint Megváltóval és Úrral való közösségről, amely egyben közösség azokkal is, akik az Övéi.

Ez nem lehet másképpen, hiszen az egyháznak egyetlen Feje van, és egyetlen egyház van:

Azért neveztetik az egyház katolikusnak, vagyis közönségesnek, mivel nem oszthatnók azt két vagy három felé anélkül, hogy Krisztust részekre ne szagatnók: ami pedig lehetetlenség. Istennek minden választottai ugyanis úgy vannak összekötve a Krisztusban, hogy miképpen egy fejtől függenek, azonképpen mintegy egy testbe is olvadnak össze, és úgy vannak egymással összekapcsolva, mint egy és ugyanazon test tagjai; igazán egyé lettek azok, akik egy hitben, egy reményben, egy szeretetben és ugyanazon isteni Lélekben élnek.⁸

⁶ R. S. Franks: *A History of the Doctrine of the Work of Christ in its Ecclesiastical Development*. London, Hodder and Stoughton, 2 vols., [1918], II, 441. Újrakiadva egy kötetben, London, Nelson, 1962. Franksról, az angol nonkonformizmus legnagyobb huszadik századi teológusáról ld. Alan P. F. Sell: *Hinterland Theology. A Stimulus to Theological Construction*. Milton Keynes, Paternoster, 2008, 10. fej. és *passim*. A hármas tisztségről ld. a köv. izgalmas értekezést: Stephen Edmondson, *Calvin's Christology*. Cambridge. CUP, 2004, 3-5. fej.

⁷ Kálvin Ezekiel 13,9-ről írt kommentárja, angolra fordította Thomas Myers, 1850, I, 18.

⁸ *Institúció*, IV.i.2; vö.: az Efezus 4,5-ről írt kommentárt, angolra fordította William Pringle, 1854, 269; CNTC ford. T. H. L. Parker, 1965, 172-3.

Érthető tehát Kálvin abbéli aggodalma, hogy ha „az egyház tagjait elszakítják, a test ott fekszik vérben”. Mint ahogyan érthető az egy test egységéért való küzdelme is. Cranmer érsekhez intézett egyik levelében ezt írta: „Ez oly aggodalommal tölt el, hogy ha bármit is tehetnék érte, attól sem riadnék vissza, hogy ha szükséges, akár tíz tengeren is átkeljek érte.”⁹ Éppen azért úgy gondolom, hogy Kálvin képtelen lenne egy olyan mai keresztyént megérteni, aki azt állítaná magáról, hogy birtokában van az evangélium, de aki ellenséges lenne a jelenkori ökumenikus mozgalommal szemben, amelynek nem az a célja, hogy előkészítse és megvalósítsa az egységet, hanem törekedjen annak az egységnek a kinyilvánítására, amely Krisztusban adatott az egyháznak, és ami az egész lakott földkerekség eljövendő egységének előjele.

Egyértelmű, hogy Kálvin a láthatatlan egyházon a tanúságtevők hatalmas felleget érti, és szerinte ez az egyház nem a (szintén bűnös) földi szentek egyházi közösségéből kimenekülők menedéke. Az evangélium itt, e földi életben szólítja meg az embereket. Az egyház az evangéliumra adott válaszában hívatik ki, és az így elhívottak alkotják Krisztusnak, a mi prófétáknak, papunknak és királyunknak egyházát. Evangéliumot és egyházat nem lehet egymástól elválasztani.

II.

Kálvin másodikként elválaszthatatlannak látja a Szentlelket és az Igét. A Szentlélek és az Ige kölcsönös kapcsolata sehol nincs jobban kifejezve, mint amikor Kálvin kijelenti, hogy

Mert amint egyedül Isten tanuskodhatik önmagáról beszédében, úgy ez az Ige sem talál hitre addig az ember szívében, míg a Szentlélek bensőbb bizonyágtele meg nem pecsétli. Ugyanazon Szentléleknek kell tehát a mi szívünkbe is behatolni, mely a próféták szája által beszélt, hogy meggyőzzön bennünket arról, hogy híven adták elő, amit Isten rájuk bízott.¹⁰

Kálvin itt burkoltan fogalmazza meg azt, amit máshol nyíltan kimond: két fronton harcol. Róma autoriter igényével szembeállítja Isten Igéjét mint a hit és a gyakorlat dolgaiban legfelsőbb tekintélyt. Tiltakozik az ellen, amit így fogalmaz meg: „Sokaknál felettebb elhatalmasodott az a veszélyes tévedés, hogy a Szentírásnak csak annyi tekintélye van, amennyit az egyház hozzájárulása enged neki. Mint-ha bizony Isten örökkévaló és változhatatlan igazsága emberi véleményekre támaszkodnék.”¹¹ Azokkal a fanatikussal szemben sem fogalmaz kevésbé keményen, akik azt állítják, hogy ők a Szentírásnál túl – gyakran elég bizarr – kijelentéseket kapnak. Így mennydörög: „Azokról pedig, akik a Szentírást megvetve, nem tudom, minő utak felől álmodnak, melyeken Istenhez juthatnak, nem annyira azt kell gondolnunk, hogy tévelygés rabjai, mint inkább azt, hogy őrzöngő bolondok. ... Minő ördögi őrzöngés tehát azt hazudni, hogy csak mulandó és időleges haszna van annak a Szentírásnak, mely Isten fiait a tökéletesség legvégső céljáig elvezérli!”¹² Kálvin ragaszkodik ahhoz, hogy a Szentlélek az Igét erősíti és érteti meg, nem ellentmond an-

⁹ Calvin: *Works*, XIV, 312sk.

¹⁰ *Institutio*, I.vii.4.

¹¹ Uo., I.vii.1.

¹² Uo., I.ix.1.

nak és nem kiegészíti azt: „A nekünk ígért Léleknek tehát nem tiszte az, hogy új és hallatlan kijelentéseket eszeljen ki, vagy valamely új tudományt koholjon, melynek hatása alatt az evangélium bevett tudományától elhajoljunk, hanem hogy éppen azt a tudományt, melyet nekünk az evangélium ad, elménkben megpecsételje.”¹³

Akár mennyire is hangsúlyozza Kálvin a Szentírást, esztelen dolog lenne feltétezní, hogy a Szentírásen kívül mást nem ismert. Minden bizonyal nem gondolta azt, hogy a Szentírás a rendelkezésre álló összes ismeret kivonata. Ismerte a klasszikus szerzőket, történelemben gondolkodott, és volt természetleológája is. De a Szentírás volt az, ahol az evangéliumot meg lehetett találni, mert lapjain a testté lett Igét lehetett megismerni. Jóllehet Kálvin a modern bibliakritika felemelkedése előtt élt, és úgy érezte, hogy nyugodtan meríthet a Szentírás részeiből a szövegkörnyezetre vagy a szerzőség modern elméleteire¹⁴ való tekintet nélkül (bár nem szó szerint értette a Szentírást), fenntartom azt, hogy megoldásra váró feladatok elé állítja a mai egyházat azzal, ahogyan elválaszthatatlannak tekinti az Igét és a Szentleket.

Döntő kérdés, hogy milyen helyet foglal el a Szentírás az egyházban. Jól emlékszem arra, amikor teológus hallgatóként prédikálnom kellett egy gyülekezetben. Kaptam egy istentiszteleti rendtartást, amelyben az egyik liturgiai elem ez volt: „Felolvasás a Szentírásból vagy egyéb odaillő irodalomból.” Azt gondoltam akkor – és most is azt gondolom –, hogy ha a keresztyén istentisztelet az evangélium hirdetésének elsődleges kontextusa, akkor nincs olyan „odaillő irodalom”, amely a Szentírás alternatívája lehetne, hiszen az evangélium központi üzenetét a Szentírásból lehet kiszűrni. Az evangélium szívében Krisztus váltságműve áll. Istennek az üdvözítésben megmutatott szuverén kegyelmének és irgalmának az evangéliuma hívta ki az egyházat, és adta nekünk az Újszövetséget. Legfelsőbb tekintély számunkra az evangélium, amelyről a Szentírás tesz bizonyosságot, és amelyet a Szentlélek foganatosít bennünk. Ma azonban meglehetősen virágzásnak indult a spiritualitás, melynek egy része öncélú, vagy eléggé zavaros, vagy bevallottan, sőt harciasan tanmentes.¹⁵ Nem ismeretlen a keresztyének számára, hogy állítólagos igazságok új kijelentéseit hangoztassák, amelyek nemcsak teljesen ismeretlenek a Szentírás előtt, hanem annak kifejezetten ellentmondanak. Éppen ezért úgy tűnik, hogy a Szentírás és a Szentlélek oldaláról nézve eléggé sürgető Kálvinnak az a kérdése, hogy összetartozik-e a mai egyház számára a Szentlélek és az Ige.¹⁶

III.

Kálvin harmadikként elválaszthatatlannak tartja az Igét és az egyházat. Az volt a vágya, hogy a Szentírás, „a legdrágább kincs” újra az emberek kezébe kerüljön, mivel korábban a „nagy emberek” könyvtárszobáikba zárták azt, megfosztva attól a népet. Azt sem akarta, hogy az egyháztagok a tanításnak csak passzív befogadói le-

¹³ Uo. vö.: Lix.3.

¹⁴ Kálvin azt gondolta, hogy Mózes írta a Pentateuchost, ugyanakkor tagadta a Zsidókhoz írt levél páli szerzőségét.

¹⁵ A spiritualitásról további gondolatokat ld. Alan P. F. Sell: *Enlightenment, Ecumenism, Evangel.* 8.fej.

¹⁶ A teológiai liberalizmus aranykorában P. T. Forsyth egy másik irányú buktatóra figyelmeztetett: „Az Igétől elszakítva a Szentlélek természetfölötti cselekvése fokozatosan az emberi lélek természetes evolúciójává válik.” Ld. Forsyth: *Faith, Freedom, and the Future*, (1912), London, Independent Press, 1955, 95.

gyenek: „Az egyház minden egyes tagjának meg van parancsolva az, hogy a nyert kegyelemnek mértéke szerint az egyház nyilvános építésére törekedjék, csak illően és annak rendje szerint tegyék ezt.”¹⁷

Mindezzel ismét feladat elé állítja Kálvin a mai egyházat. Sok nyugati történelmi egyházban a szentek építésének jelentős visszaesését láthatta a huszadik század. A bibliaórák száma csökkent, a szószék fejedelmeinek igehirdetéseit megjelentető kötetek szerzőik színéről való eltűnésével együtt megcsappantak, a keresztyének többsége által olvasott heti vagy havi lapok bibliai vagy teológiai tartalmú írásai is zsugorodtak. Mindez a brit állami iskolákban több mint egy évszázadnyi kötelező vallásoktatás ellenére egy olyan nemzedéket hagyott maga után, amelynek hiányos ismeretei vannak a Biblia tartalmáról, és amely sokkal kevesebb segítséget kapott, mint amennyit kaphatott volna a Biblia természetének és előállításának megismeréséhez. Soha nem fogjuk megtudni, hogy hányan szállingóztak el az egyházból csak azért, mert nem kaptak segítséget abban, hogy a bibliai történetek kritikátlan, sőt infantilis felfogásától eljussanak egy olyan érettebb felfogásig, amely nem mond el lent az ismeretek egyéb területein szerzett tudásuknak.¹⁸ Sőt mintha néhány lelkipásztor éppen azt a stratégiát követte volna, hogy hallgat az ilyen kérdésekben, ne hogy összezavarja a híveket. Biztos vagyok azonban abban, hogy akármilyen jóindulat is áll e mögött, inkább nemkívánatos eredményekhez vezet, ami viszont a lelkipásztori tisztesség kérdését veti fel.

Meggyőződésem, hogy amennyire tőlünk telik, próbáljuk értelmezni Isten Igét, keressük Krisztus akaratát a Lélek által az Igén keresztül a testvéri közösségben. „Testvéri közösségen” itt nem egyszerűen azokat a keresztyéneket értem, akikkel együtt járunk istentiszteletre, vagy az egyház nagyobb közösségét, hanem a különböző korok szentjeinek tanúságtételét.¹⁹

IV.

Kálvin negyedikként elválaszthatatlannak tartja az Igét és a sákramentumokat. A *Genfi hitvallás* szerint az Ige és a sákramentumok alkotják az egyház ismertetőjegyeit: „Hisszük, hogy az igazi jel, mely révén Jézus Krisztus egyházát tulajdonképpen felismerhetjük az, hogy az Ő szent evangéliumát tisztán és hűségesen prédikálják, hirdetik, meghallják és megtartják, hogy az ő sákramentumait megfelelően kiszolgáltadják...”²⁰ A magyarázat az, hogy „a sákramentumoknak nincs más rendeltetésük, mint Isten Igéjének, s e rendeltetés az, hogy nekünk följajánlják és elénkbe adják a Krisztust és Őbenne a mennyei kegyelem kincseit.”²¹ A sákramentumok továbbá megkövetelik, „hogy kísérje azokat a szerzettetés teljes magyarázata

¹⁷ *Institutio*, IV.i.12.

¹⁸ Ld. még Alan P. F. Sell: *Nonconformist Theology in the Twentieth Century*. Milton Keynes: Paternoster, 2006, 164-5.; *Testimony and Tradition*, 10-12; *Nonconformist Theology in the Twentieth Century*, 165, 189.

¹⁹ Ld. még Alan P. F. Sell: „By the Spirit, through the Word, within the fellowship”, *Touchstone*, VII no. 3. (1989. szeptember): 32-41; és R. Ward Holder tanulmányát: „*Ecclesia, legenda atque intelligenda Scriptura: the Church as a discerning community in Calvin's hermeneutic*”, *Calvin Theological Journal*, XXXVI no. 2. (2001. november): 270-289.

²⁰ *The Geneva Confession*, 1537, 18.par.

²¹ *Institutio*, IV.xiv.17.

és az ígéretek világos kijelentése.”²² Így „a sákramentum helyes kiszolgáltatása nem állhat meg az Ige nélkül. Mert bárminő haszon származik ránk az úrvacsorából, annak mindnek szüksége van az Igére; akár a hitben kell megerősítettünk, akár a hitvallásban gyakoroltatnunk, akár tisztünkre felébresztetnünk, igehirdetésre van szükség.”²³ Kálvin szerint az úrvacsorával rendszeresen kell élni.²⁴ Köztudott, miszerint azt a vágyát, hogy az Ige és a sákramentum együtt legyen jelen minden vasárnapi istentiszteleten, a genfi előljárók megtagadták.

Ami a keresztséget és az úrvacsorát egyaránt illeti, Kálvin az egyház sákramentumainak tekintette azokat, ennél fogva az előbbi a szövetség gyermekeinek, az utóbbi a hitüket megvallóknak szól. Jóllehet Kálvin nem könnyen értette volna meg azt a keresztyént, aki kerüli a sákramentumokat, mégis óvakodott attól, hogy azokat az üdvösség feltételévé tegye: „...nem lehet Isten kegyelme akként hozzájuk [a sákramentumokhoz] fűzve, hogy azt hit által az Úr Igéjéből is ne vehetnők.”²⁵

Kálvin megfogalmazásában a keresztségben „elsősorban a bűnöktől való megtisztítás mutattatik meg, amelyet Krisztus véreből nyertünk; aztán a testnek megöldöklése, amely az Ő halálában való részesedésben áll, amely által a hívek új életre, sőt a Krisztussal való társaságra születnek. ... egyúttal oly jelkép is, amely az emberek előtt a mi vallásunk mellett tanúságot szerez.”²⁶ Máshol ezt bővebben is kifejti és megjegyzi, hogy a keresztség annak jele, hogy az Atya érdemtelenül befogad bennünket az Ő egyházába, Krisztus vére helyreállítja az Atyával való kapcsolatot, a Lélek újjáteremt bennünket.²⁷ Vagy egy másik helyen: „a keresztség ... valami belépés az egyházba és mintegy beavatás, amely által Isten népe közé számláltatunk; lelki újjászületésünk jele.”²⁸ Itt ismét a szövetség eszméjével találkozunk, ami összhangban áll Kálvinnak azzal a nézetével, hogy a megkereszteltek eltemettetnek Krisztussal, a világnak meghaltak, Istennek élnek.²⁹

Mindebben a következő megoldásra váró feladatokat látom a mai egyház számára. Először is jól tesszük, ha megpróbáljuk átgondolni, mit jelent az egyház számára Isten szövetséges népének lenni. A sákramentumok az egyház sákramentumai. A gyermekkeresztség a szövetség gyermekeié, és ha a szülők maguk nem egyháztagok, akkor az egyháznak céltudatosan fel kell vállalnia evangélizációs és tanítói küldetését. Hasonlóképpen az úrvacsora is fegyelmezett megközelítést kíván, hiszen szövetségi lakoma, amely készülést követel meg azok részéről, akik abban részesülnek. Kálvin örömmel üdvözölné a múlt század liturgiai mozgalmának azt a vágyát, hogy szoros kapcsolatban maradjon Ige és sákramentum az egyházi liturgiá-

²² *Short Treatise on the Holy Supper of Our Lord in which is shown its True Institution, Benefit, and Utility*, 1540, 48.par.

²³ *Institutio*, IV.xvii.39.

²⁴ Ld. *Institutio*, IV.xvii.44.

²⁵ Uo., IV.xv.22.

²⁶ Uo., IV.xvi.2.

²⁷ Ld. az 1Korinthus 1,13-ról írt kommentárt, ford. John Pringle, 1848, 69-70; CNTC ford. John W. Fraser, 1960, 29-30.

²⁸ *Institutio*, IV.xvi.30.

²⁹ Az 1Péter 3,21-ről írt kommentár, ford. John Owen, 1855, 117; CNTC ford. William B. Johnston, 1963, 295.

ban, mivel mindkettő az evangéliumot hirdeti, egyik hallhatóan, a másik láthatóan, jóllehet csak akkor, ha az Igével áll kapcsolatban.

Az alaptémák között további figyelmet érdemel az, amely az egyháznak a világból való kihívásáról, majd a világban végzendő küldetéséről és szolgálatáról szól. Ez nem új, de annál sürgetőbb feladat a nyugati világban, ahol az egyház nem egy helyen olyan mértékben azonosult az őt körülvevő társadalom erkölcsi felfogásával és gyakorlatával, hogy már-már alig megkülönböztethető attól, ez pedig annak a kultúraellenes bizonyoságátételnek a rovására megy, amelyre időnként az egyháznak elhívása van.

V.

Kálvin ötödikként elválaszthatatlannak tartja az igehirdetést és a pásztori szolgálatot. Kálvin szerint semmi sem olyan nemes és olyan alázatra intő, mint az egyházi szolgálatra való elhívás. Pállal cseng egybe, amit mond: „az embereknek azon szolgálata, melyet Isten az egyház kormányzásában felhasznál, a legkiválóbb kötelesség arra, hogy a hívők egy testben egyesüljenek.”³⁰ A lelkipásztoroknak szenteknek kell lenniük, bele kell merülniük a Szentírásba, és az apostolokat követve elsődleges feladatuk az Ige hirdetése. Ez az Ige, Isten Igéje, amitől nem térhetnek el. Az igazság Lelke vezérli őket, mely Lélek közvetíti is a hirdetett igazságot azoknak, akik hallgatják.³¹ Kálvin egészen annak kimondásáig elmegy, hogy Isten azt kívánja, hogy Őt lelkipásztorainak hangján keresztül hallják.³² Az igehirdető felhatalmazója maga Krisztus, az Ő hangját kell meghallani.³³

Kálvin számára nincs különbség igehirdetés és pásztori szolgálat között. Az igehirdetés pásztori szolgálat. A célja, hogy tanácsolja, oktassa, bátorítsa, vigasztalja és megfeddje azokat, akik hallják. Kálvin szerint az evangélium nem egyszerűen valami, amit meg kell hallani, hanem az örökélet magva, melynek az a célja, hogy átalakítson, örömet, békességet és üdvbizonyosságot adjon.³⁴ Kálvin bőséges írásbeli munkáját sem tartotta volna kevésbé a pásztori szolgálat részének, mint igehirdetéseit. A pásztori szolgálat kiterjed a lelkek orvoslására az egyéni bűnvallásban és az egyházfegyelemben.³⁵ Ugyanígy egyértelmű, hogy Kálvin számára a büntetés – jóllehet az Ige és nem a lelkipásztor részéről – nem kevésbé része a hiteles pásztori szolgálatnak, mint a vigasztalás.

Milyen feladat elé állítja mindez a mai egyházat? Először is emlékeztet bennünket arra, hogy a szolgálatra való elhívás magasztos és szent elhívás, amelynél nincs nemesebb. Nincs ebben semmilyen elitizmus: alázatra és az Igének való engedelmességre szól az elhívás, önfeláldozó szolgálatra azokért a lelkekért, akikért felelősek vagyunk. Ez mintha ellentmondana a lelkipásztori szolgálat ma egyre inkább

³⁰ *Institutio*, IV.iii.2.

³¹ Uo., IV.viii.9.

³² Ld. az Ézsaiás 50,10-ről írt kommentárt, ford. W. Pringle, 1853, 61; vö.: a János 10,4-ről szóló kommentárral, ford. W. Pringle, 396-7; CNTC ford. T. H. L. Parker, I, 260.

³³ *Institutio*, IV.viii.7.

³⁴ Ld. az 1Péter 1,23-ről írt kommentárt, ford. John Owen, 1855, 56-7; CNTC ford. W. B. Johnston, 1963, 252-3; és a János 15,11-ről írt kommentárt, ford. W. Pringle, 1847, II, 114-115; CNTC ford. T. H. L. Parker, 1959, II, 98-9.

³⁵ Ld. *Institutio*, III.iv.12.

uralkodó menedzsertípusú felfogásának, amely a lelkipásztori szolgálatot állásként értelmezi, rögzített hatáskörrel és munkaórákkal.

Ami az igehirdetést illeti Kálvin szerint nincs nagyobb kiváltság annál, ha valaki Krisztus evangéliumát hirdetheti. Nem azt akarom ezzel mondani, hogy az igehirdetés szolgálatát csak a szószékről lehet végezni, jóllehet úgy gondolom, nem véletlenül van erre egy hely liturgialag elkülönítve, jelezve azt, hogy valami különleges dolog történik: nem pedig valamiféle kibeszélő shownak lehetünk részesei. Aki ott áll, az előtte imádságban tusakodott, tanulmányozta a Szentírást, ismeri az embereket, akiknek – bármilyen méltatlanul is – Isten Igéjét hirdeti.

Ami a pásztori szolgálatot illeti: az a különleges benyomásom támad, hogy több helyen minőségileg ez is visszaesett. Ennek általában két oka van. Először is fegyelmező és tanítói jellege figyelmen kívül marad. Másodsor: a lelkipásztorok arra panaszkodnak, hogy a változó társadalmi struktúrák miatt (például férj és feleség is munkát vállal), illetve saját időbeli leterheltségük miatt egyszerűen nem tudnak beiktatni családlátogatásokat. Nehéz elhinni, hogy a mai lelkipásztorok közül bárki is elfoglaltabb lenne Kálvinnál.

VI.

Kálvin végül elválaszthatatlannak tartja a dogmatikát és etikát. Ez hatalmas témakör, így most elégedjünk meg azzal, ha úgy szemléltetem a dogmatika és etika kapcsolatát Kálvinnál, ha arra a meggyőződésére utalok, hogy az evangélium „nem a nyelvnek, hanem az életnek tudománya... szívünkbe kell ömlenie, szokásunkká kell válnia, sőt egészen a maga formájára kell bennünket alakítania.”³⁶ Kálvin vágya azt volt, hogy az egyház ne csak hirdesse az igazságot, hanem gyakorolja is a szent életet. Krisztus „csakis a Szentlélek által egyesül velünk”³⁷, e nélkül lehetetlen lenne a keresztyén élet és szolgálat. Mi motiválja ezt az életet és szolgálatot? Az a hálaadás, amivel az Atyának tartozunk megváltásunkért, amit a Fiú végzett el, és amit a Lélek foganatosít a hívekben.

Az istenes élet egyéb indíttatásai között Kálvin megnevezi még a hívő ember abbéli kötelességét, hogy Krisztus példáját kövesse, „aki bennünket Istennel kibékített”³⁸; a hívő embernek azt a vágyát, „hogy Istennek legyünk szentelve és ajánlva, hogy ezen túl mindent csak az Ő dicsőségére gondoljunk, beszéljünk, tervezzünk és tegyünk”³⁹; valamint annak a feladatnak a teljesítését, hogy Istentől kapott javainkat a felebarát javára szétosszuk.⁴⁰ Ezt követi még az eszkatológiai motiváció: „Az Isteni vagyunk: tehát Őrá, mint az egyedüli helyes célra kell irányulni életünk minden részének!”⁴¹

Ebből kiindulva Kálvin több társadalmi-politikai kérdést is érint. „Ahol ismerik Istent, ott az emberekhez való jóindulat is megjelenik”⁴², jelenti ki Kálvin. Helyesen értelmezi az irgalmas samaritánus példázatát, amikor így tanít: „nincs ok, hogy a

³⁶ *Institutio*, III.vi.4.

³⁷ Uo., III.i.3.

³⁸ Uo., III.vi.3; vö.: az 1Korinthus 9,21-ről írt kommentárt, ford. J. Pringle, I, 305; CNTC ford. J. W. Fraser, 1956, 195-6.

³⁹ *Institutio*, III.vii.1.

⁴⁰ Uo., III.vii.5.

⁴¹ Uo., III.vii.1.

⁴² A Jeremiás 22,16-ről írt kommentár, ford. J. Owen, 1852, 104.

szeretnek e parancsát csupán a legközelebbi környezetünkre szorítsuk; ... az egyetemes emberi nemet kell minden kivétel nélkül szívből szeretni, és nem szabad különbséget tenni, hogy az illető görög-e vagy barbár, méltó-e vagy méltatlan, barát-e vagy ellenség; miért, mert Istenben és nem önmagában kell őt tekintenünk.”⁴³ Még jobban megértjük ezt, ha belegondolunk abba, hogy Európa számos részéről érkeztek menekültek Genfbe. Kálvin különös törődéssel fordult a szegények és a megvetettek felé: „Hadd jöjjön a mór vagy a barbár közénk, és minthogy ő is ember, tüköruveget hoz magával, melyben mi azt látjuk, hogy ő atyjafiánk és felebarátunk.”⁴⁴ Kálvin nem tagadja, hogy „igen sokan, ha a saját érdemüket tekintjük, erre méltatlanok.” De nem ez számít: a Szentírás arra figyelmeztet bennünket, hogy „Isten képét kell mindenki szem előtt tartanunk, mely iránt pedig teljes tisztelettel és szeretettel tartozunk viselkedni.”⁴⁵ Mi több, ha szegénynek adunk, olyan, mintha az Úrnak adnánk. Még ennél is mélyebbre megy, amikor kijelenti, hogy ha istenkép-hordozókat bántunk, magát Istent sértjük meg bennük, aki velük szenved.⁴⁶

Elegendő hangzott el annak bemutatására, hogyan látja összetartozónak Kálvin a dogmatikát és etikát. Ennek kapcsán úgy gondolom, azt a feladatot állítja a ma egyháza elé, hogy az is hasonlóképpen cselekedjen. Kálvin társadalmi-politikai etikájának motiváló ereje módfelett dogmatikai, az evangéliumban gyökerezik. Ez nem pusztán intellektuális gyökereztetés volt részéről abban az értelemben, hogy „ha ezt hisszük, akkor ezt kell tennünk”. Dogmatikája a megélt gyakorlat kifejtése volt, így vált motivációs erővé. A Krisztussal való egyesülés a Lélek által, Krisztus megváltó műve alapján olyan hálaadásra sarkallta az embert, amely során meglátta, hogy üdvössége, élete és minden java Isten ajándéka, amelyet az Ő dicsőségére és a másik ember javára kell használni. Ha úgy próbálunk csipegetni Kálvin számunkra haszonnal alkalmazható etikai alapelvei között, hogy figyelmen kívül hagyjuk azok dogmatikai-*cum*-gyakorlati alapját, ezzel éppen a lényegét tévesztenénk szem elől.

VII.

Ahogy azt a bevezetőben is elmondtam, Kálvin nem végezheti el helyettünk a munkát, illetve adódhatnak olyan kérdések, amelyekben nem értünk vele egyet. Nem kell kötni magunkat exegéziséhez, vagy a Biblia könyveinek keletkezéséről vagy szerzőségéről kialakított elképzeléseihöz. Jól tesszük, ha kérdéseket teszünk fel azzal kapcsolatban, ahogyan Kálvin az egyház igazgatási dolgait a presbiterekre hagyta, és nem biztosított elegendő teret a minden hívők papságának – akik Krisztus egyedüli uralma alatt gyűlnek össze hitvallásos közösségben, ahol az Ő akaratát keresik tanúságtételükben és szolgálatukban, és az egyetértést Őbenne (ez nem demokrácia!).⁴⁷ Vagy egy másik példa: jöllehet Kálvin elméletben meg akarta őrizni a

⁴³ *Institutio*, II.viii.55.

⁴⁴ Igehirdetés a Galata 6,9-11-ről.

⁴⁵ *Institutio*, III.vii.6.

⁴⁶ Az 1Mózes 6,5-6-ról írt kommentár, ford. John King, 1847, 247-9.

⁴⁷ Az utóbbi évtizedekben, és nem kevésbé az Egyházak Világtanácsa konvergencia dokumentumában a *Baptism, Eucharist and Ministry*-ben (Genf, WCC, 1982), „az Isten népének szolgálata” magasztalásra kerül. Az egyház nagy részében viszont nem készültek fel ennek megvalósítására. Ahhoz természetesen, hogy azt a gyakorlatba is át lehessen ültetni, szükséges azt tisztázni, hogy kik a tagsággal rendelkező szentek.

különbséget egyház és állam között, a gyakorlatban a kettő közötti elválasztó vonalak elmosódtak Genfben, ahol állami tisztségviselők (akik elviekben Istentől kapták tisztségüket) is kivették részüket abban, hogy a tisztnak ítélt tant érvényre juttassák, a lelkipásztorokat és presbitereket megválasszák, és a jó rendet fenntartsák.⁴⁸ Az angol és walesi puritán szeparatistákra maradt az, hogy ragaszkodjanak a Megváltó egyedüli jogainak tiszteletben tartásához az Ő egyházában – még saját életük árán is.⁴⁹ Jóllehet Kálvin befogadta a más országokból érkező menekülteket és látogatókat (akik közül többen, például Knox új életerővel tért haza⁵⁰); és jóllehet átfozó missziói munkát végzett az őt körülvevő közvetlen világban, már régen halott volt, amikor az evangélikál ébredési mozgalom az egész világot sürgetően a keresztyének tudatába véste.⁵¹ A vallásilag pluralista társadalmak számára nem ismeretlen huszonegyedik századi gyakorlat pedig látókören kívül esett annak a személyiségnek, aki még feltételezhette a keresztyén világ megvalósulását. Kálvin ügyesen sorakoztatta fel belső egyházi érvek seregét római katolikusokkal és másokkal szemben, de neki nem kellett szembenéznie a keresztyén hit felvilágosodást követő apologetikai kihívásaival, amelyekkel nekünk viszont szembe kell néznünk. (Bár feltételezem, hogy ha itt lenne, jól megforgatná őket, ahogyan azt néhány jól ismert teológiai utódja dogmatikai alapokon meg is tette.)

Mindezek ellenére remélem, sikerült bemutatnom, hogy azzal, ahogyan elválaszthatatlannak tartotta az evangéliumot és az egyházat, a Szentleket és az Igét, az Igét és az egyházat, az Igét és a sákramentumokat, az ígehirdetést és a pásztori szolgálatot, illetve a dogmatikát és etikát, Kálvin nemcsak teológiai gondolkodásunk és egyházi életünk számára hagyott örökséget, hanem egy sor olyan feladat elé is állít, amelyek megoldásának az az egyház, amelynek ő is odaszánta magát, még mindig nem tett teljesen eleget így ötszáz év eltelte után sem.

FORDÍTOTTA: RÁCSOK GABRIELLA

⁴⁸ Ld. *Institutio*, IV.xi.3; IV.20.2.

⁴⁹ Amikor „meggondolatlan emberek” VIII. Henriknek „mindenek fölött való hatalmat” adtak „mindenekben”, Kálvin így bosszankodott: „az istenkáromlás vétkében találtattak bűnösnek, amikor a Krisztus uralma alatt lévő egyház legfőbb fejének nevezték.” Ld. az Ámós 7,10-13-ról írt kommentárt, ford. J. Owen, 338-352.

⁵⁰ Ld. J. Vanden Berg: „Calvin and missions”, in Jacob T. Hoogstra, szerk.: *John Calvin Contemporary Prophet*. Grand Rapids, Baker Book House, 1959, 10.fej; Philip E. Hughes: „John Calvin: director of missions”, in John H. Bratt, *The Heritage of John Calvin*. Grand Rapids, Eerdmans, 1973, 3.fej; W. S. Reid: „Calvin’s Geneva: a missionary centre”, *The Reformed Theological Review*, XLII no. 3 (1983. szeptember-december): 65-74.

⁵¹ Ámbár ld. R. Pierce Beaver: „The Genevan mission to Brazil”, in John H. Bratt, i.m., 4.fej.

SELL, ALAN P. F.

CALVIN'S CHALLENGES TO THE TWENTY-FIRST-CENTURY CHURCH

One hundred years ago the Alliance of Reformed Churches holding the Presbyterian System held its ninth General Council in New York. The programme included ten lectures marking the 400th anniversary of Calvin's birth. It fell to Mr. J. H. Stevenson of Edinburgh to adumbrate 'The salient features of Calvin's life.' No other speaker was so enveloped by the celebratory haze as Mr. Stevenson. Calvin, said he, was 'destined in the providence of God to save the Christian world from its downward course into paganism, and restore it to its vision of God's sovereignty and man's duty.'¹ This begs the questions, Did he really do that? Did he do it all by himself? But I must not be too hard on Mr. Stevenson, for, one hundred years on, my title also begs a large question: How can a person born five hundred years ago challenge today's Church? After all, Calvin lived before the challenges of the Enlightenment, before the modern missionary movement, before the rise of modern biblical criticism, before the industrial revolution and the explosion of modern science, before atheism, agnosticism and secularism became acceptable belief systems, before the modern ecumenical movement, and before globalization embraced the whole world for good and ill. Moreover, Calvin could assume Christendom in a way which is now quite impossible for us (it was always undesirable); his implication in the death of Servetus, though understandable perhaps in one who could only be a child of his time, is not something we should wish to emulate; and his strident anti-Roman Catholic polemic, though characteristic of those who need psychologically to distance themselves from much of what has gone before, would today be deemed ecumenically unhelpful, grains of truth in it notwithstanding.

Before we begin to plunder Calvin's writings for challenges to ourselves we need to address another question which my title begs: How far is Calvin's confession the same as ours?² Indeed, more generally, what do we mean when we say that

¹ G. D. Matthews, ed., *Proceedings; Ninth General Council of the Alliance of Reformed Churches holding the Presbyterian System held at New York, 1909*, London: Office of the Alliance, 1909, 50. Mark Pattison had earlier, and somewhat more modestly, asserted that 'Calvinism saved Europe.' See *Essays by the late Mark Pattison, sometime Rector of Lincoln College, Collected and Arranged by Henry Nettleship*, Oxford: Clarendon Press, 1889, II, 31 (my italics).

² See further on this intriguing question Alan P. F. Sell, *Confessing and Commending the Faith. Historic Witness and Apologetic Method*, Cardiff: University of Wales Press, 2002 and Eugene, OR: Wipf & Stock, 2006, 79-89/

Christians keep the same faith through the ages – what is the analysis of ‘same’ in this proposition? This is an especially acute question in the Reformed context, for the Reformed claim to be *semper reformanda* – which means not that as a matter of fact they are always being Reformed, but that they are always in the position of needing to be Reformed (it is a gerundive); and the distinction between a body which is always needing to be reformed and one which is in a constant state of *quasi*-Heraclitean flux is not always immediately apparent to our partners in ecumenical dialogue.³ Why is it that we sometimes feel uncomfortable when invited to sing hymns from a previous generation? It is not simply because we may encounter archaic language or have politically correct (if anachronistic) scruples concerning modes of linguistic expression; it is that we no longer believe quite the same things as our forbears. While I have it on good authority that the sermons of the great nineteenth-century Baptist preacher, C. H. Spurgeon, may still be heard to this day in some churches (and they are, no doubt, preferable to what may be dredged up from the internet at eleven o’clock on a Saturday evening), most of us should not find it easy to preach the sermons of yesteryear – even Calvin’s, still less John Chrysostom’s – just as they stand. Because of changing contexts, and the global spread of the Reformed family it is not surprising – indeed it is a statement of the obvious – to say that ‘Over time Calvinists have developed some aspects of Calvin’s teaching, neglected others, and reinterpreted still more.’⁴

Hence the importance of the reminder that Christianity is a Way before it is any particular person’s or group’s tradition or system. Christians through the ages are those who confess Christ as Saviour and Lord; they have been called by the Father’s sovereign grace, united with the Son as branches of the Vine, and they have received the gift of the fruit-bearing Spirit. They gather to worship, pray, hear the Word of God, receive the sacraments which testify to that Word, and ponder their mission and service. They are in the succession of all who proclaim the apostles’ doctrine. As Calvin remarked on John 10:16, although Christ’s ‘flock appears to be divided into different folds, yet they are kept within enclosures which are common to all believers who are scattered throughout the whole world; because the same word is preached to all, they use the same sacraments, they have the same order of prayer, and every thing that belongs to the profession of faith.’⁵ For this reason, although we cannot simply regurgitate the statements of our forebears in the faith, we can learn much from them and still be challenged by them.

How should we go about this task? I shall answer this question with direct reference to Calvin. In the first place we should read his texts with due heed to their context, and beware of uprooting arguments and phrases from their context. To

³ See further, idem, ‘Confessing the faith and confessions of faith,’ in Eduardus van der Borgh, ed., *Christian Identity*, (*Studies in Reformed Theology*, XVI), Leiden: Brill, 2008, 151-167.

⁴ ‘The economic and social witness of Calvin for Christian life today,’ a report of a consultation sponsored by the World Alliance of Reformed Churches, the John Knox International Reformed Centre and the Faculty of Theology of the University of Geneva held in Geneva, 2004, *Reformed World*, LV no. 1, March 2005, 4.

⁵ J. Calvin, *Commentary on the Gospel according to John*, trans. William Pringle, Edinburgh: Calvin Translation Society, 1847, I, 408; *Calvin’s New Testament Commentaries* (hereinafter CNTC), trans. T. H. L. Parker, Grand Rapids: Eerdmans, 1961, I, 267-8.

give a simple example: some writers who have not been sympathetic to Calvin have wished to portray him as no more than a Stoic in ethics. But as John Hesselink has properly pointed out, while Cicero and Calvin speak in a similar way about natural law, Calvin's 'concept of depravity makes an all-important difference.'⁶ My way of putting it is to say that if we uproot propositions from their intellectual contexts we are in danger of committing the logical howler of supposing that because Cicero and Calvin use the same words they mean the same things.

A further temptation is to consider the Church's current preoccupations or fads and then plunder Calvin's writings for anything of relevance he may have had to say about them. This would be to cast Calvin in the role of solver of our puzzles, or to annex him as the supporter of our agenda; we might even be inclined to read back into Calvin's writings what we wished to find; and in the process we might overlook many things he had to say that we should prefer not to hear. In this connection it is interesting to see what the representative body of the international Reformed family thought worthy of reflection in 1909 and 2009. In 1909 the World Presbyterian Alliance heard, in addition to Stevenson's biographical paper on Calvin, addresses on Calvin and the Reformation in Western Europe, in Eastern Europe, and in the British Isles; on Calvin's biblical expositions, his doctrinal system, and his views on Church government and the Christian ministry; on his ethics, on Servetus, on his theology; as well as on Calvinism and liberty, Calvinism's influence in the contemporary world, and its world-wide mission. In 2009 the World Alliance of Reformed Churches is inviting us to consider various interpretations of Calvin, his humanism, his view of the Bible as God's Word, his ecclesiology and his ethics;⁷ and Calvin on the unity of the Church, on social justice, respect for God's creation, the environment, and war.⁸ As we compare these two lists of addresses it seems clear that the 1909 list is more traditional and concerned with historical and systematic theology⁹ whereas the 2009 list is more moved by the cur-

⁶ I. John Hesselink, *Calvin's Concept of the Law*, Allison Park, PA: Pickwick Publications, 1992, 69.

⁷ See the papers in *The Reformed World*, LVII no. 4, December 2007.

⁸ See Setri Nyomi, ed., *The Legacy of John Calvin. Some Actions for the Church in the 21st Century*, Geneva: World Alliance of Reformed Churches and the John Knox International Reformed Centre, 2008. This book follows in the wake of the Alliance's Accra Confession of 2004, for which, with follow-up papers, see *Reformed World*, LV no. 3, September 2005. The Confession has commanded widespread interest, though some have found its approach to economic questions unduly simplistic.

⁹ So, too, was the series of articles published during 1909 in the *Princeton Theological Review*: Émile Doumergoue, 'Calvin: epigone or creator?', August Lang, 'The Reformation and natural law', Herman Bavinck, 'Calvin and common grace', and B. B. Warfield, 'Calvin's doctrine of the knowledge of God.' The articles are reprinted in William Park Armstrong, ed., *Calvin and the Reformation*, (1909), Grand Rapids: Baker Book House, 1980. Also in 1909 there appeared a collection of *Calvin Memorial Addresses delivered before the General Assembly of the Presbyterian Church in the U.S.*, reprinted Vestavia Hills, AL: Solid Ground Christian Books, 2007. These papers were somewhat broader in scope: Richard C. Reed, 'Calvin's contribution to the Reformation', Henry Collin Minton, 'Calvin the theologian', Thomas Cary Johnson, 'Calvin's contribution to church polity', James Orr, 'Calvin's attitude towards and exegesis of Scripture', R. A. Webb, 'Calvin's doctrine of infant salvation', S. L. Morris, 'The relation of Calvin and Calvinism to missions', George

rent situation which it conceives as being in urgent need of a theologically-grounded ethical response. Moreover, it is strikingly clear that the latter list has been greatly influenced by the concerns of the global South, an area that it seemed possible to overlook in the commemorative papers of 1909.

Bearing all these things in mind, my method in what follows is to watch what Calvin does, and well as to hear what he says. In particular, I wish to argue that Calvin challenges today's Church by the way in which he holds together things which ought to be held together, and too frequently are not.

I

First, Calvin holds together the Gospel and the Church. John Hesselink quotes Calvin to the effect that 'Christ did not first begin to be manifested in the gospel,' adding in explanation, 'As the eternal Son of God, one of the holy Trinity, he was continually present and at work in redemptive history.'¹⁰ In the Christian dispensation, however, the theme of union with Christ is central to Calvin's Gospel. Who is this Christ? As Calvin remarked, he is the eternal Son of God and he is the second person of the Trinity; but it was in connection with Christ's work that Calvin set in motion a fresh train of thought concerning Christ's threefold office. Christ is prophet, priest and king;¹¹ he only is God's Word made flesh, he is the one only self-sacrificing Saviour, he is our only King and Lord. This doctrine, said Robert Franks, is 'the really characteristic Protestant doctrine of the work of Christ.'¹² It is on the ground of Christ's mediatorial work that believers are called into union with him. Furthermore, says Calvin,

that joining together of Head and members, that indwelling of Christ in our hearts – in short, that mystical union – are accorded by us the highest degree of importance, so that Christ, having been made ours, makes us sharers with him in the gifts with which he has been endowed. We do not, therefore, contemplate him outside ourselves from afar in order that his righteousness may be imputed to us but because we put on Christ and are engrafted into his body - in short, because he deigns to make us one with him.¹³

In the opinion of Thomas Torrance, 'It is around this doctrine of *union with Christ* ... that Calvin builds his doctrine of faith, of the Church as the living Body

H. Denny, 'Calvin's influence on educational progress', and Frank T. Glasgow, 'Calvin's influence upon the political development of the world.'

¹⁰ I. J. Hesselink, *Calvin's Concept of the Law*, 163, quoting Calvin's *Commentary* John 5:29.

¹¹ See J. Calvin, *Institutes*, ed. John T. McNeill, trans. Ford Lewis Battles, Philadelphia: The Westminster Press, 1960, II.xv.

¹² R. S. Franks, *A History of the Doctrine of the Work of Christ in its Ecclesiastical Development*, London: Hodder and Stoughton, 2 vols., [1918], II, 441. Reprinted in one volume, London: Nelson, 1962. For Franks, English Nonconformity's greatest twentieth-century theological scholar, see Alan P. F. Sell, *Hinterland Theology. A Stimulus to Theological Construction*, Milton Keynes: Paternoster, 2008, ch.10 and *passim*. For a stimulating account of the threefold office see Stephen Edmondson, *Calvin's Christology*, Cambridge: CUP, 2004, chs. 3-5.

¹³ J. Calvin, *Institutes*, III.xi.10.

of Christ, and his doctrines of the Christian life, Baptism, and the Lord's Supper.¹⁴ For our present purposes, we see clearly that in Calvin's view, to be united with Christ is to be united with all who are his; it is to be of his body, the Church. Gospel and Church are integrally related to one another. On the one hand, believers cannot be united to Christ the Vine and separate from one another; on the other hand, 'Christ will not and cannot be torn from his Church with which he is joined in an indissoluble knot, as the head to the body. Hence unless we cultivate unity with the faithful, we see that we are cut off from Christ.'¹⁵ By holding Gospel and Church together in this way Calvin implicitly rebuts any who, under the influence of latter-day individualism, say that they can be a Christian in isolation from the Church, or that Christianity is a private matter. It is personal, certainly, but private? Never. It is life in union with Christ and in fellowship with those who have heard, and have been enabled by grace to answer, his call. Still less would Calvin agree with those who claim to have received the Gospel, but who regard the Church as a voluntary association which they may, or may not, join as they feel inclined. He would not understand those who have been baptized as infants who do not go on to profess their faith but who still claim the Christian name; nor would he understand those who are baptized as believers and then decline to join the church's roll of members. Nor is it difficult to guess what Calvin's reaction would have been to Professor Patricia Killen's characterization of the current state of religion in the Pacific Northwest of the United States. She explains that

From 1648 to 1970, we had essentially one idea of what it means to be religious in the Western world. To be religious was to be engaged with a religious institution. Now, and especially in the Pacific Northwest, people are seeking different, more individualistic and more fluid ways of being religious.¹⁶

To Calvin the Church is a divine institution comprising those who, on the ground of Christ's mediatorial work, are saints by calling. You do not have the Gospel and afterwards tack the Church onto it. The Gospel is not simply about my soul. It is about that union with Christ as Saviour and Lord which is at the same time union with all who are his. Into the bosom of the Church, Calvin declares, 'God is pleased to gather his sons, not only that they may be nourished by her help and ministry as long as they are infants and children, but also that they may be guided by her motherly care until they mature and at last reach the goal of faith ... [F]or [here echoing Cyprian, Augustine and others] those to whom [God] is Father the church may also be Mother.'¹⁷

Precisely because there is one Head of the Church there is but one Church:

¹⁴ T. F. Torrance, 'Our witness through doctrine,' *Proceedings of the 17th General Council of the Alliance of the Reformed Churches throughout the World holding the Presbyterian Order*, Geneva: Office of the Alliance, 1954, 134 (author's italics).

¹⁵ J. Calvin, *Commentary on Ezekiel 13: 9*, trans. Thomas Myers, 1850, I, 18.

¹⁶ Quoted by Amy Frykholm, 'In the none zone,' *The Christian Century*, 2 December 2008, 22.

¹⁷ Idem, *Institutes*, IV.i.1

The church is called ‘catholic’, or ‘universal’, because there could not be two or three churches unless Christ be torn asunder – which cannot happen! But all the elect are so united in Christ that as they are dependent on one Head, they also grow together in one body, being joined and knit together as are the limbs of a body. They are made truly one since they live together in one faith, hope, and love, and in the same Spirit of God.¹⁸

The point is reiterated in Calvin’s Geneva Catechism of 1541: the term ‘catholic’ means that ‘as there is only one Head of the faithful, so they must all be united in one body, so that there are not several churches but one only, which is extended throughout the whole world (Eph. 4: 15; I Cor. 12: 12 and 27).¹⁹

Calvin was deeply distressed by the reality that ‘the members of the Church are being severed, the body lies bleeding.’ Indeed, he continued in a letter to Archbishop Cranmer, ‘So much does it concern me, that, if I could be of any service, I would not grudge to cross even ten seas, if need be, on account of it.’²⁰ Few devoted as much energy to the quest of ecclesial healing as Calvin. He visited, he corresponded, he published; he sought to keep lines of communication open with Roman Catholics, Lutherans and Anglicans, and throughout it all his motive was that ‘as Christ has made known the glory of his Father in receiving us into favour when we stood in need of mercy; so it behoves us, in order to make known the glory of the same God, to establish and confirm this union which we have in Christ.’²¹

It would be wrong to suggest that Calvin was for visible Church unity at any price. On the contrary, in his view there can be no unity unless the Church is obedient to, and guided by, the Word of God;²² but his earnest reaching out to others demonstrates that the two questions begged in that proposition, namely, ‘What is it to be obedient to the Word of God?’ and ‘What is it to be guided by it?’, were regarded by him as stimuli to conversation, not dogmatic buffers against it. I therefore think that Calvin would not be able to understand a present-day Christian who claimed to be in possession of the evangel but who was hostile to the present-day ecumenical movement, the objective of which is, not to engineer, but to strive towards the manifestation of, the unity God has already given to the Church in Christ, and this as an earnest of the coming unity of the whole inhabited earth. After all, said Calvin,

¹⁸ *Ibid.*, IV.i.2; cf. *Commentary on Ephesians*, 4: 5, trans. William Pringle, 1854, 269; CNTC trans. T. H. L. Parker, 1965, 172-3.

¹⁹ *The Geneva Catechism*, answer to Q. 97, in T. F. Torrance, *The School of Faith*, London: James Clarke, 1959, 20.

²⁰ Calvin’s *Works*, XIV, 312 f.

²¹ J. Calvin, *Commentary on Romans*, 15: 9, trans. John Owen, 1849; CNTC trans. Ross MacKenzie, 1960. See further John H. Kromminga, ‘Calvin and ecumenicity,’ in Jacob T. Hoogstra, ed., *John Calvin Contemporary Prophet*, Grand Rapids: Baker Book House, 1959, ch. 9; I. John Hesselink, ‘Calvinus oecumenicus: Calvin’s vision of the unity and catholicity of the Church,’ *Reformed Review*, XLIV no. 2, Winter 1990, 97-122.

²² See *Institutes*, IV.ii.5; *Calvin’s Tracts and Treatises*, trans. Henry Beveridge, Grand Rapids: Eerdmans, 1958, I, 60.

We call on one God the Father, trusting to the same Mediator; the same Spirit of adoption is the earnest of our future inheritance. Christ has reconciled us all by the same sacrifice. In that righteousness which he has purchased for us, our minds are at peace, and we glory in the same head. It is strange if Christ, whom we preach as our peace, and who, removing the ground of disagreement, appeared to us our Father in heaven, do not also cause us mutually to cultivate brotherly peace on earth.²³

Calvin reiterated the point, perhaps most tellingly of all in view of his searing attacks on Roman Catholic teaching and practice, in his reply to Cardinal Sadoletto of 1 September 1589. Against Sadoletto's view that to separate from fellowship with the Roman Church was to be in revolt against the Church, Calvin argued that the Protestant objective was the reform and restoration of the one Church. His concluding prayer was:

The Lord grant, Sadoletto, that you and all your party may at length perceive that the only true bond of ecclesiastical unity consists in this, that Christ the Lord, who has reconciled us to God the Father, gather us out of our present dispersion into the fellowship of his body, that so, through his one Word and Spirit, we may join together with one heart and soul.²⁴

It is clear throughout that although Calvin has an understanding of the invisible Church comprising the great cloud of witnesses, this Church is not in his view a refuge from churchly fellowship with saints on earth who are also sinners. The Gospel is addressed to people here below; the Church is called out in response to the Gospel; and all thus called comprise the one Church of Christ, our prophet, priest and king. Gospel and Church cannot be sundered.

II

Secondly, Calvin holds together the Holy Spirit and the Word. The mutual relations of Spirit and Word are nowhere more clearly expressed than when Calvin declares that

For as God alone is a fit witness of himself in his Word, so also the Word will not find acceptance in men's hearts before it is sealed by the inward testimony of the Spirit. The same Spirit, therefore, who has spoken through the mouths of the prophets must penetrate into our hearts to persuade us that they faithfully proclaimed what had been divinely commanded.²⁵

Implicit here is what Calvin makes explicit elsewhere, namely, that he is fighting on two fronts. Against Rome with its authoritarian claim he pits God's Word as the supreme authority for faith and practice. He protests against 'a most pernicious error [which] widely prevails that Scripture has only so much weight as is conceded to it by the consent of the church. As if the eternal and inviolable truth

²³ *Calvin's Tracts and Treatises*, II, 251.

²⁴ *Theological Treatises of John Calvin*, trans. J. K. S. Reid, London: SCM Press, 1954, 256.

²⁵ J. Calvin, *Institutes*, I.vii.4.

of God depended upon the decision of men!²⁶ Against the fanatics with their claim to be in receipt of extra-biblical, often eccentric, revelations he is no less severe. ‘Those,’ he thunders, ‘who, having forsaken Scripture, imagine some way or other of reaching God, ought to be thought of as not so much gripped by error as carried away with frenzy. ... What devilish madness it is to pretend that the use of Scripture, which leads the children of God even to the final goal, is fleeting or temporal?’²⁷ Calvin insists that the Spirit confirms and brings home the Word, he does not contradict it or supplement it: ‘the Spirit, promised to us, has not the task of inventing new and unheard-of revelations, or of forging a new kind of doctrine, to lead us away from the received doctrine of the gospel, but of sealing our minds with that very doctrine which is commended by the gospel.’²⁸ As B. B. Warfield rightly saw, Calvin’s doctrine of the testimony of the Holy Spirit ‘centres in the great doctrine of Regeneration – the term is broad enough in Calvin to cover the whole process of the subjective recovery of man to God – In which he teaches that the only power which can ever awaken in a sinful heart the emotions of a living faith is the power of this same Spirit of God ...’²⁹ It is because of the Spirit’s testimony both as accrediting Scripture and as applying it to human hearts that Calvin can say, in one of his most pastoral observations on the subject, that the Bible is the only pasture for our souls; it nourishes them to eternal life (*C’est la pasture unique de nos ames, pour les nourrir à la vie éternelle*).³⁰ In one of his most concise utterances on the subject he states the fact and utters a warning: ‘We choke out the light of God’s Spirit if we cut ourselves off from his Word.’³¹ No doubt; but let us be careful to draw an important distinction to which James Orr adverted in his *Calvin Memorial Address* of 1909: we may not rest ‘the authority of Scripture *exclusively* on the internal witness of the Spirit’, because

it can apply only to Scripture taken as a whole, or in its general teaching, and can hardly be employed for the settlement of critical and exegetical questions, or the determination even of the canonicity of disputed books ... and Calvin himself does not so employ it. He brings his full exegetical power to bear on every passage, and freely uses what critical or historical aids he possesses to determine points of difficulty.³²

²⁶ *Ibid.*, I.vii.1.

²⁷ *Ibid.*, I.ix.1.

²⁸ *Ibid.* Cf. I.ix.3.

²⁹ B. B. Warfield, ‘John Calvin the theologian,’ *Proceedings of the Ninth General Council*, 141. For a fuller account see his paper in *Calvin and the Reformation*.

³⁰ See G. Baum, E. Cunitz and E. Reuss, *Corpus Reformatorum: Joannis Calvini Opera Quae Supersunt Omnia*, Brunsvigae: C. A. Schwetschke, 1863-97, IX, 823.

³¹ *Treatises against the Anabaptists and Against the Libertines*, trans. B. W. Farley, Grand Rapids: Baker Book House, 1982, 224-5. My focus here on Calvin and the Bible should not be taken as indicating that I regard him as simply a narrow theologian of the Word. On the contrary, I concur in Paul Helm’s judgment that Calvin presents us with ‘a distinctive blend of scriptural appeal, rational argument, and reverential agnosticism’ – not to mention, one might add, a rather heavy dose of swashbuckling polemics. See P. Helm, *John Calvin’s Ideas*, Oxford: OUP, 2004, 80.

³² J. Orr, ‘Calvin’s attitude towards and exegesis of the Scriptures,’ in *Calvin Memorial Addresses*, 104. See further David Frew, ‘Calvin as an expositor of Scripture,’ *Proceedings of the*

For all his emphasis upon the Scriptures, it would be foolish to suppose that Calvin knew nothing outside the scope of the Bible, and he certainly did not think that the Bible comprised a compendium of all available knowledge. He knew classical authors; he had historical awareness; he had a natural theology. But the Bible was where the Gospel was to be found, for in its pages the Word made flesh was made known. Although Calvin lived before the rise of modern biblical criticism and felt able to draw on portions of the Bible without regard to context or to modern considerations of authorship³³ (though he was no biblical literalist), I contend that his holding together of Word and Spirit challenges today's Church. The place of the Bible in the Church is of crucial importance. I well remember going to preach at a particular church during my student days. I was provided with an Order of Worship, one item of which was: 'Reading from the Bible or other suitable literature.' I thought then, and I continue to think, that if Christian worship is a primary context for the proclamation of the Gospel then there is no 'suitable literature' which is an alternative to Scripture, for the heart of the Gospel is to be distilled from the Bible. But the heart of the Gospel concerns Christ's saving act, and it is the Gospel of God's sovereign grace and mercy in redemption which both called out the Church and gave us the New Testament. Our supreme authority is the Gospel, witnessed to in Scripture and brought home to us by the Spirit. On the other side, we witness today a considerable eruption of spirituality, some of it self-serving; some of it amorphous, some of it confessedly, even pugnaciously, non-doctrinal.³⁴ It is not unknown for Christians to claim new revelations of alleged truths which are not only quite unknown to Scripture, but are in opposition to it. It would therefore seem that from the side of both the Bible and the Spirit, Calvin's challenge to today's Church to hold Spirit and Word together is a pressing one.³⁵

III

Thirdly, Calvin held together the Word and the Church. On the one hand Calvin the preacher had a degree of confidence in the infallibility of his biblical interpretation that I do not think we should nowadays wish to claim. In connection with the doctrine of predestination, as John Leith reminds us,³⁶ he told the Genevan Council in 1659 that 'I am assured in my conscience that what I have taught and written did not arise out of my own head, but that I received it from God, and I must stand firmly by it, if I am not to be a traitor to the truth.'³⁷ In-

Ninth General Council, 77-84; Richard C. Gamble, 'Calvin as theologian and exegete,' *Calvin Theological Journal*, XXIII no. 2, November 1988, 178-194.

³³ He thought that Moses wrote the Pentateuch, but he denied the Pauline authorship of Hebrews.

³⁴ For further reflections on spirituality see Alan P. F. Sell, *Enlightenment, Ecumenism, Evangel*, ch. 8.

³⁵ In the heyday of theological liberalism P. T. Forsyth warned of a pitfall in another direction: 'Detached from the Word, the supernatural action of the Holy Spirit becomes gradually the natural evolution of the human spirit.' See his *Faith, Freedom, and the Future*, (1912), London: Independent Press, 1955, 95.

³⁶ J. Leith, 'Calvin's theological method,' in Franklin H. Littell, ed., *Reformation Studies. Sixteen Essays in Honor of Roland H. Bainton*, Richmond, VA: John Knox Press, 1962, 113.

The two following quotations are drawn from Leith.

³⁷ *Corpus Reformatorum*, XIV, 382.

deed, he thought that his possession of ‘infallible truth’ justified his punishment of heretics, whereas the Roman Church had no right to punish heretics because it did not have the truth and might therefore punish the innocent.³⁸ By the same token, Calvin did not expect adverse criticism of his sermons by members of his congregation, and he insisted that church members be obedient to their pastors. On the other hand, he wished to return to the people the Bible, that ‘greatest treasure’, of which he believed they had been robbed by the ‘great men’ who kept it in their own libraries.³⁹ Indeed, his primary objective in writing his *Institutes* was to encourage those who were competent ‘to help simple folk ... and as it were to lend them a hand, in order to guide them and help them to find the sum of what God meant to teach us in his Word.’⁴⁰ Nor are church members to be passive recipients of instruction only: ‘Every member of the church is charged with the responsibility of public edification according to the measure of his grace, provided he perform it decently and in order.’⁴¹ Furthermore, according to the Genevan Catechism, church members need to be able to distinguish between faithful pastors and ‘seductive and false prophets, who abandon the purity of the Gospel and deviate to their own inventions’; these, ‘like ravening wolves, ought to be hunted and ejected from the people of God.’⁴² Although it was by no means a complete description of Geneva in Calvin’s day (and some recipients of Calvin’s discipline would have demurred), John Knox was no entirely unjustified in claiming that ‘This place is the most perfect school of Christ that ever was in the earth since the days of the Apostles.’⁴³

In all of this there resides a challenge from Calvin to today’s Church. In many mainline Western churches the twentieth century saw a considerable decline in the edification of the saints. Bible study meetings became fewer in number, volumes of sermons by princes of the pulpit decreased in number as their authors vanished from the scene, and the weekly and monthly papers read by the generality of Christians in many cases carried reduced biblical and theological content. All of this, notwithstanding more than a century of required religious education in Britain’s state schools, has left us with a constituency which has imperfect grasp of the contents of the Bible, and which has received much less help than might have been expected as to the nature and composition of the Bible as such. We shall never know how many people have quietly drifted away from the churches because they received no help in moving from a pre-critical, even an infantile, understanding of certain Bible stories to a mature approach which did not jar against the knowledge they obtained in other fields of enquiry.⁴⁴ It even seems to have been the policy of

³⁸ *Ibid.*, XXVII, 253.

³⁹ *Ibid.*, IX, 831.

⁴⁰ *Idem*, *Institutes*, 6.

⁴¹ *Ibid.*, IV.i.12.

⁴² *The Geneva Confession* (1537), in *Theological Treatises of John Calvin*, 32.

⁴³ J. Knox, Letter to Anne Locke, 1556, in Susan M. Felch, ‘Deir Sister: The letters of John Knox to Anne Vaughan Lok,’ *Renaissance and Reformation*, XIX no. 4, 1995, 53.

⁴⁴ See further, Alan P. F. Sell, *Nonconformist Theology in the Twentieth Century*, Milton Keynes: Paternoster, 2006, 164-5. When in pastoral charge I found that what some might have thought of as the most unlikely people became enthused by the detective work involved in Pentateuchal criticism and the synoptic problem. It is never wise to patronize the

some ministers to have maintained silence on this matter for fear of disturbing the faithful. I am sure, however, that this, though well meant, is a counter-productive approach which raises the question of pastoral integrity.

It is my conviction that, insofar as we succeed, we discover the Word of God and discern the mind of Christ by the Spirit through the Word within the fellowship – understanding by ‘fellowship’ here not simply the Christians with whom we gather, or the wider family of the Church around us, but the witness of the saints through the ages.⁴⁵

IV

In the fourth place, Calvin held together the Word and the sacraments. Indeed, according to the *Geneva Confession*, Word and sacraments comprise the marks whereby we recognize the Church: ‘we believe that the proper mark by which properly to discern the Church of Jesus Christ is that his holy gospel be purely and faithfully preached, proclaimed, heard, and kept, that his sacraments be properly administered ...’⁴⁶ The reason is that ‘the sacraments have the same office as the Word of God: to offer and set forth Christ to us, and in him the treasures of heavenly grace.’⁴⁷ Furthermore, the sacraments require the accompaniment of ‘a full explanation of the ordinance and clear statement of the promises.’⁴⁸ Thus ‘the right administration of the Sacrament cannot stand apart from the Word. For whatever benefit may come to us from the Supper requires the Word: whether we are to be confirmed in faith, or exercised in confession, or aroused to duty, there is need of preaching.’⁴⁹ Three hundred years later the first President of Lancashire Independent College, Robert Vaughan, put it concisely: ‘Separate from preaching the meaning of external observances, even when of Divine origin, is soon obscured and lost.’⁵⁰ One of Calvin’s most stern charges against the Church of Rome was that the Lord’s Supper had been ‘turned into a silent action ... under the pope’s tyranny.’⁵¹

saints, and in terms of spiritual insight in relation to biblical texts, many a church member can leave the minister standing. The ideal of every local church as a nursery of theologians is one to be striven after. See further Alan P. F. Sell, *Testimony and Tradition*, 10-12; *Nonconformist Theology in the Twentieth Century*, 165, 189.

⁴⁵ See further, Alan P. F. Sell, ‘By the Spirit, through the Word, within the fellowship,’ *Touchstone*, VII no. 3, September 1989, 32-41; and R. Ward Holder’s study, ‘*Ecclesia, legenda atque intelligenda Scriptura*: the Church as a discerning community in Calvin’s hermeneutic,’ *Calvin Theological Journal*, XXXVI no. 2, November 2001, 270-289.

⁴⁶ *The Geneva Confession*, 1537, para. 18.

⁴⁷ *Institutes*, IV.xiv.17.

⁴⁸ *Short Treatise on the Holy Supper of Our Lord in which is shown its True Institution, Benefit, and Utility*, 1540, para. 48.

⁴⁹ *Institutes*, IV.xvii.39.

⁵⁰ R. Vaughan, in an address to the subscribers to the College delivered on 27 December 1843, during the first year of the College’s life. See Joseph Thompson, *Lancashire Independent College, 1843-1893. Jubilee Memorial Volume*, Manchester: J. E. Cornish, 1893, 78. With this note I gratefully salute my *alma mater*.

⁵¹ *Ibid.*

Calvin further thinks that the Lord's Supper is to be observed regularly.⁵² It is well-known that his preference that the Word and sacrament be present together in worship every Sunday was denied by the Genevan magistrates, and that he settled at first for observing the Supper monthly, and after 1541, for holding it at Christmas, Easter, Pentecost, and on the first Sunday of September.⁵³ To him the Supper was 'a spiritual banquet, wherein Christ attests himself to be the life-giving bread, upon which our souls feed unto true and blessed immortality.'⁵⁴ It 'consists in two things: physical signs, which ... represent to us ... things invisible; and spiritual truth, which is at the same time represented and displayed through the symbols themselves.'⁵⁵

As regards both baptism and the Lord's Supper, Calvin viewed them as sacraments of the Church and hence the former was for children of the covenant, the latter for professed believers. While Calvin could not readily understand a Christian who would avoid the sacraments, he nevertheless stopped short of affirming their necessity to an individual's salvation: 'the grace of God is not so bound to [the sacraments] but that we may obtain it by faith from the Word of the Lord.'⁵⁶ Again, 'by neglecting baptism, we are excluded from salvation; and in this sense I acknowledge that it is necessary; but it is absurd to speak of the hope of salvation as being confined to the sign.'⁵⁷

Baptism, Calvin contends, 'first points to the cleansing of our sins, which we obtain from Christ's blood; then to the mortification of our flesh, which rests upon participation in his death and through which believers are reborn into newness of life and into the fellowship of Christ. ... [B]aptism is also a symbol for bearing witness to our religion before men.'⁵⁸ He elsewhere expands upon this, remarking that baptism signifies our unmerited adoption by the Father into his Church; our restoration to the Father by Christ's blood; and our re-creation by the Spirit.⁵⁹ Or again, 'baptism ... is an entrance and a sort of initiation into the church, through which we are numbered among God's people: a sign of our spiritual regeneration ...'⁶⁰ Baptised infants receive 'some part of that grace which in a little while they shall enjoy to the full.'⁶¹ With this assertion Calvin seems to allow that the Spirit may bestow a blessing on an infant at baptism, whilst not wishing to assert that baptism is always and necessarily the occasion of regeneration. While believing that some infants 'are surely saved from that early age',⁶² more generally the *seed* of future repentance and faith 'lies hid-

⁵² See *Institutes*, IV.xvii.44.

⁵³ For a full account of the subject see Ronald S. Wallace, *Calvin's Doctrine of Word and Sacrament*, Edinburgh: Oliver and Boyd, 1953.

⁵⁴ *Institutes*, IV.xvii.1.

⁵⁵ *Ibid.*, IV.xvii.11.

⁵⁶ *Ibid.*, IV.xv.22.

⁵⁷ *Commentary on John*, 3: 5, trans. W. Pringle, 110; CNTC trans. T. H. L. Parker, 1961, 64, who gives, 'it is absurd to confine assurance of salvation to the sign.'

⁵⁸ *Institutes*, IV.vi.2.

⁵⁹ See *Commentary on I Cor.* 1: 13, trans. John Pringle, 1848, 69-70; CNTC trans. John W. Fraser, 1960, 29-30.

⁶⁰ *Institutes*, IV.xvi.30.

⁶¹ *Ibid.*, IV.xvi.19.

⁶² *Ibid.*, IV.xvi.17.

den within them by the secret working of the Spirit.⁶³ To those who argue that when Jesus called little children to him the context was not baptism, Calvin replies that those whom Christ receives are not to be shut out.⁶⁴ But the apparent openness of this statement is qualified by another: 'those infants who derive their origin from Christians, as they have been born directly into the inheritance of the covenant, and are expected by God, are thus to be received into baptism.'⁶⁵ Here is the covenant idea once more, and it is consistent with Calvin's view that the baptized, buried with Christ and dead to the world, live for God.⁶⁶ In other words, there is a separatist flavour both to Calvin's teaching on baptism and the Lord's Supper. In the latter case this flavour becomes especially discernible in relation to communion discipline. The sacrament is not to be violated, and soul-searching preparation is required on the part of those who approach the Lord's table.

Calvin's summary, in which he adverts to the eschatological note, is as follows:

[B]aptism should be ... an entry into the church, and an initiation into faith; but the Supper should be a sort of continual food on which Christ spiritually feeds the household of his believers. ... [S]acraments have been appointed by God to instruct us concerning some promise of his, and attest to us his good will toward us. ... It is for us to hunger for, seek, look to, learn, and study Christ alone, until that great day dawns when the Lord will fully manifest the glory of his Kingdom.⁶⁷

In all of this I find the following challenges to today's Church. First, we should do well to strive for a fresh grasp of the meaning of the Church as God's covenant people. The sacraments are sacraments of the Church; infant baptism is for children of the covenant, and if parents are not themselves members of the Church then the Church's evangelical and educative mission should be purposefully undertaken. Equally, the Lord's Supper requires a disciplined approach, for it is a covenant meal requiring preparation on the part of those who attend it. Calvin would welcome the emphasis on the liturgical movement of the past century on the desirability of keeping Word and sacrament in close relation in the Church's liturgy, since both proclaim the Gospel, the one audibly, the other visibly, though only when in connection to the Word. But those whose tradition it is to invite to the table all those confess Christ as Lord and Saviour and are in good standing with his Church, should remember that those who in the past, and still in some places today, regard the Lord's Supper as a 'second service' for members following the Service of the Word were endeavouring to uphold the truth that the sacrament is a sacrament of the Church, understanding by 'Church' the 'twice-born', visible saints. Some would say that the idea of the sacraments as sacraments of the Church is further eroded when the Lord's Supper is opened to catechumens – that is to say, to baptized persons (whether children or not) who have yet to make their

⁶³ *Ibid.*, IV.xvi.20.

⁶⁴ *Ibid.*, IV.xvi.7.

⁶⁵ *Ibid.*, IV.xvi.24.

⁶⁶ *Commentary on I Peter*, 3: 21, trans. John Owen, 1855, 117; CNTC trans. William B. Johnston, 1963, 295.

⁶⁷ *Institutes*, IV.xviii.19,20.

profession of faith. They are within the covenant family of the Church, but they do not have the full responsibility of church members; they are not yet enrolled saints. For his part, Calvin stoutly opposed the taking of communion by children. In all of this there is much to be pondered ecumenically.

Again, it may be argued that the widespread ecumenical conviction that baptism is the ground of the Church's unity is not only unrealistic in that so many Christian initiations are never completed; it can also marginalize the idea of God's gracious call in the Gospel as being that which constitutes the Church, and it can even appear to sanction the sacerdotal apparatus introduced in the middle ages which was designed to provide for the situation in which those baptized and thereby deemed regenerate, continued thereafter to sin. Among the underlying themes in all of this, and one which clamours for further attention, is that concerning the balance to be struck between the Church's being called out of the world (the separatist thrust) and its being sent into the world in mission and service. This is no new challenge, but it is a particularly clamant one in the Western world wherein the Church has in some places become so identified with the surrounding society's mores and aspirations as to be almost indistinguishable from it, and this to the detriment of the counter-cultural witness that we are on occasion called upon to make.

V

Fifthly, in his understanding of ministry Calvin held together preaching and pastoral care. In Calvin's view there was nothing more noble or more humbling than the call to the Church's ministry. He concurs with Paul in contending that 'this human ministry which God uses to govern the church is the chief sinew by which believers are held together in one body.'⁶⁸ Ministers must be holy, they must be steeped in the Scriptures, and, in succession to the apostles, their primary duty is the preaching of the Word. But this Word is the Word of God, from which they may not deviate; and they are guided by the Spirit of truth, which Spirit also conveys the truth preached to those who receive it.⁶⁹ He goes so far as to say that God wishes to be heard only through the voice of his ministers.⁷⁰ The preacher's authority is Christ himself, and it is his voice that must be heard.⁷¹

To Calvin there is no distinction between preaching and pastoral work. Preaching is pastoral work. It is designed to move, instruct, encourage, console, and rebuke those who hear it. The Gospel, he declares, is not simply something to be heard, it is a seed of eternal life designed to reform us and give us joy, peace, and the certainty of salvation.⁷² Calvin would have regarded his prolific writing no less than his sermons as all part of his pastoral work of building up the Church. The pastoral work extends to the cure of individual souls in contexts of private confes-

⁶⁸ *Ibid.*, IV.iii.2.

⁶⁹ *Ibid.*, IV.viii.9.

⁷⁰ See *Commentary on Isaiah*, 50:10, trans. W. Pringle, 1853, 61; cf. *Commentary on John*, 10: 4, trans. W. Pringle, 396-7; CNTC trans. T. H. L. Parker, I, 260.

⁷¹ *Institutes*, IV.viii.7.

⁷² See *Commentary on I Peter*, 1: 23, trans. John Owen, 1855, 56-7; CNTC trans. W. B. Johnston, 1963, 252-3; and *Commentary on John*, 15: 11, trans. W. Pringle, 1847, II, 114-115; CNTC trans. T. H. L. Parker, 1959, II, 98-9.

sion and discipline.⁷³ It is equally clear that for Calvin judgment, albeit by the Word not the pastor, no less than consolation were ingredients in genuine pastoral care. Thus he says that the minds of the weak must not be crushed by 'excessive severity'; that evil must not be encouraged by 'smooth language'; and that those who boldly and obstinately resist must be 'broken and crushed' by the Word.⁷⁴ Calvin's teaching on the 'third use' of the law is of relevance here. To the believer the law of God is not longer simply a schoolmaster to lead us to Christ, or a rule for political order, but a guide for the Christian life. Hence, as John Hesselink puts it,

To the seeking soul who cries in anguish: How can I know the will of God? How shall I respond to that God? Where can I find a true and certain guide in life? Calvin answers: in the law, because in it we have a direct, unmistakable revelation of God's character and will for us.⁷⁵

In a word, the law returns the regenerate to Christ, and by the Holy Spirit they are enabled to obey it.⁷⁶

Negligent pastors who shun pastoral work earn a stern rebuke from Calvin. The negligence of those is inexcusable 'who, having made one sermon, as if they had done their task, live for all the rest of their time idly, as if their voices were shut up within the church walls, seeing that so soon as they be departed thence, they be dumb.'⁷⁷ Such behaviour was not merely an abnegation of pastoral responsibility, it was an affront to the discipline of the Genevan Church, for prior to each of the four celebrations per annum of the Lord's Supper all church members were to be visited in their homes by elders and pastors, particular concern being expressed for the young.

How does all of this challenge today's Church? In the first place it reminds us that the call to ministry is a high and holy calling than which there is no higher. There is no adverse elitism in this; rather the call is to humility and submission to the Word, and to self-sacrificing service of those for whose souls one has a responsibility. This would seem to run counter to those managerial notions of ministry which prevail in some quarters today, and which facilitate the understanding of ministry as a job, as having a career pattern, as having specified terms of reference and hours of duty.

As to preaching: in Calvin's view, and in mine, there is no higher privilege than to proclaim the Gospel of Christ. I do not say that preaching can only be undertaken from a pulpit, though I think there is something to be said for having, in the full liturgy, a particular place from which it is done, because this indicates the fact that something special is going on: this is precisely not an individual offloading his or her latest thoughts on this and that. This is where one stands who has been

⁷³ See *Institutes*, III.iv.12.

⁷⁴ See *Commentary on Isaiah*, 42: 3, trans. W. Pringle, 1852, 289.

⁷⁵ I. John Hesselink, *Calvin's Concept of the Law*, 33.

⁷⁶ In addition to John Hesselink's ground-breaking study of the law in Calvin, see also Byung-Ho Moon, *Christ the Mediator of the Law. Calvin's Christological understanding of the Law as the Rule of Living and Life-giving*, Milton Keynes: Paternoster, 2006.

⁷⁷ *Commentary on Acts*, 20: 20.

much in prayer, who has studied the Scriptures, who knows the people, and who proclaims, however unworthily, God's Word to them. I think that those who vacate the pulpit because they do not wish to be 'six feet above criticism', or because they wish, in a feel-good, matey kind of way, to get close to the people, to whom they offer a casual word or two from the back of an envelope, may need to reflect further on what they are about. I much prefer the attitude of the Bible Christian [Methodist] preacher, F. W. Bourne:

My brethren, it is our business, not to conquer a world, not to amass a fortune, nor simply to become adepts in learning, but to save souls from death, to make not a few but many rich, to conquer and win a thousand hearts for Christ. ... [W]e do want to be able in the last great day to go boldly up to the eternal throne, and say to Him who sitteth thereon, who gave us our commission, and who has often cheered us by His presence, 'Here we are, and the children Thou hast given us.' May it be so.⁷⁸

From the outset the tradition to which Bourne belonged elevated preaching by both men and women, as this verse which appears in their *Minutes* of 1820 makes clear:

Ye heralds of truth, Sent forth by the Lord,
Both antient and youth, Who publish His Word;
Ye sons and ye Daughters, Selected by grace,
Be strong and courageous, And each fill his place.⁷⁹

As to pastoral care: I gain the distinct impression that in some quarters this has degenerated in quality in two ways. First, its more serious disciplinary and catechetical aspects suffer neglect; secondly, ministers claim that with changing social patterns – both husbands and wives out at work every day, for example – and because of the pressure on their own time, they simply cannot fit pastoral visitation into their schedule. Such visitation can even be at the mercy of ministerial specialisms in those churches large and rich enough to have a team of pastors. An advertisement for a 'Minister for preaching and administration' left me strangely disquieted, and conjured up a vision of a person tied to an office all the week who emerges on Sundays to preach to those he has never met, catechised, or visited. It is hard to believe that any minister today could be busier than Calvin, and the dedicated can find ways of surmounting changing social patterns – and even of turning off the television during a pastoral visit. At the very least they ought to have a concern for the household, the hospitalized and the dying. Listen to another Methodist, Gordon Rupp:

I have stuck my neck out as far as the next man's to get young men set aside for experimental and new ministries ... But I sometimes wonder whether some of them are not anxious to be involved in everything except chores, like learning N.T. Greek, or visiting the flock in hospital, or sweating away at sermons ... [T]here is in

⁷⁸ W. B. Luke, *Memorials of Frederick William Bourne*, London: W. H. Gregory, 1906, 82. Bourne (1830-1905) was a minister of the Bible Christian Church.

⁷⁹ Quoted by T. Shaw, *The Bible Christians 1815-1907*, London: Epworth Press, 1965, 32. See further Alan P. F. Sell, *Testimony and Tradition. Studies in Reformed and Dissenting Thought*, Aldershot: Ashgate, 2005, ch. 3.

the end no substitution for this one essential ministry of the Church, the shepherding of souls, in the time of their wealth and of their tribulation, at moments of birth and marriage and in the article of death.⁸⁰

VI

Finally, Calvin held doctrine and ethics, together. This is a very large subject, and it will suffice to illustrate the doctrine-ethics link in Calvin's mind if I refer only to altruism, the economic order and ecology.⁸¹ The Gospel, Calvin declares, 'is a doctrine not of the tongue but of life ... [I]t must enter our heart and pass into our daily living, and so transform us into itself that it may not be unfruitful for us.'⁸² This comes out clearly, for example, in his discussion of the Lord's Supper. Among other things, he says, the Supper was ordained in order that participants might 'nourish mutual love, and among themselves give witness to this love.' But lest this seem a love restricted to the household of faith he commends the early Church, in which the 'unvarying rule' was that 'no meeting of the church should take place without the Word, prayers, partaking of the Supper and almsgiving.'⁸³ Elsie McKee is thus justified in claiming that Calvinist Reformed Christians understood 'the parallel duties of worship (*pietas*) and love (*caritas*) as inseparable.'⁸⁴ Calvin desired the Church not only to proclaim the truth, but to practise holy living. Christ 'unites himself to us by the Spirit alone',⁸⁵ and apart from thus union Christian living and service would be impossible. The motivation of that life and service is gratitude to the Father for the salvation wrought by the Son, brought home to believers by the Spirit. Why, asks the *Heidelberg Catechism*, should we do good works? It answers,

Because since Christ has redeemed us by His blood, He renews us also by His Holy Spirit according to His own image, that with our whole life we may show ourselves thankful to God for His goodness, and that He may be glorified through us; and further, that we ourselves on our part may be assured of our faith by its fruits, and by our godly life may win our neighbours also to Christ.⁸⁶

⁸⁰ G. Rupp, *The Old Reformation and the New*, London: Epworth, 1967, 55. With this quotation I salute the late Professor Rupp, whose BD paper on the Continental Reformation (with texts in Latin, French and German) I managed to pass fifty years ago. (There are anniversaries other than Calvin's). For further reflections on pastoral care see Alan P. F. Sell, *Aspects of Christian Integrity*, (1990), Eugene, OR: Wipf & Stock, 1998, ch. 6.

⁸¹ I shall not, therefore, discuss culture in general or the political order.

⁸² *Institutes*, III.vi.4.

⁸³ *Institutes*, IV.xvii.44. See further J. Alton Templin, 'The individual and society in the thought of Calvin,' *Calvin Theological Journal*, XXIII no. 2, November 1988, 161-177.

⁸⁴ E. A. McKee, *Diakonia in the Classical Reformed Tradition and Today*, Grand Rapids: Eerdmans, 1989, 41.

⁸⁵ *Institutes*, III.i.3.

⁸⁶ *The Heidelberg Catechism*, Q. and A. 86. In T. F. Torrance, *The School of Faith*, 86.

Among other motivations to godly living cited by Calvin are the believer's obligation to follow the example of Christ, 'through whom we return to favor with God';⁸⁷ the desire on the believer's part to be 'consecrated and dedicated to God in order that we may thereafter think, speak, meditate, and do, nothing except to his glory';⁸⁸ and the fulfilment of the duty to distribute our God-given possessions 'for our neighbors' benefit.⁸⁹ There is, furthermore, the eschatological motivation: 'We are God's: let all the parts of our life accordingly strive toward him as our only lawful goal.'⁹⁰

On this basis Calvin reviews many socio-political issues. 'Where God then is known,' he declares, 'kindness to man also appears.'⁹¹ He rightly understands the parable of the Good Samaritan as teaching that 'we are not expected to limit the precept of love to those in close relationships'; indeed, 'we ought to embrace the whole human race without exception in a single feeling of love; here there is no distinction between barbarian and Greek, worthy and unworthy, friend and enemy. ...' Why? because 'all should be contemplated in God, not in themselves.'⁹² All of which is given added point when we recall that refugees were arriving in Geneva from many parts of Europe. He has a particular concern for the 'poor and despised': 'Let a Moor or a Barbarian come among us, and yet inasmuch as he is a man, he brings with him a looking glass wherein we may see that he is our brother and neighbour.'⁹³ Calvin does not deny that 'the great part of [humanity] are most unworthy if they be judged by their own merit.' But that is not the point: the Scripture exhorts us 'to look upon the image of God in all men, to whom we owe all honor and love.'⁹⁴ Moreover, to give to the poor is to give to the Lord; so 'if we believe heaven is our country, it is better to transmit our possessions thither than to keep them here where upon our sudden migration they would be lost to us.'⁹⁵ Here, however quaint the language, is the eschatological motive once more. Driving still more deeply, Calvin declares that if we if we injure divine-image-bearing others, God is violated in them and suffers with them.⁹⁶

Calvin had no objection to the private ownership of property.⁹⁷ He was by no means averse to the idea that we should enjoy this world's goods: 'Did [God] not endow gold and silver, ivory and marble, with a loveliness that renders them more precious than other metals or stones? Did he not ... render many things attractive to us, apart from their necessary use?'⁹⁸ Calvin answers his rhetorical question in the affirmative; but he immediately proceeds to distinguish this legitimate delight in

⁸⁷ *Institutes*, III.vi.3; cf. *Commentary on I Corinthians*, 9: 21, trans. J. Pringle, I, 305; CNTC trans. J. W. Fraser, 1956, 195-6.

⁸⁸ *Ibid.*, III.vii.1.

⁸⁹ *Ibid.*, III.vii.5.

⁹⁰ *Ibid.*, III.vii.1.

⁹¹ *Commentary on Jeremiah*, 22: 16, trans. J. Owen, 1852, 104.

⁹² *Institutes*, II.viii.55.

⁹³ *Sermon on Galatians* 6: 9-11.

⁹⁴ *Institutes*, III.vii.6.

⁹⁵ *Ibid.*, III.viii.6.

⁹⁶ *Commentary on Genesis*, 6: 5-6, trans. John King, 1847, 247-9.

⁹⁷ *Institutes*, III.xix.9.

⁹⁸ *Institutes*, III.x.2.

things God has made or given, from the lust of the flesh. God's good gifts are not to be abused. Elsewhere he strongly opposed the economic exploitation of the poor by the rich.⁹⁹ The argument is extended to creation as a whole. Human beings are to be good stewards of it and refrain from its wanton destruction.¹⁰⁰ If they are not, they forget the Maker and divert his good gifts towards unworthy ends.¹⁰¹

Enough has been said to show that and how Calvin holds together doctrine and ethics. In this connection I think that his challenge to today's Church is that we do likewise. Just as some of our Christian contemporaries lament the increasing specialization which has in some cases led to the divorce of biblical from systematic theology, so there are not wanting signs that some Christian social ethicists are so quick to plunge into pressing issues that they leave doctrinal considerations behind, and their findings can sound like those of any right-minded humanist. But to Calvin the motivating force of his socio-political ethics was intensely doctrinal, rooted in the Gospel. Nor was it simply an intellectual rooting in the sense of 'If this is what you believe then this is what you should do.' The doctrine was the articulation of lived experience, and thus it was a motivating force. Union with Christ by the Spirit on the ground of Christ's saving work prompted gratitude of a kind which led to seeing one's salvation, one's life, and all of one's possessions as gifts from God to be used for his glory, and in the service of others. To plunder Calvin's writings for ethical principles of use today without reference to their doctrinal-*cum*-experimental basis would be to miss Calvin's main point.

[W]e are God's: let us therefore live for him and die for him. We are God's: let his wisdom and will therefore rule all our actions. We are God's: let all the parts of our life accordingly strive toward him as our only lawful goal.¹⁰²

VII

As I said at the outset, Calvin cannot do all our work for us, and at particular points we may well disagree with him. We are not tied to his exegesis of Scripture, or to his view of the dating and authorship of the biblical books. We should do well to query the way in which he left his church polity hanging with the elders and

⁹⁹ *Commentary on Amos*, 8: 6, trans. John Owen, 1846, 367.

¹⁰⁰ *Commentary on Genesis*, 2: 15, 125.

¹⁰¹ *Commentary on the Psalms*, 104: 35, trans. James Anderson, 1847, 171. This is not the place to address the familiar charge, flowing down from Max Weber, that Calvin or Calvinism instigated capitalism. My summary response to the charge is: 1. Capitalism was alive and well in fifteenth-century Roman Catholic business centres, sometimes in close relation to the Church. 2. It is true that Calvin sanctioned usury for the purposes of credit, but not as a means of avoiding work by living on interest. 3. He urged altruism to an unusual degree, and would not have countenanced antisocial economic individualism. 4. Critics of Calvin are inclined anachronistically to attribute to him a post-Enlightenment view of capitalism. His view that all of God's bounty, including wealth, is held in trust by us, and that we are accountable for the way we use, or abuse, it is at a far remove from modern notions of free enterprise. 5. The range of economic activity in Calvin's Geneva was circumscribed relative to our own - he knew the businessmen around him. He would have boggled at giant international business conglomerates, and still more at hedge funds.

¹⁰² *Institutes*, III.vii.1.

did not give due place to the priesthood of all the believers together – gathered under the sole Lordship of Christ in that credal assembly, the Church Meeting, where they seek his will for their witness and service, and to find unanimity in him (this is no democracy).¹⁰³ Again, while in principle Calvin sought to preserve the distinction between Church and state, in practice the lines became blurred in Geneva, where the officers of the state, having, according to the theory, been accorded their positions by God, were involved in the enforcement of doctrine deemed pure, the election of ministers and elders, and in the maintenance of good order.¹⁰⁴ It was left to such as the English and Welsh Puritan Separatists, who would not opt into the Church of England ‘by law established’ to insist upon honouring the sole rights of the Redeemer in his Church – even at the cost of their lives.¹⁰⁵ While Calvin welcomed refugees and visitors from many lands, some of whom, like Knox, returned home revitalized,¹⁰⁶ and while he conducted a comprehensive mission to the immediate world around him, he was long dead before the Evangelical Revival laid the whole world upon the consciences of Christians in a clamant way;¹⁰⁷ and the not uncommon twenty-first century experience of societies which are religiously plural was beyond the purview of one who could still make the assumption of Christendom. Calvin was sharp enough in deploying a battery of inner-churchly arguments against Roman Catholics and others, but he did not have to face the apologetic challenges to the Christian faith flowing down from the Enlightenment that confront us (though I suspect that were he here he would tackle them head-on in a way that some of his quite well-known theological heirs have, on dogmatic grounds, dogmatically declined to do).

But for all that, I hope to have shown that in holding together the Gospel and the Church, the Spirit and the Word, the Word and the Church, the Word and the sacraments, preaching and pastoral care, and doctrine and ethics, Calvin not only bequeathed us models for theological reflection and churchly life, but also set us a series of challenges which the one Church to which he devoted himself is far from fully meeting even after the passage of nearly five hundred years.

¹⁰³ In recent decades, and not least in the World Council of Churches convergence document, *Baptism, Eucharist and Ministry*, Geneva: WCC, 1982, the ‘ministry of the people of God’ is extolled. But in large tracts of the Church there is no provision for this in polity. Of course, for it to be practicable it is necessary to know who the enrolled saints are.

¹⁰⁴ See *Institutes*, IV.xi.3; IV.20.2.

¹⁰⁵ When Henry VIII was given ‘supreme power in all things’ by ‘inconsiderate men’, Calvin was grievously vexed: ‘they were guilty of blasphemy when they called him the chief Head of the Church under Christ.’ See *Commentary on Amos*, 7: 10-13, trans. J. Owen, 338-352.

¹⁰⁶ See J. Vanden Berg, ‘Calvin and missions’, in Jacob T. Hoogstra, ed., *John Calvin Contemporary Prophet*, Grand Rapids: Baker Book House, 1959, ch. 10; Philip E. Hughes, ‘John Calvin: director of missions,’ in John H. Bratt, *The Heritage of John Calvin*, Grand Rapids: Eerdmans, 1973, ch. 3; W. S. Reid, ‘Calvin’s Geneva: a missionary centre,’ *The Reformed Theological Review*, XLII no. 3, September-December 1983, 65-74.

¹⁰⁷ Though see R. Pierce Beaver, ‘The Genevan mission to Brazil,’ in John H. Bratt, op.cit., ch. 4.

HOGYAN TOVÁBB? A LELKÉSZTOVÁBBKÉPZÉS ELVI SZEMPONTJAI ÉS GYAKORLATI TAPASZTALATAI¹

Kedves Szolgatársak! A mai tanulmányi nap címe: Hogyan tovább? Én így fogalmazom meg a magam számára a kérdést: Vajon milyen irányba kell tovább képezni ma Magyarországon a református lelkipásztorokat?

1982-ben *Martin Josuttis* német gyakorlati teológus nagyírű könyvének előszavában a következőt fogalmazza meg: „A protestáns lelkész különös alkat, képzettsége és hivatali öltözete alapján olyan, mint a *tudós*; szolgálata illetve szolgáltatásának jellege alapján a *papok* sorába tartozik; teológiai önértelmezése alapján legszívesebben *prófétaként* lépne fel; legtöbb időt valószínűleg az egyházi *hivatalnok* szerepében tölt, vagy gyülekezeti szabadidős programok szervezésével van elfoglalva”². De nemcsak az 1980-as években Németországban, hanem nálunk és napjainkban is tapasztaljuk, hogy az utóbbi húsz évben a lelkipásztori szerepvállalás és a lelkészi szerepek egyre inkább differenciálódnak.

Nos, milyen irányba képezzük tovább a lelkészeinket? Mert ha azt mondjuk, hogy a lelkész elsősorban akadémiai képzettséggel rendelkező *tudós alkat* – és valljuk be őszintén, hogy lelkészképzésünk, teológiai akadémiaink, fakultásaink ebbe az irányba képeznek lelkészeket, és a tananyag is nagymértékben ilyen jellegű –, akkor a teológiai tudományban kell tovább képezni a lelkészeket, megengedve a következő kérdést, hogy egy ilyen tudományos igényű képzésnek milyen a gyakorlati hasznosítása a gyülekezetekben? Ha a *pap szerepét* veszem figyelembe – és ezt sem szabad eljelteleníteni, hiszen változó társadalmunkban a vallás-szociológiai megfigyelések azt bizonyítják, hogy egyre inkább a lelkésznek vallást közvetítő szerepe kap hangsúlyt, vallásos szolgáltatásoknak a teljesítését várják tőle, legfőképpen szekuláris közegben –, akkor talán a spiritualitás tekintetében lenne szükség további kompetenciákra? Ha a lelkipásztor *prófétai tisztét* akarja komolyan venni – és a mai változó, átideologizált, ill. a globális gazdasági érdek által meghatározott világunkban

¹ Előadás. Egyházkerületi tanulmányi nap, Sárospatak, 2009. december 14.

² M. JOSUTTIS: *Der Pfarrer ist anders*. Aspekte einer zeitgenössischen Pastoraltheologie, München, Chr. Kaiser, 1982, 9.

erre is nagyon nagy szükség van, amint egyházunk állásfoglalásaiból ez is kiderül –, akkor talán a társadalomtudományi ismeretek lennének bővíthetők a továbbképzés során. És ha arra gondolok, hogy a lelkipásztor milyen sok időt tölt a *hivatalban az adminisztrációval*, a gyakorlatról konzultációkra visszatérő hatodéveseink sóhajtása jut eszembe: szinte sokkhatásként éri őket az a sok negatív élmény, ami a gyülekezeti adminisztrációval adott (ha ránézek itt az esperesi urakra, fokozódik ez az érzés, hiszen akik esperesi hivatalban töltenek hatodéves szolgálatot, azok sokkal inkább, mint a többiek). Ha pedig közösségi alkalmakra, programszervezésre van igény, talán *programszervezővé* képezzük tovább lelkészeinket?

Nos, milyen irányba képezzük tovább a lelkészeinket? Amikor azon a kérdésen töprengünk, hogy melyik az a terület, amelyiken leginkább szükség van a továbbképzésre, segítségnyújtásra, nem árt egy kicsit visszatekinteni a magyar református lelkésztovábbképzés *múltjára és jelenére*.

1. Történeti áttekintés:³

Már az *Erdődi Zsinat* 1555-ben foglalkozott a lelkész továbbtanulásának a szükségességével, amikor megállapította, hogy „a lelkipásztorok legyenek a tanulásban szorgalmasak”. *Méliusz Juhász Péter* egyértelműen előírja, hogy rendelkezzen minden lelkipásztor Szent Bibliával – ez ugyanis nem volt annyira magától értetődő abban az időben –, és a Biblia mellett tekintélyes egyházi tanítók kommentárjával. Napnál világosabb, hogy az említett példákban a továbbképzés igénye és sürgetése elsősorban az igehirdetésre tekint.

Majd 1567-ben a *Debreceni Zsinat* kimondja, hogy „azokat a lelkipásztorokat pedig, akik nem tanulnak, és nem tanítanak, a szolgálattól eltávolítandónak ítéljük”. A XVII. században a továbbképzés ellenőrzése az esperesi és a püspöki vizitációk hatáskörébe tartozott. Majd *Geleji Katona István* megköveteli, hogy a lelkipásztor naponként haladjon előre a tudományban, ugyanakkor ő már valamilyen típusú szankcióban gondolkozik a továbbképzés elhanyagolása esetén, pl. ideiglenesen tiltassék el a hivataltól az a lelkipásztor, aki bizonyíthatóan nem képezi magát tovább a tudományban.

A történelmi előzmények tehát azt mutatják, hogy a képzés tartalmi ismérvei is állandóan alakultak. Ahogyan az egyház társadalomban elfoglalt helye, szerepe változott, annak függvényében fogalmazódott meg az igény a továbbképzés jellegére nézve. Elsősorban az igehirdetésre és a tanításra tekintett ez a továbbképzés. Nem csoda, hiszen a lelkipásztori tiszt a prédikációval egyfajta *kérügmaticus tiszt* volt (reformátori hitvallásaink tisztségértelmezésének megfelelően), a teológiai összefüggések feltárása, megtalálása volt az elsődleges követelmény. A protestáns lelkész ugyanis éppen abban különbözött a reformátori kort megelőző szerepaktól, hogy a reformáció kiemelte személyét a szerzetesi ill. papi rendből, behelyezte a polgári életvitelbe (ugyanolyan polgári életet élt családjával, mint a gyülekezet tagjai: házasodott, gyermekeket nevelt stb.), ugyanakkor nem volt már elégséges számára egyfajta minimum ismeret a liturgia vezetéséhez, a szertartás végzéséhez, hanem intellektuális tevékenységet várt tőle a közegyház, ami nem volt más, mint

³ A történeti áttekintéshez lásd Kiss Endre József összefoglaló tanulmányát: KISS E. J.: *A lelkésztovábbképzés múltjáról és jelenéről*, In: Theológiai Szemle 3/1998, 138-143.

az írás értelmezése és az Evangélium hirdetése. Aztán a későbbiekben – és ezt mutatják teológiai akadémiaink, református kollégiumaink is – egyre inkább növekedett az igény, hogy valamilyen szellemtudományban is képezze magát tovább a lelkipásztor, pl. a természettudományokban is mélyedjen el. Ha megnézzük református kollégiumaink korábbi tanrendjét, akkor látjuk, hogy a teológiai jellegű képzés mellett nagyon nagy hangsúlyt kapott a múltban a filozófiai, majd természettudományi és jogi képzés is. Az iskolai kézikönyvek, a református iskolarendszer felépítése is szintén ezt bizonyítják. S a harmadik tényezőt éppen Sárospatakon nem kell magyarázni, tudniillik, hogy mit jelentett a népművelésre való igény és a továbbképzés összekapcsolása, a faluszemináriumok tartása, egyfajta kultúrmisszió munkálása a vidéki Magyarországon. Tehát a továbbképzés igénye és tartalmi követelménye így fogalmazódott meg: bibliatanulmányok készítése, hazai és külföldi szaksajtó olvasása, könyvismertetések, csoportmunka. A számonkérés viszont az egyházkerületek elnökségének hatáskörébe tartozott.

Majd beköszöntött a XX. század. 1931-ben a teológiai tanárok javaslatot tesznek az egyházkerületek számára, hogy próbálják egységesíteni a lelkésztovábbképzést... (Megjegyzem, eléggé el vagyunk maradva, ha a zsinaton még most is azzal kell foglalkoznunk, hogy legyen egységes szempontú a lelkésztovábbképzés a Magyarországi Református Egyházban, de most már nemcsak a magyarországi, hanem a Magyar Református Egyházban is). Tehát 1931-ben így hangzott az igény: legyen a továbbképzésnek kidolgozott koncepciója és rendszere, és az Országos Református Lelkészegyesület pedig kapjon nagyobb hangsúlyt és szerepet a továbbképzés területén.

De változtak az idők, felgyorsultak az események. 1940-ben, a viláégés kezdetén a figyelem világpolitikai kérdések tisztázása felé fordul, e téren a tisztánlátás nagyon fontosnak tűnik. Az egyház-állam kapcsolatrendszerének tisztázása szintén vissza-visszatérő tematikája a továbbképzéseknek, majd a szociális kérdés rendezése is újabb témaként jelenik meg. A lelkésztovábbképzés „eszközeiként” az országos programok, a konferenciák, és az olyan sajtóorgánumok, mint pl. a Sárospataki Füzetek vagy a Debreceni Protestáns Lap jelentős szerephez jutnak.

1949-től kezdődően viszont rossz emléke van a lelkésztovábbképzéseknek. A kötelező jellegű „szociális szemináriumok” célja nem volt más, mint a „közélet legidőszerűbb kérdéseinek megismerése” és az „engedelmes szolgálatra való nevelés”, különösképpen 1956 után, hiszen az 1956-os egyházi szerepvállalást az ige iránti engedetlenségnek minősítették akkor az egyház és állam fő ideológusai. Az idősebb nemzedék talán emlékszik még ezekre az időkre.

Így érkezünk el 1990-hez, illetve a fordulathoz. Ekkor még érződik a központi szervezésnek a rossz szájíze, szét is esik ez a központi szervezés, vagy erőtlennek bizonyul, egyfajta tehetetlenség érzése lesz úrrá a lelkésztovábbképzésen. Valljuk meg őszintén, hozzájárult mindehhez az is, hogy a teológiai tudományosság leértékelődött, méghozzá két vonatkozásban: egyrészt 1990 előtt a hivatalos teológiai tudományoskodás azon keveseknek adatott meg, akik publikálhattak is, és ez a fajta hivatalos teologizálás nem egyszer a rendszerkonform teologizálást jelentette. Ezért volt rossz emléke a kötelező és nyilvános teológiai képzéseknek. Másrészt 1990 után annyira felgyorsultak az események, olyan sok feladat hárult a lelkipásztorokra, illetve az egyházak társadalmi szerepvállalása is annyira kiszélesedett, hogy minden

tekintetben alkalmazható, gyorsan elsajátítható szakmai ismeretekben lettek érdekeltek a lelkipásztorok, és nem annyira az elmélyült teológiai reflexiókban vagy korábbi továbbképzési formákban.

2. *Jogi háttér*

A jelenleg érvényes szabályozás értelmében (1994. II. tv. 38. §) a lelkész kötelessége a továbbképzésben való részvétel, tehát magát a teológiai tudományokban állandóan képezze tovább a lelkipásztor. Viszont azt nem hallgathatjuk el, hogy pl. a választójogi törvényben (1996. I. tv. 19. §.) szó nincs arról, hogy a továbbképzésben való részvétel plusz pontot jelentene a megválasztásra váró vagy a tisztségre jelölt egyén számára.

Viszont a most alakuló, illetve előkészítés alatt álló „A lelkészek jogállásáról szóló törvény” tervezetének hetedik fejezetében azt találjuk, hogy egyes kötelezettségek teljesítésének rendjéről és módjáról az egyház belső jogszabályokat alkothat, így meghatározhatja a lelkészek szakmai továbbképzésének lehetőségeit és kötelezettségét, a szolgálat megfelelő ellátásához szükséges időszakos alkalmassági vizsgákon való részvétel kötelezettségét, illetve a szolgálatok ellátását gátló pszichés alkalmatlanság esetén a kötelező tanácsadói szolgálat igénybevételét. Hogy mind ebből mi lesz konkrétum, ez még a jövő kérdése, viszont még egy gondolat erejéig vissza fogok térni a jelenlegi zsinati szabályozásra a továbbképzés tárgyában.

3. *Továbbképzés a Tiszántúlon*

A Tiszántúli Egyházkerületben 2001-ben kezdődött el a szervezett továbbképzés rendjének kialakítása az egyházkerület vonatkozó határozata alapján (EK 15/2001.XII.07). Ennek értelmében tematikus szemináriumokat hirdettünk, évenként nyolc-tíz-tizenkét kurzust, két-három napos szeminárium formájában. A kerületi közgyűlés előírta, hogy a lelkészi szolgálat első öt évében kötelező a lelkészeknek minimum egy szemináriumon részt venni, de ugyanakkor törekedtünk más továbbképzési formáknak beszámítására és elismerésére is, pl. az egyetemünk által meghirdetett posztgraduális továbbképzésekben való részvétel, vagy további diploma, ill. szakképesítés megszerzése esetén. A költségeket teljes egészében – a minimális önrész befizetésén túl – az egyházkerület vállalta, és preferáltuk azt, hogy ne csak az egyetemen, hanem főleg az egyetemtől távolabb, Berekfürdőn, Beregdarócon, tehát egyházi konferenciaközpontokban tartsuk az intenzív, két-három napos kurzusokat. A részvétel elismerésével és annak számonkérésével – ezt őszintén meg kell vallanunk – mind a mai napig adós a közegyház, hiszen a pályán való továbblépésben, a lelkészválasztásban, az álláspályázatokban minimális vagy semmilyen szerepe nincs a továbbképzésben való részvétel elismerésének, értékelésének. A résztvevők részéről pedig mindig visszatérő kérdésre, hogy ti. hol és hogyan számít (be) a továbbképzés, nem tudtunk mit mondani. Ennek ellenére megmutatkozik az igény a lelkésztoábbképzés iránt, különösen a fiatal lelkészek mégis motiváltak jöttek – idősebbek is, de kevesebben –, és főleg olyan témahirdetésekre jelentkeztek, ahol érzik, hogy tényleg szakmai segítségre van szükségük.

2002-ben sor került a Továbbképző Intézet megalakítására (ET 14/2002.02.07) a képzések szervezése és koordinálása érdekében. Majd kérdőíves felméréseket készítettünk annak feltárására, hogy milyen ismeretekre van szüksége a gyakorló lelké-

szeknek, és milyen téren igénylik leginkább a segítségnyújtást. 2007-től beindítottuk a honlapot és - szintén a továbbképzésben való résztvevők kérésére és igényére – az „*Igazság és Élet*” című szakmai folyóiratunkat, amely a korábbi (1935-ben Vasady Béla és Révész Imre által alapított), azonos címen kiadott folyóirat örökségének és célkitűzésének a felelevenítése. A mellékelt prezentációban szemléltetésre kerül a ti-szántúli továbbképző honlapja (<http://www.lelkesztovabbkepzo.hu>), ahol lehet regisztrálni, és meg lehet tekinteni a szemináriumokat, meghirdetett kurzusokat, és elektronikusan is lehet jelentkezni. Ugyanezen honlap alatt fut az „*Igazság és Élet*” című folyóirat, amelynek már a negyedik évfolyama indul 2010-től. Látni lehet az eddig megjelent számok tartalmát, az előfizetők online hozzáférést is kaphatnak, ahonnan a lelkészek, vagyis az előfizetők word és pdf. formátumban is letölthetik az igetanulmányokat. A pataki teológia tanárai is aktív munkatársaink a lapban. Ezek az igetanulmányok nemcsak prédikáció vázlatok, a fő hangsúly az exegetikai és kortörténeti előkészítésen van, és a visszajelzések alapján a lelkipásztorok leginkább ezt értékelik, hiszen a prédikáció vázlatok értelemszerűen mindig alakulnak a gyülekezeti szituáció függvényében. Minden igetanulmány és minden megjelent cikk mögött komoly szakmai stáb munkája található, az illetékes professzorral nyelvi, rendszeres teológiai, homiletikai szempontból minden egyes igetanulmányt még egyszer átvizsgálunk. Itt van néhány példány a kiadványból, amelyet meg lehet tekinteni vagy vásárolni, az impresszumban pedig a megrendelés feltételeiről is lehet olvasni.

4. Tapasztalatok a továbbképzés terén

Milyen tapasztalatokra tettünk szert? Íme néhány példa a meghirdetett témakörökből! A leglátogatottabb kurzusok a következő területeket érintették: gyülekezet-építés, lelkigondozás, katechézis, szociáletika, bibliai tudományok, európai uniós pályázatírás egyházi intézmények számára, egyháztörténet, missziológia, egyházvezetés, informatika. Német-magyar továbbképző tanfolyamra is sor került. Viszont meghirdettük, de érdeklődés híján elmaradt az egyházzene, a csapatmunka, az imádság és a spiritualitás terén kínált foglalkozás. Ez is mutatja azt, hogy tulajdonképpen ott jelentkezik a nagyobb érdeklődés az egyes kurzusok iránt, ahol konkrétan használható segítséget várnak a lelkipásztorok a továbbképzéstől.

Minden kurzust kiértékeléssel zárunk, egyrészt a résztvevők jelzései, másrészt a kurzust vezető előadók értékelése alapján. Íme a résztvevők összegzése:

Pozitívumok:

- az előadások sokszínűsége
- jól felkészültek voltak az előadók
- gyülekezeti munkában használható információkkal gazdagodtak a hallgatók
- csoportos beszélgetés, műhelymunka aktivizálta a résztvevőket
- közvetlen hangulat előadókkal és kollégákkal
- tanulás-kikapcsolódás lehetősége jó időbeosztással történt
- valóban segítség a szolgálathoz

Negatívumok:

- kevés az idő a téma alapos kibontására (ez minden kurzusnál megjegyzés volt!)
- Vizuális illusztrációk hiánya
- Inkább kisebb anyag alaposabb körbejárása

Általában elmondható, hogy sokszínűek voltak az előadások, az előadók felkészültségére nem volt panasz, a gyülekezeti munkában használható információkkal gazdagodtak a hallgatók, és külön értékeli azt, hogy végre van egy olyan műhely, ahol a hasonló tapasztalatokat egymással, a szolgatársakkal meg lehet beszélni, ki lehet cserélni. Viszont az a tapasztalat, hogy kevésnek tartják a résztvevők a másfél-két-három napos szemináriumokat egy-egy témában, bár nekünk szervezőknek az a tapasztalatunk, hogy hosszabb kurzust meghirdetni nem nagyon érdemes, mert a lelkészek „hazaszaladnak” temetni... Igaz, az utóbbi években a részvételnek a kultúrája e tekintetben is lényegesen, pozitív irányba változott. Amikor 2000 elején elkezdtük ezt a típusú továbbképző rendszert, akkor gyakran megtörtént, hogy félnapos késéssel érkezett a lelképásztor, mert nem tudott elszakadni a gyülekezettől, vagy pedig egy nappal hamarabb elment. Az előadókat, joggal, ez nagyon zavarta.

A résztvevők elvárásai közül még ki kell emelni kettőt: (1) legyen folytatása egy-egy kurzusnak, ne csak egy harmincórás keretben vagy tizenötórás keretben kerüljön sor egy-egy téma feldolgozására, mint pl. válás vagy öngyilkosság esetén; (2) óriási elvárás a résztvevők részéről a továbbképzésben való részvétel ellenőrzése és beszámítása, az, hogy vegye észre az egyházvezetés, hogy „ebben mi részt vetünk...” A részvétel hiánya legyen szankcionálva!

Elvárás továbbá, hogy a műhelymunka anyaga kerüljön közzétételre, vagyis az elhangzott előadások akár elektronikus formában legyenek a későbbiekben hozzáférhetőek, olvashatóak. De itt fogalmazódott meg szakfolyóirat indításának igénye is – így született meg az „*Igazság és Élet*” kiadvány, de erről már szóltunk!

A soron következő év tervezésénél mindig figyelembe vesszük a résztvevők kéréseit, témajavaslatait. Íme egy kis ízelítő az elvárásokból:

- Generációs problémák a gyülekezeten belül
- Megkeresztelt, de az egyháztól távol élők megkeresése
- Konfirmáció/felnőttkonfirmáció
- Gyakorlati segítség a hitoktatásban és ifjúsági munkában
- „Nehéz” vagy „elcsépett” perikópák magyarázata
- Közvéleménykutatási módszerek a gyülekezetben
- Hogyan ünnepeljen a lelkész?
- Szervátültetés, génebesztet – információs felzárkóztatást kérünk
- Halálbüntetés, abortusz, az élet kezdete és vége
- Cigánymisszió
- Egyházkerület - egyházmegye - gyülekezet és teológia viszonya
- Lelkészek lelkipozíciója, házasságterápia, válás
- Misszió és evangélizáció mai formái;
- Okkult tudományokhoz való teológiai hozzáállás stb.

Érdemes egy pillantást vetni az előadók véleményére és értékelésére. Az előadók nagyobb feyzelmet várnak a bejelentkezők részéről a megjelenést illetően, ők is úgy látják, hogy intenzív munkára két nap néha kevés. Nagyon sürgetik azt, hogy legyen zsinati határozat a továbbképzéssel kapcsolatban, tehát törvényt kell hozni és azt betartatni, illetve a lelkészek csapatmunkára való felkészültségére, a tehermentesítésre – az előadók szerint – már a teológián hangsúlyt kellene fektetni.

Ugyanakkor látják, hogy meglepően aktív és intenzív a résztvevők munkája a kurzusokon, ez is bizonyítja, hogy erre a továbbképzés-formára van igény. De van egy sajátos tapasztalat is: próbálkoztunk azzal, hogy egy témára lelkész és nem-lelkész is jöhetett pl. kórházi lelkigondozás témában. Az előadónak meglátása és kérése szerint: a lelkésztoábbképzést külön kell tartani a munkatársak képzésétől. A továbbképzés helyszínével, a feltételekkel és az infrastruktúrával természetesen meg voltak elégedve az előadók is.

Íme egy metszet abból a felmérésből⁴, amelyet néhány évvel ezelőtt készítettünk arról, hogy milyen téren várják leginkább a segítséget a továbbképzéstől a lelképásztorok: a lelkigondozás terén, a gyülekezet vezetése terén érzik leginkább deficiteseznek az addigi képzettségüket, és a társadalom aktuális kérdéseiben való tisztánlátás kérdésében várnak újból segítséget.

ÉRTÉKELÉSI SZEMPONTOK	Fontosság	Elégedettség	Igény segítségre
A lelkési hivatás fontos feladata			
tisztán látás támogatása a társadalom aktuális kérdéseiben	4,7	3	46
gyülekezet vezetése	5,4	3	50
példaadás	5,6	3,4	11
temetés, esketés, keresztelés	5,3	3,7	17
lelkigondozás	5,5	3,6	57
etikai útmutatás	5,2	4,8	22
gyülekezet tanítása	5,3	3,7	25
igehirdetés	5,7	4,3	14
katekézis	5,3	3,6	36

Ízelítő gyanánt még két jellegzetességet szeretnék bemutatni. Végeztünk egy felmérést⁵ a Tiszántúlon a teológusok segítségével az egyház-szociológia tantárgy keretében, ahol arra kérdeztünk rá, hogy milyen téren várják a megkérdezettek az egyház aktivitását a társadalomban. Egytől ötig lehetett pontozni fontossági sorrendben. A legmagasabb pontozási arány, a négyes-ötös osztályzat a következő területeket jelöli: erkölcs, erkölcsi példaadás, szociális tevékenység, belső lelki épülés, oktatás, viszont a politikai kérdésekben való véleményformálás tekintetében elvitatják a megkérdezettek az egyház kompetenciáját.

⁴ *Lelkészképzésünk – lelképásztori tisztség- és hivatásértelmezés.* A Tiszántúli Református Egyházkerület Teológiai Bizottságának felmérése (vez. Fazakas Sándor), 2003-2005. Megjelenés alatt.

⁵ Fazakas Sándor/Kocsis Áron: *Reformátusok vallásossága a Tiszántúlon.* Vallásszociológiai felmérés, 2007. – Lásd ehhez: KOC SIS ÁRON: „*Vegyétek számba őket...*”. *Vallásszociológiai felmérés a Tiszántúli Református Egyházkerületben,* In: Orando et laborando. A Debreceni Református Hittudományi Egyetem 2006/2007. évi értesítője. Szerk. dr. Kustár Zoltán, Debrecen 2007, 187-205.

	Erkölcs	Szociális tevékenység	Kultúra	Politika	Oktatás	Belső lelki épülés	Kisebbségek integrációja	Határontúli magyarság
1	1,20%	4,20%	2,00%	28,40%	9,20%	6,30%	11,00%	3,20%
2	1,70%	5,80%	7,80%	22,00%	3,00%	2,80%	11,00%	5,70%
3	11,50%	24,90%	24,70%	22,00%	12,70%	7,30%	29,20%	18,50%
4	27,50%	32,40%	30,70%	13,50%	21,40%	25,00%	22,00%	26,50%
5	58,40%	32,50%	34,70%	14,00%	46,00%	57,80%	25,50%	45,80%
0	0,00%	0,00%	0,00%	0,00%	7,80%	0,80%	1,00%	0,30%

És a következő eredmény számomra nagyon megdöbbentő tanulság. Amit ez a táblázat ábrázol, az arra a kérdésre irányult, hogy milyen gyülekezeti alkalmakon vesznek leginkább részt a megkérdezettek (gyülekezeti tagok, nem egyháztagok).

Vasárnap délelőtti istentisztelet	442 fő	73,80%
Vasárnap délutáni istentisztelet	160 fő	26,70%
Hétközi imaóra	101 fő	16,80%
Hétközi bibliaóra	177 fő	29,50%
Házi bibliaóra	69 fő	11,50%
Rétegalkalom (idősek köre, kismamák, stb.)	96 fő	16%
Hétközi reggeli/délelőtti/esti áhítat	50 fő	8,30%
Evangelizációs alkalom	192 fő	32%
Gyülekezeti kirándulás	267 fő	44,60%
Szeretetvendégség	271 fő	45,20%
Gyülekezeti kulturális esemény (koncert, előadás, stb.)	255 fő	42,50%
Biblia Szövetség	142 fő	23,70%
C.E. Bethánia Szövetség	143 fő	23,80%

Az eredmény azt mondja számunkra, hogy a vasárnap délelőtti istentisztelet a leglátogatottabb gyülekezeteinkben, viszont valahol a múlté már az a fajta vallásosság és kereszténység, amely a vasárnap délutáni vagy hétközi alkalmakra támaszkodik, mert az embereknek másfajta közösségformák iránt van igénye. Lehet, hogy bosszankodik a lekipásztor, és azt mondja: nem programszervezőnek tanultam, nem az én feladatom a szervezés, ezt gyülekezeti munkatárs is el tudja végezni... Ez igaz, de jelenleg a magyar társadalomban és a reformátusság körében olyan közösségi fórumok iránt van igény, amelyet máshol nem találnak meg. Hogy ez milyen módon kapcsolható be a gyülekezetépítésbe és a misszióba, egy következő előadás témája lenne. Ez csak ízelítő volt arra nézve, hogy az utóbbi 15-20 évben megváltozott a lekipásztorral és az egyházzal szembeni gyülekezeti és társadalmi

elvárás, és ennek megfelelően – amint az előadás kezdetén jeleztem – a lelkipásztori önértelmezési szerep is változóban van.⁶ Éppen ezért a lelkésztovábbképzés tekintetében tisztázásra váró kérdések felvillantásával és a lehetséges válaszok körvonalazásával (a teljesség igénye nélkül) kívánom zárni előadásomat.

5. Hivatásértelmezés és továbbképzés

Ki a jó lelkipásztor, mit várhatunk egy lelkésztől? Legyen jó prédikátor, vagy pedig tudjon kapcsolatot teremteni? A jó prédikátor még nem biztos, hogy olyan személyes kapcsolatokat tud építeni, amelyen keresztül a gyülekezeti tagok vagy a kívülállók integrálódhatnak a gyülekezet életébe. Nem feltétlenül jár ez a két kvalitás együtt (jó prédikátor, jó kapcsolattartó), ha mégis egybeesik, akkor az ideális állapot! Legyen pásztor vagy inkább szervező? Nem biztos, hogy ez utóbbi kettő is összhangban van egymással. És a teológiai stúdiumok mire tekintsenek, mire készítsenek fel?

A jelenlegi teológiai tanrend, illetve képzési követelményrendszer főképpen „akadémiai jellegű felkészítést” jelent, inkább a bölcsész jellegű, humán tudományokhoz hasonlít. Viszont a gyakorlati-szakmai eszköztár elsajátítását a lelkipásztorok már a szolgálat első évében hiányolják, és úgy tűnik, hogy a teológiai tudomány, az iskolapadban megtanult ismeretek nem mind, vagy csak nehezen alkalmazhatók a gyakorlatban. Miért van ez így? És egyáltalán működik-e a lelkipásztori életpálya, hivatásgyakorlás és szolgálat továbbképzés nélkül? A tapasztalat azt mutatja, hogy egészen jól elboldogul a lelkipásztor néhány évtizedig továbbképzés nélkül is, viszont ha más példákat veszünk alapul, akkor az előbbi állítás megdőbben-tő. A jó orvostól mit várunk el? A jó orvostól azt várjuk el, hogy a tudományának a legkorszerűbb ismereteivel rendelkezzen, másképp nem bízunk rá magunkat (pl. legyen tisztában azzal, hogy melyik a legújabb és leghatékonyabb gyógyszerkészítmény). A jogásztól ugyanígy elvárjuk, hogy a legfrissebb törvényi változások tekintetében naprakész legyen, mert az ügyünket nem szívesen bízunk egy olyan jogászra, aki nincs szakmai teljesítőképességének csúcán... A lelkipásztorral kapcsolatban vajon megfogalmazható-e ilyen igény? Pl. hogy legyen képben a teológiai tudományok legújabb eredményeivel ahhoz, hogy kompetensebben végezze a maga szolgálatát, és melyik legyen az a teológiai ismeret, ami ehhez szükséges?

Jómagam hajlok arra, hogy azt mondjam: a lelkipásztori tiszt mégiscsak teológiai tiszt! Nem állítom, hogy nincs szükség szervező munkára, nem mondom azt, hogy nincs szükség hivatali adminisztrációra, vagy nincs szükség pályázatírásra, kulturális és infrastrukturális feltételek megteremtésére, ahol újból csak kezdeményező szerepe van a lelkipásztornak. De a teológia nem más, mint az *Evangelium közvetítése*, az Evangelium kommunikálása különböző formákban: az igehirdetés által, a tanítás által, a lelkigondozás által, a szeretetszolgálat és az erkölcsi döntésben segítség által. Az evangelium kommunikálásának színtere is sokféle lehet: egyházi közegben, de lehet családon belül, egyházon kívüli területeken, és azért látjuk azt, hogy a mai világban a személyes kapcsolatok és az egzisztenciális érintettség révén kerülnek kommunikálásra teológiai és hittartalmak. Nagyon sok ember szemében a lelkési

⁶ Lásd ehhez: FAZAKAS SÁNDOR: *Hivatásértelmezésünk a küldetés és az elvárások feszültségében*, In: Református Egyház 9/2006, 203-206.

tisztnek nem önmagában és önmagáért, mintegy magától értetődő módon van tekintélye és presztízse – ez a kor már eltűnt! Vannak hagyományörző vidékek, ahol még a lelkipásztori tisztnek „ab ovo” tekintélye van, de nagyon sok helyen, szekulárisabb környezetben, a lelkésznek naponta, személy szerint kell újból és újból hitelesítenie a lelkipásztori tisztet. Előbb mint embert kell, hogy engem megismerjenek és elfogadjanak, hogy utána el tudják fogadni azt, hogy lelkész is vagyok, és hogy mit jelent egyáltalán ez a hivatás. További elemzés tárgya lehetne, hogy mindez mit jelent a munkabírásomra, az önértékelésemre nézve, nem megterhelő-e az, hogy naponta magunknak kell hitelesíteni a tisztseget, és hogy nem vezet-e ez egy idő után kiégéshez, konfliktushelyzetekhez vagy más problémákhoz? De a személyes kapcsolat és az emberek egzisztenciális érintettsége az a két döntő momentum, amely alapján az emberek valóban kapcsolatba kerülhetnek az Evangéliummal.

További kérdés: „mennyi teológiára” és „milyen teológiára” van szüksége egy gyakorló lelkipásztornak? Kevés teológiára vagy sok teológiára, alapfokú képzésre vagy emelt szintű, tudományos képesítésre? Hallottunk az előző prezentációban az ún. Bologna-típusú képzésekről. A teológus ill. lelkészképzés osztatlan mesterképzés csakúgy, mint a jogász- és az orvosképzés. Tőlünk nyugatabbra nagy viták zajlanak még ma is a Bologna folyamat egyházi képzésbe való bevezetése kapcsán: szabad-e „*clerus minor*”-ban és „*clerus major*”-ban gondolkodni egy esetleges átstrukturált képzés alapján; vagyis megengedhető, hogy legyen három és ötéves képesítéssel rendelkező lelkész? A vélemény inkább arra hajlott, hogy nem szabad, viszont gyülekezeti munkatársak képzését is figyelembe véve, átgondolásra vár a kérdés: milyen és mennyi teológiai képzésben részesüljön egyfelől a leendő gyülekezeti lelkipásztor, másfelől a gyülekezeti munkatárs? Általában az a tapasztalat – és ez nem értékítélet –, hogy ott, ahol egy zártabb, kulturálisan homogén közösséget találunk, pl. egy vidéki, jól értelmezett hagyományörző közösséget, ott egyszerűbb vallási kommunikációra, egysíkúbb vagy egyértelműbb teológiai közvetítésre van szükség. De pl. urbánus vagy szekuláris közegben, ahol bizonyos etikai kérdésekre is reflektálni kell, ahol nyilvánosan kommunikálni kell az egyháznak a véleményét társadalometikai kérdésekben, ott heterogénebb, más típusú teológiai kompetenciára van szükség. Nem lehet egyforma tartalmú és intenzitású a teológiai tudományok alkalmazása és teológiai igazságok közvetítése különböző gyülekezetekben, vagy különböző gyülekezeti rétegalkalmak esetén, városi vagy utcamisszióban, fiatalok és idősek, értelmiségiek és hajléktalanok között.

6. *Továbbképzés a teológiában*

A teológia műveléséhez meggyőződésem szerint időre van szükség! Az elején említettem azt, hogy a protestantizmus abban hozott újat, hogy a lelkésztől egyfajta intellektuális tevékenységet várt el. Igaz, hogy a mi lelkészképzésünkben nincs Bologna-rendszer, viszont az ilyen típusú képzésnek a szele, s annak a politikának hatása nálunk is megjelenik... Miért? Azért mert a Bologna-típusú oktatáspolitikai olcsóbb képzésben, egy hasznosíthatóbb ismereteket átadó képzésben érdekelt: gyorsan piacképesé tenni a szakmát, és hamar elsajátítható, praktikus ismereteket nyújtani a hallgatónak. Viszont a teológia művelése egy másfajta életritmust és habitust igényel. Olvasásra, gondolkodásra, imádkozásra, párbeszédre van szükség itt, lehet, hogy a vidéki parókiák csendjében, amelyet szintén felkavart az utóbbi

15-20 év... De nem véletlen és nem semmittevés az, hogyha a lelkipásztor olvas és olvas, ha erre igénye is van, mert hogyan lehet az Igét megérteni és különböző formákban megértetni igehirdetés és lelkigondozás stb. által, ha nincs idő és lehetőség a teológiai tudományokban való elmélyülésre?

Meggyőződésem szerint a teológiai ismeretek elmélyítése és aktualizálása nagyon fontos területe szolgálatunknak. Látnunk kell, hogy míg az egyház körül a világ ún. információs társadalommá vált, úgyis mondhatjuk, hogy a technikai civilizáció által „tudományosításra” került a közélet, hiszen a tudomány hasznosítása mobil telefonon, interneten keresztül szinte evidencia, nem elégedhetünk meg azzal, hogy csökkent és megrekedt ismeretszinttel végezzük szolgálatunkat... Tehát a kognitív ismeretek továbbfejlesztése a lelkipásztori pályán és az egyházi kommunikációban elengedhetetlenül szükséges!

Ugyanakkor a teológiai ismeretek iránti egyre kitapinthatóbb és komolyabb igényt tapasztalunk a körülöttünk levő világban. Debrecenben meghirdettünk egy úgynevezett *teológiai minor* képzést, a legtöbb teológián van „okleveles teológus” (nem lelkészi szakképesítéssel záruló) szak, ami azt jelzi, hogy olyan jelentkezők is érdeklődnek teológiai ismeretek iránt, akik nem akarnak lelkészek lenni, más hivatást gyakorolnak, de újságíróként, vállalkozóként vagy üzletkötőként jön, és teológiát akar tanulni. Egy ilyen növekvő (még ha nem is tömeges) igényvel szemben nem hiszem, hogy tovább tartható az az álláspont, hogy a teológia művelése csak a lelkipásztor ügye, kötelessége vagy éppen adóssága... A teológiai kompetencia csak akkor alakul ki a képzés-továbbképzés során és azt követően, ha az Evangélium tartalmának kommunikálása együtt jár a párbeszéd igényével, a nyitottsággal és egyfajta konszenzuskereséssel ott, ahol van igény a hittartalmak elmélyítésére, a teológiai ismeretek elsajátítására. Egy olyan méretű egyházban is, mint a Magyarországi Református Egyház látjuk, hogy különböző teológiai nézetek és iskolák, különböző kegyességi irányzatok is meg kell, hogy férjenek egymással.

Nyitott kérdések maradtak értelemszerűen, hogy mi a továbbképzés célja az előbbieket fényében: az evangéliumi mértéknek való megfelelés a reformátori tisztség értelmezésében, az új társadalmi kihívásoknak való megfelelés, egyfajta szakmai eszköztár elsajátítása vagy az önképzés segítése? Milyen legyen a formája a továbbképzéseknek: két-három napos szeminárium, vagy – ahogy hallottuk az előbbi felajánlott lehetőségek közül – egy-egy tudománygyetemen vagy más formában plusz ismereteket szerezzünk, diplomával záruló képzéseket végezzünk el? És mire tekintszen a továbbképzés tartalma a teológiai diszciplínák szemszögéből: história, biblikum, gyakorlati teológia alapján szervezzük a továbbképzéseinket, vagy pedig az igényelt gyakorlati eszköztár kielégítése végett? Milyen legyen a számonkérés? Kredit alapú tanúsítvány zárja a továbbképzéseket, vagy a pályán való előrehaladásnak legyen feltétele a továbbképzésben való részvétel? Hogyan vizsgálja ezt az egyházkormányzat, milyen szankcióban legyen része annak, aki egyáltalán nem vesz részt továbbképzésben?

Ezek mind eldöntendő kérdések! Azt ígértem, hogy a zsinat döntéséről is röviden tájékoztatással leszek. Az utóbbi zsinati ülészak Balatonszárszón úgy határozott, hogy felállításra kerüljön az Országos Továbbképző Koordinációs Testület a kerületek tanulmányi felelőseinek részvételével, amely testületnek az lenne a feladata, hogy a kerületi továbbképzések szempontjait összehangolja, előzetesen is véle-

ményezze a továbbképzések tartalmát, biztosítsa a minőségét, illetve tegyen javaslatot arra nézve, hogy miként lehet az átjárhatóságot biztosítani a különböző egyházkerületek továbbképzési intézményei és programjai között. A zsinat arról is döntött, hogy az Egyházi és Alkotmányügyi Bizottság a jelenleg érvényes törvényt vizsgálja meg abban a tekintetben, hogy miként kellene a kötelező továbbképzés igényét érvényesíteni, még mielőtt az új jogállásról szóló törvény megszületne. A fenti kérdések tisztázásához további türelmet kérünk, fontos viszont, hogy a folyamat és a munka elindult, ehhez pedig megvan az egyházkormányzati szándék és támogatás. A további eredmények és fejlemények, illetve a továbbképzés terén szereshető jó tapasztalatok reményében zárom beszámolómat egy Révész Imre idézettel: „*Az az egyház, amely lemondott arról, hogy döntőleg kezében tartsa lelképásztornak és keresztyén nevelőinek képzését, önmagáról mondott le!*”⁷

ABSTRACT

HOW SHALL WE GO FURTHER? THEORETICAL ASPECTS AND PRACTICAL EXPERIENCES OF THE CONTINUATIVE TRAINING OF MINISTERS

This study aims at finding answers to the question: in what directions should ministers of the Hungarian Reformed Church be trained further? First, it presents a historic overview of such continuative training from the 16th to the 20th century. Secondly, it puts forward the relevant legal background, according to the Synod's regulations, of such training. Focusing on the Trans-Tibiscan practice the author presents some of the negative and positive experiences, as well as some of the results of a survey about the ministers' expectations (themes to be covered, types of help needed, etc.). It becomes clear from the study that defining this special vocation is essential to finding the proper directions of further training. Besides the manifold challenges of the ministry, the deepening and actualising of theological knowledge should be considered basic. The author concludes with practical questions to be answered by the presently forming integrated training.

⁷ Idézi Révészt Kiss Endre József - KISS E. J.: *A lelkésztovábbképzés*, i.m. 140.

A MEGHATÁROZÓ TÉNYEZŐK¹

1. Bevezetés

Az újszövetségi teológiát, az újszövetségi íráskor teológiáját, főként két, ha nem három fő tényező határozza meg, melyeket inkább kronológiai rendben, s nem hatásuk prioritása szerint sorolom fel.

1. Az elsőt azok az íráskor alkotják, melyeket már az első keresztyének is szentnek és mértékadónak tekintettek, vagyis amit a keresztyének Ószövetségként, vagy kevésbé anakronisztikusan a héber Bibliaként vagy a LXX-ként ismertek meg. Ahogy erre már korábban utaltunk, az újszövetségi írók számára a bibliai teológia az Ószövetség/LXX teológiáját jelentette.
2. A második az volt, amit Pál úgy írt le, mint „Jézus Krisztus kijelentését” (Gal 1,12). Ezt a megfogalmazást azért használom, hogy összefogjon minden hatást, amit Jézus élete és küldetése során gyakorolt, különösen halála és feltámadása hatását úgy, ahogy azt első tanítványai érzékelték.
3. A harmadik – amennyiben megkülönböztethető a másodiktól – az Istennel kapcsolatos friss tapasztalat hatása volt. Ez Isten Lelkének tulajdonítható, mely új értelmezést és kijelentést hozott.

Az újszövetségi teológia dinamikája pontosan e három meghatározó tényező közötti feszültséggel kezdődik: a között, hogy mi volt már általában elfogadott mint kijelentés, de régebbi kijelentés, és a között, amit új kijelentésnek tartottak. Mindegyik tényező további magyarázatot és átgondolást igényel.

2. Az Újszövetség teológiája és az Ószövetség

A. Az Ószövetség isteni tekintélye

Nem árt, ha újra elmondjuk, hogy az Újszövetség teológiájának szerves része az Ószövetséggel való kölcsönhatása. C. H. Dodd szavai szerint az Újszövetség teológiájának alapjait² az teremti meg, hogy az Újszövetség használja az Ószövetséget. Gondoljunk csak azokra a (zsidó) íráskorból vett gyakori idézetekre, melyek az Újtestamentum lapjait fűszerezik. Egy adott íráshoz vagy íráskorhoz történő odafor-

¹ Dunn, J. D. G.: *New Testament Theology*. Nashville, 2009, 19-26. A fordítást az eredeti angol szöveggel egybevetve lektorálta: Füst-Molnár Pálma.

² DODD, C. H.: *According to the Scriptures: The Substructure of New Testament Theology*. London 1952. Az Ószövetség tartalmának recepciója annyira szorosan tartozik a szóban forgó újszövetségi szerzők teológiájához, hogy az elveszítené identitását azok nélkül az ószövetségi hagyományok nélkül, amelyeket átvettek. (HÜBNER *Biblisches Theologie* 1. 31-32)

dulás az evangéliumok, az ApCsel, Pál, a Zsidókhoz írt levél, Jakab és 1Péter³ általános jellemzője. „Amint azt megírták” (kathōs gegraptai) – rendszerint megjelenő formula: a jelen számára megfogalmazott kijelentés Izrael szent írásai tekintélyének felidézésével jut kifejezésre.⁴ Különösen Máté az, de nincs egyedül, aki igen változatosan alkalmazza a beteljesedésre vonatkozó idézeteit: bizonyos események azért történtek, „hogyan beteljesedjék”, és idézi a megfelelő szöveget.⁵ Az elbeszélések és érvelések – melyek teljes egészében az idézett írásokhoz kapcsolódnak – kiváló példái közé tartoznak az evangéliumok Jézus keresztre feszítéséről szóló beszámolóit, melyek, mint például a Róm 9-11, a Zsidókhoz írt levél⁶ és az 1 Pét 2,6-9 is, úgy tűnik, egy-egy zsoltár – főleg a 22. zsoltár⁷ – köré épülnek. Fontos ugyanakkor megjegyezni, hogy némely esetben az írás kezelésének módja mennyire feszültséggel terhesnek látszik.⁸

Ami egy ilyen anyag rövid tanulmányozása során nagyon világossá válik az az, hogy az Újszövetség írói nagymértékben függtek az Ószövetségtől. Lényeges szempont volt számukra, hogy azt tudják állítani, mégpedig hitelesen és hathatósan, hogy amit ők leírtak, tökéletesen összhangban volt szentírásukkal. A Tanakh semmilyen értelemben nem volt egy másik vallás szent irata; a Tóra, a Próféták és a Szent iratok az ő szent irataik voltak, melyek isteni kijelentésének, mint az Ő akaratának, teljes mértékben alárendelték magukat.⁹ Hogy világosan lássunk, elég a Lk 24,44-et és Gal 5,14-et idéznünk: az Ószövetség támogatása nélkül az újszövetségi írók nem lettek volna képesek olyan kijelentéseket megfogalmazni, melyek centrálisak és lényegesek voltak a hitük és annak gyakorlása szempontjából. Egyszerűen elképzelhetetlen, hogy az Újszövetség írói úgy álltak volna elő kijelentéseikkel és intelmeikkel, hogy közben tudták, szembehelyezkednek azzal, amit a Biblia (a Héber biblia vagy a LXX) mond. Ha az első keresztyének képtelenek lettek volna érvényt szerezni a hitüknek és egyben hitük gyakorlatának, melyet az Ószövetségből merítettek, meglehetősen mássá váltak volna ahhoz képest, amivé formálódtak. Sokkal inkább egy gnosztikus csoporthoz hasonlítottak volna, mely megtagadta, vagy teljesen semmibe vette az Ószövetséget. Bárhogyan is értékelje egy modern bibliai teo-

³ Ennek részletes listája megtalálható a legtöbb görög Újszövetség indexében.

⁴ Mint pl. Mk 1,2; Jn 12,14; ApCsel 15,15; Róm 1,17; 4,17; 15,19; 1Kor 1,31; 2Kor 8,15; 2 Pét 3,15.

⁵ Mt 1,22; 2,15. 17. 23; 4, 14; 8, 17; Mk 14,49; Lk 24; 25-27, 44; Jn 13,18; 15,25; ApCsel 1,16; Róm 13,8; Jak 2,23.

⁶ A szerző az Írás olvasása által alkotta meg teológiáját. - A. T. Lincoln, „Hebrews and Biblical Theology”, in Bartholomew, et al., eds. *Out of Egypt*, 313-38.

⁷ Lásd részletesen a szerző egy másik művében: *Jesus Remembered* Grand Rapids. Mich.: Eerdmans, 2003, 777-81.

⁸ Gal 3,16-18; 4,22-31; Zsid 8.

⁹ Amikor Morgan azt mondja, hogy „Ami a zsidóság részéről Isten döntő kinyilatkoztatásának (Torah) számít, azt a Messiás eljövetele vallásos hagyománnyá degradálja a keresztyének számára (New Testament Theology, 129), akkor nézetével túlzásba esik; nem kétséges, hogy „relativizálódik”, de „a vallásos hagyománnyá történő visszaminősítést” nemigen igazolhatja a zsidó írások fontossága az első keresztyének szemében. – Hahn, *Theologie II Teil I*, „The Old Testament as the Bible of early Christianity”; Childs, *Biblical Theology*, 225-29; Frey, „Problem,” 48-49.

lógia az Ószövetség és Újszövetség kapcsolatát, kontinuitását és diszkontinuitását, ahhoz nem fér kétség, hogy az újszövetségi írók számára teologizálásuk folyamán az Ószövetség jelentős és meghatározó tényező volt.¹⁰

Az újszövetségi bibliai teológia feladata azonban nem pusztán az, hogy meghatározza és megvizsgálja, hogy hol és milyen módon dolgozzák fel az Újszövetség szerzői az Ószövetséget; az Ószövetséget nem szabad olyan bányához hasonlítani, amelyből szövegeket, motívumokat, és témákat hoztak elő későbbi hasznosításra. Arra a sokkal árnyaltabb kérdésre sem korlátozhatjuk a kutatást, hogy az újszövetségi írók milyen mértékben utalnak ószövetségi szakaszokra, vagy adják vissza azokat. Sokkal fontosabb az, ahogyan az Ószövetség befolyásolta és formálta az Újszövetség megírását minden kétséget kizáróan gyakran tudat alatt is. Természetesen van valami megfoghatatlan számos ilyen hatással kapcsolatban. Amíg azonban nem kezdjük el meglátni azt, ahogyan az első keresztyének szentírása formálta és alakította saját teologizálásukat, megint félre fogjuk érteni az Újszövetség teológiájának karakterét.¹¹ Az alábbiakban jó példákat fogunk látni arra, ahogy Pál „Isten igazságáról” beszél, továbbá arra, hogyan merít Jakab a zsidó bölcsesség hagyományából. Ahhoz ellenben, hogy értékelni tudjuk azt, amiről itt szó van, valóban annyira bele kell merülni mind az Ószövetség, mind az Újszövetség anyagába, hogy ráhangolódjunk az alapgondolatra és a gondolat változásaira, beleértve az észlelhetőbb utalásokat és a visszacsengő megjegyzéseket is.

B. Az Ószövetség mint folyamatban lévő kijelentés

Épp ilyen fontos felismernünk azt, hogy amit mi Ószövetségnek nevezünk, önmagában nem kerül említésre rögzített anyagként. Tudjuk például, hogy a Pentateuchos hosszú folyamat terméke volt, mely minden kétséget kizáróan Mózesig mint kútfőig megy vissza, de határozott formáját Ezsdrástól kapta, s elég cseppfolyós maradt ahhoz, hogy ilyen vitatott utalásnak adjon teret, mint az ApCsel 7,16, vagy

¹⁰ Az 1. fejezet bevezetésében említett három szerző közül (Hübner, Childs, Stuhlmacher – 6-os lábjegyzet) Hübner utal a *Biblische Theologie des Neuen Testaments* (1. fejezet 11-es lábjegyzet) művében erre, mint ami művének elsődleges és alapvető feladata; de ő csak annyiban érdeklődik az Ószövetség iránt, amennyiben azt felvette az Újszövetség - *Vetus Testamentum in Novo receptum* (1.18, 62-70); idem, *Eine hermeneutisch unverzichtbare Unterscheidung: Vetus Testamentum und Vetus Testamentum in Novo receptum*, T. Fornbergben és D. Hellholm, eds, *Texts and Contexts: Biblical Texts in Their Textual and Situational Contexts*; L. Hartman FS (Oslo: Scandinavian University Press, 1995), 901-10. Childs így tiltakozik: Az Ószövetség folytatódó kánoni integritása hangsúlyozásának értelme olyan jellegű keresztyén kísértés elutasításában gyökerezik, hogy azonosítsuk a bibliai teológiát az Ószövetség Újszövetség értelmezésével, mintha az Ószövetség bizonyágtétele arra korlátozódna, ahogy azt valaha hallották és alkalmazták a korai egyházban (*Biblical Theology*, 77). Ez azonban túlságosan erőltetett következtetés lenne a két Szövetség kánoni formái alapján. – Stuhlmacher, *Biblische Theologie* műve több figyelmet szentel a meglévő gondolat mozgásának. Caird sokkal kevesebbet foglalkozik az újszövetségi teológia eme aspektusával.

¹¹ Itt Morgan észrevételét követem, mely szerint egy újszövetségi teológiának „sokkal inkább magában kellene foglalnia az Ószövetség tartalmát, mint az általában szokás...azért, hogy kiemeljük annak fontosságát, ami magától értetődő az Újszövetségben és a keresztyénségben – *New Testament Theology* 129.

hogy lehetővé tegye Jézusnak is, hogy egyetlen mondatot kiragadjon (3Móz 19,18) és annak biztosítson elsőbbséget a viselkedésben. (Saját megjegyzés: pozitív gondolkodás.) Amint alább látni fogjuk (#6), a Torah értelmezése (a Halakhah, a „szóbeli Torah”) vita és véleménykülönbségek élénk tárgya volt a farizeusok és Jézus között. Az is ismeretes például, hogy a Zsoltárok könyve sem volt még lezárt könyv, amint ezt újabb zsoltárok is tanúsítják a Holt tengeri tekercsek anyagában. Tudjuk, hogy az ilyen írások mint a Jubileumok könyve és a qumrani Templom-tekercs (11QT) valójában a bibliai anyag újraírásai voltak. Tisztában vagyunk azzal, hogy a Héber biblia görögre fordítása (LXX) nem pusztán a korábban leírt szövegek fordítását jelentette, hanem a régebbi írások feldolgozását, valamint újabb írások felvételét is. Hasonlóan a Targumok, mint minden fordítás, sem adtak vagy adhattak pusztán csak lényegre törő fordításokat, hanem (az összeállítás során) a fordítók megragadták a lehetőséget, hogy átdolgozzák és magyarázzák a szöveget.¹²

Mire is gondolunk tehát, amikor az Újszövetség Ószövetség használatáról beszélünk? Természetesen nem egyszerűen néhány írott szöveg ismeretére és azok használatára abban a formában, ahogy azokat néhány századdal korábban írásba rögzítették. Az ilyen gyakorlat nem redukálható egyszerűen csak az ígélet – beteljesedés folyamatára, sem tipológiai elemzésre, mintha az Ószövetség csak az Újszövetség kontrasztjául szolgálna. Ezt anélkül mondom, hogy a legkisebb mértékben is szándékomban állna vitatni, vagy csökkenteni a gegraptai és az „azért, hogy beteljesedjék” motívumok döntő szerepét oly sok újszövetségi írásban. Még kevésbé engedhetjük meg, hogy az Ószövetség csak úgy szerepeljen az újszövetségi teológiában, mint háttéranyag, amely kiegészíti az egyébként zavaros újszövetségi részeket. Az, hogy az Újszövetség használja az Ószövetséget, többet jelent a gondolat és gyakorlat változó és fejlődő hagyományaival való foglalatosságnál, az ezekben a szövegekben és rajtuk keresztül megnyilvánult természetesen mindig annak a kijelentésnek a fényében, melyet az első keresztyének Jézus által és vele kapcsolatban éltek meg. Ez természetesen a Héber biblia szövegeinek szentírási tekintélyként történő elismerését is jelentette, továbbá egy olyan folyamatba való belépést is, mely napvilágra hozta ezeket a szövegeket, és amely nem fejeződött be a szöveg írott (kánoni) formában történő rögzítésével, hanem úgy folytatódott (ugyanaz a folyamat), hogy kísérletet tettek ezeknek a szövegeknek a megértésére, jelentésük kiteljesedésére és jelentőségük magyarázatára. Az Újszövetség teológiájának kezdete az volt, amikor az Újszövetség elkezdte használni az Ószövetséget.

Komolyan veszem James Sanders „kanonikus kriticismus” értelmezését, mely eltér Brevard Childs álláspontjától, nevezetesen, hogy a hagyomány és az anyag, mely a Héber Bibliát alkotja, nem azért volt kanonikus, mert a végső szövegre nézve később kimondták, hogy kanonikus, hanem azért, mert a folyamat mindegyik fázisában az a fennmaradt hagyomány, melyet megbecsültek és megőriztek, magában

¹² E. Haenchen régi érvelése („Das alte 'Neue Testament' und das neue 'Alte Testament,“ *Das Bibel und Wir: Gesammelte Aufsätze. Zweiter Band* (Tübingen, Germany: Mohr Siebeck, 1968), 13-27), „hogy az Ószövetség eredeti értelmében soha nem tartozott a keresztyén kánonhoz” (18), félreértés azon a ponton, hogy az „eredeti értelem” soha nem volt meghatározó tényező ezeknek a szövegeknek az értelmezésekor a Torah a próféták és a szent iratok tényleges kanonizációjáig és az azután tartó folyamatban.

(„arculatában”) hordozta tekintélyét.¹³ Az, amit az újszövetségi teológiai értelmezésben látunk, úgy gondolom, ennek a tekintélynek az elismerése, és az a próbálkozás, hogy meghalljuk és megértsük ennek célzásait – feladat és kihívás, amelyet természetesen megosztottak a qumrani kommentátorral, a farizeussal, és később a bölccsel, a rabbival. Az a Jézus, aki a szombat megtartásáról vitázik a farizeusokkal, és szót emel a qumrani prioritások ellen, és az a Pál, aki úgy beszél a „törvény cselekedeteiről”, ahogyan az határozottan fellelhető a 4QMMT-ben, vagy aki ismeri az írás targumi feldolgozását, maguk is a hagyomány élő áradatának részei voltak, és a teologizálás művészetével foglalatostkodtak, amely koruk változó körülményei között a szentírás helyes megértéséért és a példázataiért folytatott harcból állt.

Ez az, amiért az újszövetségi teológusnak nem kellene az Ószövetséget lezárt könyvnek, rögzített formának tekintenie, még kevésbé kell azt érzékeltetni, hogy bizonyos részeit az újszövetségi szerzők túlértékelve, kiragadva és válogatva rosszul használták fel, vagy elvetették. Az evangélium-törvény szembeállítás, mely olyan domináns volt sok reformatori teológiában, az utóbbit valójában túlságosan kötöttnek, önmagában is teljesnek kezeli. Ezzel a megállapítással nem pusztán arra a tényre utalok (amint ezt korábban megjegyeztem), hogy Jézus és Pál korában még nem volt megszilárdult, a legkisebb mértékben sem lezárult kánon. Álláspontom sokkal inkább az, hogy a LXX és Targumok fordításai és megfogalmazásai – melyek megtestesülését az Újszövetségben és a Mishnah-ban látjuk – maguk is ugyanannak a kreatív, ihletett teologizáló folyamatnak a részei voltak, mely korábban a mai Héber bibliát alkotó írásokban jutott kifejezésre. Azért az a teologizálás, amely tárgyalja a tiszta és tisztátlan törvényének releváns voltát, hirdeti az új szövetség korszakának eljöttét, és vitatja a körülméltkedés fontosságát, nem idegen vagy valami teljesen eltérő, és nem más, mint annak a hagyományozásnak a folyamata, mely a Héber bibliában éri el csúcspontját. Az a folyamat, mely az Ószövetség íásaiban kristályosodott ki, további írásokban folytatódott és megint kikristályosodott. Ahogyan a korábbi írásoknak is szükségük volt a megbecsülésre és prioritásra azért, hogy tovább szólhassanak a megváltozott körülmények között (például a nomád életmódról a mezőgazdasági létformára történő áttérés, a kultúra hellenizálódása, a jeruzsálemi templom pusztulása), úgy az első keresztyének és különösen az újszövetségi írók is értékelték és prioritást állítottak fel szent íásaikon és teologizálásukon belül, s ez azt eredményezte, hogy íásaik (idővel) Újszövetségé váltak.

Az ebből fakadó tanulság fontos egy olyan újszövetségi teológia számára, amelyet a bibliai teológia kontextusában írtak. A lényeg az, hogy ha egy újszövetségi teológia nem ismeri el és nem hangsúlyozza azt a kapcsolatrendszer, amelyhez viszonyítva az újszövetségi írók magukat is kötötték az Ószövetség kijelentésére alapozva, és hacsak bizonyos mértékben is, de folytatták vagy kiegészítették a

¹³ Például Mózes énekére gondolok (2Móz 15), vagy a Szövetség könyvére (2Móz 21-23) és a Deuteronomium credo-jára (26,5-9), de vannak individuális prófétai orákulumok is, és utalhatunk von Rad klasszikus munkájában (G. von Rad, *Old Testament Theology*, 2 vols. (Edinburgh, Scotland: Oliver & Boyd, 1962) a következő oldalakra: 1.105-28 és 2.319-35. Tekintélyes mű a H. Gese, *Essays on Biblical Theology* (Minneapolis: Augsburg, 1981), különösen a nyitó esszé: „The Biblical View of Scripture”; ugyanez: „Über die biblische Einheit” in Dohmen and Söding, hrsg. *Eine Bibel*, 35-44.

kijelentést, akkor ez aligha reprezentálhatja igazán hitelesen azt, ahogy ők magukat ezzel összefüggésben értelmezték.¹⁴ Ha az újszövetségi írásokat nem tekintjük érvényes toldaléknak, vagy az éppen akkor még le nem zárt ószövetségi kánon befejezésének, akkor az újszövetségi teológiát, mint ebből származót nemigen jellemezhetjük hiteles bibliai teológiaként.¹⁵ Vagy feltehetjük ezen a ponton a kérdést: felfoghatjuk az újszövetségi írásokat a Héber biblia olyan érvényes magyarázataként és feldolgozásaként, mint a Mishnah?¹⁶

Ez az a feszültség, ami egy olyan állítást és olyan kérdést eredményez, amelynek jelentős ösztönzést kell adnia egy biblikus újszövetségi teológia születéséhez.

Hogy hozzunk összefüggésbe olyan különböző hangsúllyal említett témákat – mint például a körülmetélés fontosságát, a tisztaság és tisztátalanság törvényét, vagy a szombatot érintő különböző nézeteket? Vagy még lényegesebb, hogy miként fogjuk össze a Jézussal szemben támasztott igényeket az ószövetségi kijelentés területén? Hogy hozzuk összhangba az Izrael minden nép közül történő kiválasztását egy evangéliummal, mely mindazoknak szól, akik hisznek? Ezek a kérdések már eleve szervesen hozzátartozhattak az ószövetségi írások sokféleségéhez? Az evangéliumok és más újszövetségi írások azon a témáin, melyek a farizeusok és „a zsidók” között vitát váltottak ki, egyszerűen részét képezik-e annak a vitának, mely Izrael írásai korábbi kijelentését érinti? Vagy „Jézus Krisztus kijelentése” alapvető történet jelentett mindkettővel: a régebbi kijelentéssel ugyanúgy, mint azzal a formával, ahogy azt a második templom zsidóságának korában értelmezték?

Röviden összefoglalva: az Ószövetség alapvető tényezője az újszövetségi teológia születésének és formálódásának. Ennek során alapvető fontosságú volt a beteljesedés és kiegészítés értelmezése, s annak igénye. Egyetlen újszövetségi teológia sem hagyhatja figyelmen kívül az Ószövetséget vagy annak Újszövetségre gyakorolt hatását.

3. Jézus Krisztus kijelentése

A. Nagypéntek és húsvét hatása

Az újszövetségi teológia legfontosabb meghatározó tényezője Jézus, különösen halálának és feltámadásának hatása. Jézus keresztfeszítése sokkoló tényével való legelső konfrontálódás volt az, ami az első tanítványok írásértelmezését átformálta -

¹⁴ Nem hátrálok meg, vagy nem hagyom figyelmen kívül azt, amit korábban a nem kanonikus (intertestamentális irodalom) fontosságáról mondtam, elhatárolva sok témát és gondolatot mindabból, ami az Újszövetségbe került. A lényeg, hogy ezekben az esetekben a befolyás sokkal inkább kölcsönhatás vagy reakció, s nem a valamitől való függés, vagy folytonosság, amint azt általában az Újszövetség és Ószövetség kapcsolatáról mondják.

¹⁵ Cf. P. Stuhlmacher, *How to Do Biblical Theology* (Allison Park, Pa.: Pickwick Press, 1995): „egy kanonikus folyamatról kell beszélnünk, amelyből a Héber biblia, a Septuaginta és az Újszövetség fakad, és amelyik, bár sokrétegű, mégis folytonosságot mutat” (78); a szerző *Biblische Theologie* 1.5. műve is.

¹⁶ Janowski emlékeztet bennünket arra, hogy nem történt próbálkozás az Ószövetség krisztianizálására szerkesztői betoldások által. „Az, amit el kell ismernünk, az pont az Ószövetség keresztyén redakciójának hiánya. Az Ószövetséget nem belsőleg krisztianizálták, hanem külsőleg; az írások további gyűjteményét tették mellé, s ezzel együtt alkotja a keresztyén Bibliát („The One God,” 303).

klasszikus módon ez fogalmazódik meg újra Jézus megjelenésének történetében, amikor két tanítvánnyal találkozott az Emmausba vezető úton és abban, ahogy „Mózesről meg valamennyi prófétáról kezdve elmagyarázta nekik mindazt, ami a teljes Írásokban róla szólt (Lk 24,27). A történet jól kifejezi egy egészen új fény derengésének értelmét, és rávilágít arra, hogy miként jön létre az Ószövetség olvasása hagyományos módszereinek teljes újraértékelése. Jézus valóban Messiás volt, és nem keresztre feszítése ellenére volt az; ellenkezőleg a szenvedése a bizonyítéka annak, hogy ő a Messiás, amint azt az Ézsaiás 53-hoz hasonló szakaszok új látása is megértette velük. Mesterük halála a legközvetlenebb tanítványai számára Szentírásaik teljesen új értelmezését jelentette.

Még inkább ez a helyzet a feltámadással.¹⁷ A történeti kutatás számára valószínűleg felfoghatatlan az, amiért az első tanítványok a Jézussal történeteket a feltámadásként értelmezték, nem pedig úgy, hogy elragadtatták a mennybe, amint a beszámolóik igazolják. Ugyanakkor teológiai tény, hogy a történetekre valóban úgy gondoltak, mint feltámadásra, ráadásul nem pusztán mint egy személy elszigetelt feltámadására, messze megelőzve a végidők feltámadását; az utóbbi váradalom ismert volt a második templom zsidósága idején Dán 12,1-2 óta. Mindenesetre meglepő módon az első tanítványok Jézus feltámadását egyértelműen a halottak feltámadása kezdeteként értelmezték.¹⁸ Egy bámulatos látásmódbeli változás történt, amit általában az eszkatologikus terminológiával foglalunk össze.¹⁹ A tanítványok hittek abban, hogy az egész emberi történelem csúcsra jutásának realizálódása van folyamatban, és ez az, ami teljesen megváltoztatta gondolkodásukat minden mással kapcsolatban. Jézus feltámadása olyan alátámasztási ponttá lett számukra, amelyen valóságérzékelésük új szintre jutott. Bármilyen nehéz is egy olvasónak két évezred távlatában értékelni a legkorábbi keresztyénség mozgalmas napjait, és akármilyen problémás is egy ilyen fogalmat mint az „eszkatologikus” teljesen egzisztenciális módon értelmezni, ha korunk újszövetségi teológusa nem tesz erre kísérletet, és ha próbálkozását nem koronázza siker, akkor az adott újszövetségi teológia komoly hiányát fogja szenvedni első megfogalmazásai dinamikájának.²⁰

¹⁷ A legkorábbi keresztyén hagyományok kutatása világosan megalapította az első keresztyének kereszthez és feltámadáshoz fűződő hitének központi szerepét; az adatokat bibliográfiával foglalja össze a szerző műve: *Theology of Paul*, 174-77, különösen W. Kramer, *Christ, Lord, Son of God* (London: SCM, 1996); szintén Hahn, *Theologie*, 1.134-40; Schnelle, *Theologie*, 166-70.

¹⁸ Róm 1,4; 1Kor 15,20. 23; Mt 27,53.

¹⁹ Räisänen a korai keresztyén vallásos gondolkodás fenomenológiáját úgy látja, mint amely eszkatológiával kezdődik (*Beyond New Testament Theology*, 118-19), visszhangozva E. Käsemann híres megállapítását: Az apokaliptika volt az anyja minden keresztyén teológiának – „*The Beginnings of Christian Theology*” (1960), *New Testament Questions of Today* (London: SCM, 1969), 101-2). A korai keresztyénség általa elképzelt Wrede-i leírásának egy anyaga megtalálható Morgan *Festschriftjében* – „*Towards an Alternative to New Testament Theology: ‘Individual Eschatology’ as an Example*” in Rowland and Tuckett, eds., *The Nature of New Testament Theology*, 167-85.

²⁰ Lásd például L. E. Keck, „*Paul in New Testament Theology: Sum Preliminary Remarks*” in Rowland and Tuckett, eds., *The Nature of New Testament Theology*, 109-22: Amikor Jézus feltámadását újraélesztéseként értelmezzük, vagy Jézus folyamatos hatásának tanítvá-

Természetesen nem bagatellizáljuk el, vagy olvasztjuk bele egyszerűen a feltámadáshitbe azt a további meggyőződést, hogy Jézus nem csupán feltámasztatott, hanem fel is vitetett a mennybe (Jézus mennybemenetele). Ha egy bibliai rész valaha is segített a keresztyén gondolkodás formálódásában, az a Zsolt 110,1: „Így szólt az ÚR az én uramhoz: 'Ülj az én jobb kezem felől.'” Mindezt részletesebben látni fogjuk majd a későbbiekben, amikor az első keresztyének Jézussal kapcsolatos gondolkodásának megváltozását (#3.3e) vizsgáljuk.

A Krisztusba vetett hit nem egyszerűen egy olyan eseményhez kötődött, mely korábban történt, hanem Jézus olyan értelmezése volt, mely őt feltámadott, felmagasztalt Úrnak látta, aki jelen volt a mindennapi életükben, beleértve teologizálásukat is.

Amit tehát látnunk kell az az, hogy a feltámadott és felmagasztalt Jézus olyan lencsévé lett, melyen át az első keresztyének az írással együtt valójában minden mást is szemléltek. Jézus volt a Fiú, aki által Isten teljes és tökéletes szava szólt meg, amely teljessé tette a próféták összes korábbi kijelentését (Zsid 1,1). Ő volt az, aki a láthatatlan Istent láthatóvá tette (Jn 1,18; Kol 1,15). Ő volt az, aki felfedte a múlt, az írás értelmét (2Kor 3,14). Ő volt az, aki feltárta a jövőt (Jel 5). Ez az az értelmezés, mely végül is Jézus fényében mindennek értelmet ad, ami Jézust olyan kulcsfontosságú, döntő tényezővé teszi az újszövetségi teológiában. Ez annak a megértése és felismerése volt, hogy Jézussal egy egészen új fejezet kezdődött, egy egészen új kor érkezett el, egy új kijelentés, mely az előző kijelentést nem tette semmissé, de kiteljesítette és megvilágította aktuális jelentését, amely oly alapvető és meghatározó volt az első keresztyének és teológiájuk számára.

Természetesen a kérdés a bibliai teológiára vonatkozóan még mindig fennáll: vajon igazuk volt-e az újszövetségi íróknak, vagy helyesebben jogos volt-e a folytonosságra és beteljesedésre vonatkozó igényük, vagy az írást saját céljaiknak megfelelően forgatták ki Jézusról alkotott felfogásuk fényében? Ezek az állítások, melyeket több újszövetségi író megfogalmazott – például Mt 2,23, vagy Pál fejtegetései a Gal 3-4-ben, vagy ahogyan a Zsidókhoz írt levélben használja ugyanazt a zsoltárt (110) azért, hogy tovább vigye Krisztus Melchizedek rendje szerinti papként való bemutatását (110,4) –, kétségtelenül teret nyitnak egy élénk bibliai teológiai vitának a témával kapcsolatosan. A lényeg továbbra is ez: vitathatatlan, hogy az újszövetségi teológia számára Jézus központi szerepet tölt be, ő a fordulópont, akin az üdvözítés története megfordul, ő a lencse, akin keresztül az írást olvasni kell.

FORDÍTOTTA: ENGHY SÁNDOR

nyokban megmaradt tudataként, lehetetlen, hogy Pállal azonosan gondolkodjunk (112-16). Lásd tovább #4.3a alatt.

KÖZLEMÉNY



KÖZÉLETI SZEMÉLYISÉGEK PATAKI DIÁKEMLÉKEI AZ 1920-40-ES ÉVEKRŐL

Bevezetés

A Magyar Comenius Társaság 2008. évi felolvasó ülésén a „sárospataki iskola” történeti kutatásának új dimenzióiról tartottam előadást, amelyben egyebek mellett kifejtettem, hogy a „pataki szellem” ideológiai és szociológiai összetevőiről leginkább az egykori sárospataki diákok visszaemlékezéseiből nyerhetünk releváns képet.¹ E közleményben néhány olyan közéleti személyiség memoárját, illetve egyéb írását idézem fel, akik az 1920-as, ’30-as és ’40-es évekbeli pataki diákemlékeiket – személyes fejlődésük, életpályájuk alakulása szempontjából – utóbb fontosnak tartották rögzíteni. Írásom remélhetőleg újabb adalékokkal szolgál a „sárospataki iskola” történetének kutatásához.²

Pataki diákok mindig betöltöttek közéleti funkciókat. A református egyházban természetszerűleg, de állami tisztségekben is jelentős számban helyezkedtek el. Csak a példa kedvéért említem meg az elmúlt másfél évszázad két végpontjáról az első felelős magyar kormányban szerepet vállaló Kossuth Lajost és Szemere Bertalant, illetve a 2009-ben miniszteri tárcát vezető Ficsor Ádámot.³ A pataki egyházi képzés sajátossága, hogy az 1948 és 89 között regnáló Magyar Dolgozók Pártja

¹ Bolvári-Takács Gábor: A „sárospataki iskola” történeti kutatásának új dimenziói = Sárospataki Füzetek, 2009. 2. szám, 83-90. o.; illetve: Szempontok a Sárospataki Iskola történetének kutatásához, in: Földy Ferenc, Kiss Ferenc, Kováts Dániel (szerk.): Comenius és Kazinczy szellemében. Bibliotheca Comeniana XIV. Magyar Comenius Társaság, Sárospatak, 2009. 191-198. o.

² E közlemény előadásként hangzott el a Magyar Comenius Társaság 2009. október 28-ai felolvasó ülésén, Sárospatakon. A szóban forgó periódus pataki iskolatörténetéről részletesen lásd: Barcza József: A Kollégium története 1919 után, in: (Barcza József, szerk.): A Sárospataki Református Kollégium. Tanulmányok alapításának 450. évfordulójára, Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Budapest, 1981. 245-261. o.; Kődöböcz József: Tanítóképzés Sárospatakon. A kollégiumi és középfokú képzés négy évszázada, Tankönyvkiadó, Budapest, 1986. 210-286. o.

³ A volt pataki diák közéleti személyiségek, politikusok, tudósok általam összeállított névsora a Pataki Diákok Szövetsége honlapján olvasható (www.padisz.hu). Az adatgyűjtés fontos forrása volt: Kődöböcz József: Sárospatak a magyar művelődés történetében, Sárospatak, 1991. 75-96. o.

(MDP), illetve Magyar Szocialista Munkáspárt (MSZMP) vezetői között is több olyan pataki diákot találunk, akiket iskolájuk eredetileg református szellemiségben nevelt.

A jelen közleményhez kiválogatott emlékezők négy csoportra oszthatók. Az 1920-as években diákoskodó személyek közül *Rácz Istvánt* és *Szabó Lajost* választottam ki. Ezekben az évtizedekben a már csak gimnáziumból és teológiából álló, egykor nagy múltú iskola tanári kara elöregedett, és belefáradtak a világháborúba is. Az oktatás szakmai színvonala őrizte ugyan a korábbi értékeket, de a 20. század tudományos eredményei, az ezek elsajátításához szükséges nyugati nyelvek ismerete, és az új nevelési módszerek nem érvényesültek. Néhány tanár 1919-ben túlzottan exponálta magát, elbocsátásuk zavart okozott. A trianoni béke kibillentette Sárospatakot a régióban betöltött kulturális vezető szerepéből, a város határszéli településsé vált. A jogakadémia bezárása tovább fokozta az iskola válságát. Mindez nyilván hatott az itt tanulók Sárospatak-képére is.

Második egységként az 1930-as évek diákjait vettem szemügyre, akik 1931 után kerültek az iskolapadba. Az emlékezők: *Fekete Gyula*, *Király István*, *Vitányi Iván*. A 20-as évek végére a Tiszáninneri Református Egyházkerület és a kollégium vezetői megtalálták a lehetséges kiutat: reformokkal fellendíteni a halódó iskolát. Partnerre találtak ehhez gróf Klebelsberg Kunó kultuszminiszterben, akinek segítségével ismét magas színvonalú oktatás folyhatott. Ebben szerepet játszott az 1931-ben megnyílt Angol Internátus, az angolszász nevelési modell, a „college” adaptációja. A diákok saját újságot szerkesztettek, virágzott az egyesületi, önképzőköri élet, magas szintet ért el a sportkultúra. Később további internátusok nyíltak. A húszas évek végétől a negyvenes évek elejéig olyan fiatal tanárok kaptak katedrát, akik a hagyományok mellett a század új értékeit is képviselték.

Ezután az 1940-es években Patakra járt diákokat vettem szemügyre: *Berecz János*, *Nagy János*, *Kőrösi József*. Erre az időszakra esik az ún. tehetségvizsgások jelentős száma. A gimnáziumban a harmincas években tehetségkutató mozgalom indult, amelynek révén tehetséges falusi gyerekek tucatjai nyertek felvételt. Mindez jelentősen kiszélesítette a kollégium szellemi vonzásterületét.

Végül, de nem utolsó sorban az 1929-től újra egyházi kezelésben működő tanítóképző egykori növendékeiből válogattam: *Csizmadia Ernő*, *Dobos László*, *Huszár István*. A hatvan évvel azelőtt állami kezelésbe adott tanítóképző visszavételéről szóló döntést a kormányzat, a jogakadémia elvesztése miatt, részben kárpótlásnak szánta. A tanítóképző intézeti ág visszatérésének a kollégium megújulásra törekvő szellemisége szempontjából nagy jelentősége volt, hiszen az új tudományos és módszertani elveket itt is több fiatal tanár képviselte.

Az 1920-as évek diákjai

*Rácz István*⁴ 1921 és 26 között járt a Kollégiumba. Erre vonatkozó emlékeit önéletírásában összegezte.⁵ Az iskola egészéről alkotott jellemzésének lényege, hogy bár

⁴ Rácz István (1908-1998) tanár, műfordító, fotóművész, művészettörténész. 1931-32-ben gimnáziumi tanár Budapesten. 1932-38-ban Csehszlovákiában, 1938-43-ban Finnországban újságíró. 1943-45-ben a budapesti Turul Könyvkiadó munkatársa, 1945-48-ban a Sárospataki Népfőiskola tanára, 1946-49-ben a Sárospataki Szabadművelődési Akadémia, 1949-50-ben a Sárospataki Művészotthon igazgatója. 1950-54-ben általános iskolai tanár, 1954-56-ban a Kiadói Főigazgatóság referense. 1956-tól ismét Finnországban él, publikál, fordít.

voltak kitűnő tanárok, az országban sok más iskolában lehetett volna ugyanolyan vagy jobb tanári kart találni. „*Patak hatásának tükreit másban vélem: az egész intézmény múltjában, szervezetében, társadalmi helyzetében s a környezetében.*”⁶ – írta. Emlékei szerint Sárospatak szegény község volt, de a diákokból élt. A diákszallások sivarak, egészségtelenek, ugyanakkor fontos közösségépítő és önállóságra nevelő hatással bírtak. Rácz István a pataki múlt és hagyomány jelentőségét csak később értette meg, mert kisdíák-ként a história romantikus, szentimentális hígításban hatott rá. Az iskola mégis nagyhatalomnak számított, regionális gazdasági szerepe, könyvtára stb. révén, s az irodalmi élet, az önképzőkör sokak számára utat jelentett a pesti Eötvös Kollégium felé.

Szabó Lajos⁷ a gimnáziumot és a teológiát egyaránt Patakon végezte, 1918 és 30 között. A tizenkét esztendőről szűkszavú, lényegre törő emlékeket vetett papírra. Ami a tanári kart illeti, a gimnáziumban a tanárok többsége „jó átlagember”, akiket kálvinista puritán szigorúság jellemez. Oktatásuk során mégis „lényegret adtak”, és ez pozitív eredmény, mert az élet komoly dolog, tehát arra komolyan kell készülni. A tantestületben egyetlen antiszemita volt: Deák Geyza. Szabó Lajos védelmébe vette az 1919-es politikai szerepvállalásuk miatt elcsapott Karádi Györgyöt, Rohoska Józsefet és Elekes Józsefet.⁸ A teológia oktatóiról sokkal rosszabb a véleménye, bár idősebb diákként nyilván az elvárásai is megváltoztak. Szerinte Marton János előadásmódja szétfolyó, Rácz Lajos száraz, s ő „nagy szűrő”, akin, ha túljutnak, meg is maradnak a teológusok. Harsányi István kedves, de engedékeny, Mátyás Ernő dűnnyögő, pedagógiai érzéke csekély, a jogász Trócsányi József habitusa pedig az egyházi oktatástól távol álló. Egyedül Vasady Bélát említi jó tanáraként.⁹

Az 1930-as évek diákjai

A pataki Kollégium életéről szinte szociográfiai hitelességgel számolnak be a szépirodalmi feldolgozások. A legismertebbek ezek közül kétségkívül Komáromi János,¹⁰ Fekete Gyula¹¹ és Tóth-Máthé Miklós¹² diákregényei. *Fekete Gyula*¹³ mun-

⁵ Rácz István: A Semmi partján, Magvető Könyvkiadó, Budapest, 1991. 48-84. o.

⁶ Uo. 48.o.

⁷ Szabó Lajos (1908-1996) református lelkész, egyháztörténész, néprajzkutató. 1930-tól lelkész, 1945-85-ben taktaszadai lelképásztor. 1949-51-ben és 1991-95-ben a Sárospataki Református Teológiai Akadémia egyháztörténet tanára.

⁸ Erről bővebben lásd: A Tanácsköztársaság és a pataki Kollégium. Buza László emlékei 1919-ről (közéteszi: Bolvári-Takács Gábor) = Zempléni Múzsza, 2005. 3. szám, 79-84. o.; Barcza József: Rohoska József progresszív nézetei 1918-1919-ben = Sárospataki Füzetek, 2001. 1. szám, 31-41. o.

⁹ Szabó Lajos: Utolsó szalmaszál, METEM Könyvek 27., METEM – Kazinczy Ferenc Társaság, Budapest, 2000, 23-44. o. Az említett tanárokról – a továbbiakban is – részletesen lásd: Benke György – Pólos László – Szabó Csaba (szerk.): Pataki tanáraink (1931-1952), For You Bt., Sárospatak, 2005.

¹⁰ Komáromi János: Pataki diákok, Stádium Könyvkiadó, Budapest, 1926; Génius kiadás, Budapest, é. n.; Fekete Sas Kiadó, Budapest, 1992.

¹¹ Fekete Gyula: Bodrog-parti szerelmeink, Móra Ferenc Könyvkiadó, Budapest, 1981; Trikolór Könyvkiadó Kft. h. n., é. n. (2006)

¹² Tóth-Máthé Miklós: Pecúrok, Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Budapest, 1989.

¹³ Fekete Gyula (1922-2010) író, politikus. 1945-ben a földreform miniszteri biztosa, 1945-53-ban újságíró, különböző lapok munkatársa, szerkesztője, 1951-től novellákat, később regé-

kásságát azonban most nem ebben az összefüggésben vizsgáltam. Más műveiben is gyakran és több szempontból írt pataki emlékeiről, hiszen diákként nyolc évet töltött a gimnáziumban, 1942-ben érettségizett. Ami a pataki iskola *értékelését* illeti, úgy vélte, a Bodrogszparti Athén „a legeszményibb iskolaváros”, amely „laza, de fegyelmező közösség”, hiszen „*sűrítetten jelen van itt a történelemből is minden, ami az eszmélő ember pályávének alakulását életbösszűglen befolyásolja, nagyobb távlatok felé fordítja. És a természetből is jelen van mindaz, ami szemnek, tudónek, izmoknak, fejlődő fiatal szervezetnek kívánatos lehet.*”¹⁴ A pataki viszonyok *elemzését* másutt találjuk. Fekete Gyula szerint az iskola miniatűr *társadalmi modell* volt, amelyben a diákok elhelyezési formái pontosan tükrözték társadalmi rangjukat (Angol Internátus – Humán Internátus – Kisinternátus – manzárszoba – diákgárdák – bejárók – helybeliek). A diákság *szociális összetétele* minden réteget képviselt. Az együttélést egyfajta „*humánus osztályharc*” jellemezte, amelyben a sport, erő, tehetség és jellem vetélkedett a nemesi címmel, szülői ranggal, családi vagyonnal, az előbbieik javára. A nevelést *kitűnő tanárok* végezték, akiket az iskola saját diákjaiból választott ki, jellemzően külföldi ösztöndíjak teljesítése után, nemzetközi tapasztalatokkal, nyelvismerettel. A közösséget olyan *építő és formáló* események erősítették, mint a mendikáció, a legáció vagy pl. a lengyel menekültek melletti szimpátiatüntetés. Az *önképzőkör* szinte „második iskola”-nak tekinthető.¹⁵

*Király István*¹⁶ 1931-től 1939-ig volt a Kollégium diákja. „*A véletlen és a sors úgy hozta, hogy a legjobb nevelést kaptam, amit a két háború közötti Magyarország megadhatott. (...) Mint szegény sorsú jó tanuló a legrangosabb pataki intézménynek, az angol internátusnak az ún. manzárszobájába kerültem*” – nyilatkozta egy ízben.¹⁷ Itt tizenkét jeles tanuló lakott, akik az angolosokkal foglalkoztak. Mint utóbb megfogalmazta, számára Patak három dolgot jelentett. Egyrészt a múltban gyökeredző egészséges *puritanizmust*, amellyel a munka szeretetére nevelték. Másrészt a *szabadságbarcos hagyományokat*, a történelmi levegőt. S végül, de nem utolsósorban, a jórészt *demokratikus tanár-diák viszonyt*.¹⁸ Tanárai közül Harsányi Istvánra, Hegyi Józsefre, Jakob Károlyra, Képes Gézára emlékezett szívesen. A pataki esztendőik alapján vált meggyőződésévé a *mi-*

nyeket, forgatókönyveket, szociográfiát, riportot, drámát, verset ír. 1956-ban az Írószövetség titkára, majd 10 hónapra letartóztaták. 1965-68-ban az Élet és Irodalom, majd a Budapest szerkesztője. 1981-89-ben az Írószövetség alelnöke. 1990-91-ben a Magyar Néppárt elnöke, országgyűlési képviselőjelölt. 1995-96-ban a Magyarok Világszövetsége ügyvezető alelnöke. Háromszoros József Attila-díjas (1953, 1963, 1973), Magyar Örökség díjas (2001).

¹⁴ Fekete Gyula: *Elfogultságaim térképe*, Magvető Könyvkiadó, Budapest, 1981. 35. o.

¹⁵ Fekete Gyula: *Hogyan lettem író?* Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest, 1986. 25. skk. o.

¹⁶ Király István (1921-1989) tanár, irodalomtörténész, szerkesztő, politikus, az irodalomtudomány kandidátusa (1953), doktora (1967), az MTA levelező tagja (1970), rendes tagja (1979). 1945-47-ben középiskolai tanár, 1947-49-ben az OSZK könyvtárosa, 1948-50-ben az Eötvös Kollégium tanára, 1949-50-ben az ELTE intézeti tanára, 1950-56-ban docense. 1957-61-ben a szegedi egyetem tszv. egyetemi tanára. 1961-től haláláig az ELTE egyetemi tanára, 1965-88-ban tanszékvezető. 1949-50-ben és 1953-56-ban a Csillag szerkesztője, 1962-63-ban a Kortárs, 1975-től haláláig a Szovjet Irodalom főszerkesztője. 1971-85-ben országgyűlési képviselő. Kossuth-díjas (1953), Állami Díjas (1973).

¹⁷ Király István. Györffy Miklós interjúja, in: *Az utak összefutnak* (összeállította: Vámos György), Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1987. 137. o.

¹⁸ Berecz Lilla: *Interjú dr. Király István akadémikussal*, in: Dobay Béla (szerk.): *A sárospataki Rákóczi Gimnázium jubileumi évkönyve*, Sárospatak, 1981. 239. o.

nőségelv, a tehetőség gondozás, a jó értelemben vett *elitképzés* fontossága.¹⁹ A pataki példát minden lehetséges fórumon hangoztatta. „Hogy napjainkban államtitkár, egyetemi tanár, vezető állami tisztségviselő nem egy hajdani abajúji, szemléni, szabolcsi szegényparasztygyerek, ebben az egykori sárospataki tehetőségkutató munkának van némi szerepe. (...) E kezdeményezés jogosága mellett számtalan formában érvelt az idő.” – írta 1984-ben az *Élet és Irodalom* hasábjain.²⁰

Vitányi Iván²¹ 1937-43-ban járt a pataki gimnáziumba. Bár számos alkalommal visszatekintett emlékeire, e tárgyú gondolatait nem rendszerezte, hanem visszatekintésként 1+4 *alapélményét* rögzítette. Eszerint a pataki Kollégiumban „*kicsiben ott volt egész Magyarország*”. E tényező keltette fel érdeklődését a *társadalom* problémái iránt. Meghatározó élménye volt *Bartók Béla* művészetének megismerése, s általa magyarságképeének átalakulása. Ennek révén *saját utat* járhatott be a vallásosságtól a filozófiáig. Érdeklődése a *baloldallal* vezetett, itt ismerte meg a népi mozgalom fő áramát, az eszmék és a társadalmi gyakorlat ellentmondásait. Ide kötik őt a politizálás kezdetei és a Marxszal való szellemi találkozása. S végül a tisztázás szándékával itt látott hozzá a *tudományos* történeti és néprajzi irodalom tanulmányozásához, amelyre későbbi kutatásai épülhettek.²²

Az 1940-es évek diákjai

Berecz János²³ három évet töltött a pataki gimnázium felső tagozatában 1946-49 között. Emlékeit utólag rendszerezve négy *alapelvet* rögzített. Az első a *közöség belső törvénye*, amelyben a nevelési örökség és az oktatási színvonal szintézise jelentette az alapokat. A második annak felismerése, hogy a *jó munkahelyi légkör* az alkotóerőt gazdagítja. Ennek bázisa Patakon a közvetlen és nyílt tanár-diák kapcsolat volt. A harmadik az a szabály, hogy mindig az *egész teljesítmény* alapján kell minősíteni. Patakon a tanulás és a sport mellérendelt viszonyban álltak, s a diákok teljesítményét

¹⁹ Király István: Az intellektuális város: Patak, a szellemi nevelő = Borsodi Művelődés, 1981. 3. szám, 87-90. o.

²⁰ Király István: Kultúra és politika, Kossuth Könyvkiadó, 1987. 113. o.

²¹ Vitányi Iván (1925) szociológus, esztéta, művelődéskutató, politikus, a pszichológiai tudomány kandidátusa (1971), a szociológiai tudomány doktora (1980). 1945-50-ben a népművészeti mozgalom és különböző művészeti együttesek vezető munkatársa. 1950-57-ben a Népművelési Intézet munkatársa, 1956-os forradalmi tevékenysége miatt elbocsátják. 1958-64-ben a Muzsika, 1964-72-ben a Valóság belső munkatársa. 1972-80-ban a Népművelési Intézet, 1980-86-ban a Művelődéskutató Intézet igazgatója, 1986-92-ben az Országos Közművelődési Központ főigazgatója. 1992-95-ben az MTA Szociológiai Kutató Intézete tudományos igazgatóhelyettese. 1990-1996-ban az MSZP Országos Választmányának elnöke. 1990-től országgyűlési képviselő, 1994-1998-ban a kulturális és sajtóbizottság elnöke.

²² Vitányi Iván: Önarckép – elvi keretben. Szellemi önéletrajz, Pauz-Westermann Könyvkiadó, Celldömölk, 2007. 10-16. o. A pataki emlékekről lásd még: Cseke Hajnalka: Határhelyzetek. Interjú Vitányi Ivánnal, Pallas Stúdió, Budapest, 1996. 62-68. o.

²³ Berecz János (1930) politikus, történész, a történettudomány kandidátusa (1967). 1955-63-ban a DISZ, majd a KISZ munkatársa, 1966-72-ben a Külügyminisztérium párttitkára, 1972-74-ben az MSZMP KB külügyi osztályának helyettes vezetője, 1974-82-ben vezetője. 1982-85-ben a Népszabadság főszerkesztője. 1985-89-ben az MSZMP KB titkára. 1980-89-ben az MSZMP KB, 1987-89-ben az MSZMP Politikai Bizottságának tagja. 1985-90-ben országgyűlési képviselő, 1989-90-ben a külügyi bizottság elnöke.

komplexen ítélték meg. S végül ez a hely jelentette számára a *közélet* kezdeteit: diák önkormányzati alelnök volt, aktívan dolgozott az önképzőkörben, majd a városi ifjúsági mozgalomban.²⁴

Nagy János²⁵ életében pataki diákságának nyolc éve (1939-47) szintén meghatározó élmény. Mindenekelőtt a *tehetségvizsgát* méltatta: a parasztyerekek meghallgatása nem volt félelmetes, de nem volt látszatvizsga sem. Az önálló gondolkodási készséget nézték a lexikális tudás felmérése helyett. Jó volt a *közösségi, internátusi élet*, a Rácz-házban, ahol ő is lakott, összesen 12 diák kapott szállást, s valamennyien színjelesek voltak; csak e feltétellel maradhattak ott. A *tanári kar* kollektíven ügyelt arra, hogy a tehetséges diákok *fejlődésében* ne legyen törés, tehát szemet hunytak az apróbb ingadozások felett, nem tévesztve össze az *egész* fontosságát a *részek* másodlagos jelentőségével.²⁶

Kőrösi József²⁷ ugyancsak nyolc évig volt pataki diák (1939-47). A legemlékezetesebb *élményeket* és *tanulmányokat* életút-interjújában kifejezetten nem összegezte, de szavaiban néhány fontos momentum felfedezhető. A saját (100 fős) évfolyamának 10%-a tehetségvizsgás volt. A diákok nyolc évig nem csupán *laktak*, hanem együtt *éltek*. Ez óriási *közösségformáló* erővel bírt. Sokak számára jószerivel a tanárokénál is nagyobb, mert emlékei szerint nem volt olyan tanára, aki igazán nagy hatást gyakorolt volna rá. A *képzés színvonalát* azonban elismeri: az angol nyelvű színházi előadások országos viszonylatban párjukat ritkították. Kőrösi szerint Sárospatak *liberálisabb, toleránsabb* volt a szerinte gőgös és dogmatikus Debrecenhez képest. S szól egy érdekes *rivalizálásról* a tanítójelöltek és a gimnazisták között: a végzett tanítóképzős (prepa) már partiképes fiatalembernek számított, ám a gimnazistának hosszú távon jobbak voltak a perspektívái.²⁸

A tanítóképző diákjai

Az egykori képzősök közül a legszebben minden bizonnyal az íróvá lett Dobos László²⁹ emlékezett 1945 és 48 közötti pataki diákéveire: „*Sárospatak életem kiteljesedése. (...) Patak a tiszántúli reformátusság legendája és egyeteme. Fénykorában református köztár-*

²⁴ Berecz János: Vállalom, Budapest-Print, Budapest, é. n. (2003), 40-57. o.

²⁵ Nagy János (1928) diplomata. 1948-tól a Külügyminisztérium munkatársa, 1957-60-ben djakartai, 1963-67-ben új-delhi, 1968-71-ben washingtoni, 1985-88-ban bécsi nagykövet. 1971-80-ban külügyminiszter-helyettes, 1980-85-ben külügyminisztériumi államtitkár.

²⁶ Nagy János: Visszapillantás = Borsodi Művelődés, 1981. 3. szám, 91-93. o.

²⁷ Kőrösi József (1928-1997) jogász, orosz nyelvtanár. 1949-57-ben a Szikra Könyvkiadó korrektora, 1957-58-ban a Gondolat Könyvkiadó szerkesztője, 1958-71-ben a Valóság szerkesztője, 1971-91-ben főszerkesztője.

²⁸ Kőrösi József: Harminchárom év a Valóság rabságában. Huszár Tibor interjúja, in: Kőrösi József emlékkönyv, Scholastica, h. n. (Budapest), 1998, 16-26. o.

²⁹ Dobos László (1930) író, szerkesztő, politikus. 1956-60-ban a pozsonyi Tanárképző Főiskola tanársegédje. 1958-68-ban a pozsonyi Irodalmi Szemle alapító főszerkesztője. Első regénye 1963-ban jelent meg. 1968-70-ben a Csemadok elnöke. 1969-70-ben a szlovák kormány nemzeti kisebbségi tárca nélküli minisztere, nemzetgyűlési képviselő. 1970-72-ben a pozsonyi Madách Kiadó alapító igazgatója, 1972-89-ben részlegvezetője, 1990-94-ben ismét igazgatója. 1994-től a Madách-Posonium Kft. ügyvezető igazgatója. 1989-91-ben a Magyarok Világszövetsége társelnöke, 1992-96-ban alelnöke, 1996-2000-ben régióelnöke. 1990-94-ben szlovák nemzetgyűlési képviselő. Kossuth-díjas (1994).

saság, szellemi autonóm terület: beleágazott a magyar történelem szakaszába.”³⁰ Ennek jellemző vonásai voltak: az iskolai szigor, a demokratikus diákönkormányzat, a fegyelemre épülő familiáriság. A képző oktatási elveit összefoglalva mintha magának Comeniusnak az elveit olvasnánk: szemléletesség, fokozatosság, természetszerűség, tudatoság. Dobos László itt tapasztalta meg a közösségek erejét és a kimondás kényszerét (hogyan ti. beszélni kell), itt érzekelte igazán a szociális érzékenységet. Patakon a tanári kar és az ifjúság egyaránt eszme-, gondolat-, haladás- és forradalom-érzékeny volt.³¹

Csizmadia Ernő³² 1940 és 45 között járt Patakra. Visszaemlékezése szerint a tanítóképzőben „a haladó diákcsoporthoz” tartozott.³³ Itt élte meg a *bizalom és felelősség* elvét: már alsóbb évfolyamosként tanulószoba- és hálószoba-felügyelő volt. Úgy vélte, a diákönkormányzat lényege az önnevelés: „neveletlenek nevelnek neveletlenekeket” – ahogy fogalmazott. Az itt szerzett tapasztalatait később a népi kollégiumi mozgalomban bőségesen kamatoztathatta. Fontosnak tartotta megemlíteni, hogy Patakon *szakavatott és áldozatkész tanárok* segítették a fejlődésben.³⁴

Huszár István³⁵ 1943-47-ben volt pataki diák. Ahogy egy interjújában elmesélte, a szülőfalujában, Hernádkakon, a pap és a tanító – akik mindketten pataki diákok voltak – beszéltek rá a szüleit a továbbtaníttatására. (Íme, az utánpótlás nevelés újabb, érdekes szociológiai háttérmutívuma.) A képzőben feloldották a benne rejlő kisebbségi érzést: *kiváló tanárok* nevelték. Emlékeiben figyelemreméltó összefüggést vázol fel: „engem ateistává az egyházi tanítóképző tett (...) azszal, hogy gondolkoz-

³⁰ Dobos László: Bodrogköz, Szülőföldem, in: uő: Gondok könyve, Madách Könyvkiadó, Bratislava, 1983, 192. o.

³¹ Uo. 192-193. o.

³² Csizmadia Ernő (1924-1984) agrárközgazdász, a közgazdaságtudomány kandidátusa (1960), doktora (1970), az MTA levelező tagja (1973), rendes tagja (1979). 1947-49-ben népi kollégiumok tanára, igazgatója, 1957-64-ben az MSZMP KB munkatársa, 1964-68-ban a Minisztertanács Titkárságának főosztályvezetője, 1971-75-ben az MSZMP KB gazdaságpolitikai osztályának helyettes vezetője. Párhuzamosan 1950-62-ben a Gödöllői Agrártudományi Egyetem, 1962-től haláláig a Marx Károly Közgazdaságtudományi Egyetem oktatója, 1967-től egyetemi tanár. 1968-71-ben rektorhelyettes, 1977-79-ben dékán, 1979-től haláláig rektor.

³³ Interjú egyetemünk nyolcadik rektorával, Dr. Csizmadia Ernővel, in: Csizmadia Ernő válogatott művei (sajtó alá rendezte: Fekete Ferenc), Akadémiai Kiadó, Budapest, 1988. 428. o. (Eredeti megjelenés = Közgazdász, 1978. 14. szám)

³⁴ Csizmadia Ernő: Pataki diákéveimre emlékezve = Borsodi Művelődés, 1981. 3. szám, 94-96. o.

³⁵ Huszár István (1927) közgazdász, politikus. 1951-53-ban a Közgazdaságtudományi Egyetem tanársegédje. 1953-63-ban az MDP KV és az MSZMP KB munkatársa. 1963-69-ben a Központi Statisztikai Hivatal elnökhelyettese, 1969-1973-ban államtitkárként elnöke. 1973-ban államtitkárként az Országos Tervhivatal elnökhelyettese. 1973-1980-ban miniszterelnök-helyettes, 1975-1980-ban az Országos Tervhivatal és az Állami Tervbizottság elnöke. 1980-85-ben az MSZMP KB Társadalomtudományi Intézetének főigazgatója, 1985-88-ban az MSZMP KB Párttörténeti Intézetének igazgatója. 1988-1989-ben a Hazafias Népfront főtitkára, 1989-ben elnök-főtitkára. 1970-89-ben az MSZMP KB, 1975-80-ban az MSZMP Politikai Bizottságának tagja. 1980-85-ben és 1988-90-ben országgyűlési képviselő.

nunk lehetett, sőt kellett?”. Miközben nem mulasztja el megemlíteni, hogy mindössze egyetlen párttag tanára volt, s az se tartozott a legjobbak közé.³⁶

Befejezés

Az egyes jellemzések, visszaemlékezések nyilván magukon viselik koruk lenyomatát. Ezzel együtt szemléletesen közvetítik azokat az értékeket, amelyekkel a Patakon végzetek szinte minden körülmények között biztosan eligazodtak a magyar valóságban. A történelem fordulatai e tekintetben számukra nem elbizonytalanodást, hanem elsősorban új orientációs kihívásokat jelentettek. A kérdés mégis az, hogy minden ideológiai-politikai kényszerpálya ellenére, az egykor Patakra járt közéleti személyiségek *megőrizték-e magukban a „pataki szellem” lényegét?* Úgy vélem, igen. Ennek felismerésére azonban nem valamely visszaemlékezés vezetett rá, hanem az ún. „rózsabimbó-effektus” adaptálása.

Orson Welles 1941-ben készült – és több alkalommal minden idők legjobb filmjének választott –, *Az aranypolgár (Citizen Kane)* című filmjének kulcskérdése a főhős halálakor elhangzó utolsó szava, a „rózsabimbó” jelentése. Az ennek megfejtésére vállalkozó filmbeli újságíró hiába nyomoz, hiába járja körbe a néhai sajtómágnás családtagjait és munkatársait, a szó jelentéséről semmit nem sikerült megtudnia. A megoldást csak a néző és csak a film utolsó kockáin ismerheti meg, amikor a főhős hagyatékának lomtalanításra ítélt darabjait eltüzelik, s a kazánban fellobbanó lángban elolvasható a behajított gyermekkori szánkó felirata: „rózsabimbó”. Az amerikai milliárdos halálos ágyán elhangzó utolsó szava tehát életének azt az eseményét idézte föl, amely számára a felhőtlen gyermeki lét talán utolsó igaz pillanata volt.³⁷

Király István halála előtti utolsó tanulmánykötete 1989-ben jelent meg, *Útkeresések* címmel.³⁸ Bár ebben semmilyen sárospataki vonatkozású írás nem szerepel, a külső borítóra a kollégiumi *Berna-sor* épület nemes tisztaságot sugalló fehér falainak képe került. Úgy vélem, kizárható, hogy a fotó egyszerű kiadói ötlet lett volna, a szerző tudta nélkül ez nem volt lehetséges. Aligha tévedünk tehát, ha úgy véljük: Király István – aki baloldali meggyőződését haláláig nyíltan vallotta és vállalta – e képpel nem pusztán tisztelni kívánt hajdani iskolájának emléke előtt. Sokkal inkább visszaidézte ifjúkorának, eszmei-ideológiai fejlődésének azon kiindulópontját, amikor a jövő, szebb világ ígérete még tisztán, kompromisszumoktól és csalódásoktól mentesen, nemes célként lebegett a szeme előtt. Akárcsak Orson Welles filmjében a halálos ágyon elhangzó „rózsabimbó”.

³⁶ Huszár István: „A valóságot nagyon kell tisztelni...”, in: Vélemények és vallomások. Lázár István interjú, Gondolat Könyvkiadó, Budapest, 1978, 118-122. o.

³⁷ Vö.: Pauline Kael: *Raising Kane*, in: Orson Welles – Herman J. Mankiewicz: *Citizen Kane. The complete screenplay*. Methuen Publishing Ltd, London, 2002. 3-146. o.; Laura Mulvey: *Citizen Kane*. British Film Institute, London, 2000.

³⁸ Király István: *Útkeresések. Tanulmányok, cikkek, interjúk, kritikák*. Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest, 1989.

ABSTRACT

PUBLIC CHARACTERS' RECOLLECTIONS OF THE STUDENT
LIFE IN PATAK BETWEEN 1920 AND 1940

This study presents new dimensions in the historic research of the “Sárospatak School” by arguing that relevant images of the ideological and sociological elements of the “Patak Genius” can be gained principally from the recollections of former Sárospatak students. This contribution calls forth the memoirs and other writings of some public characters who found it important afterwards, from the point of view of their personal development and career, to record their recollections of their lives spent in Patak as students in the 1920s, '30s and '40s.

RECENZIÓ



FÜSTI-MOLNÁR SZILVESZTER

FEKETE KÁROLY: A *BARMENI* TEOLÓGIAI NYILATKOZAT.

VEZÉRFONAL A DOKUMENTUM TANULMÁNYOZÁSÁHOZ.
A MAGYARORSZÁGI REFORMÁTUS EGYHÁZ KÁLVIN KIADÓJA,
BUDAPEST, 2009.

P*ro captu lectoris, habent sua fata libelli*” (A könyveknek is megvan a maguk sorsa, ami az olvasó felfogóképességétől függ). A legkülönbözőbb esetekben is „szívesen idézett Terentianus Maurus második századvégi stílusza örökérvényű mondata a *De Syllabis*ből jut elsőként eszembe, amely bizonyára nemcsak a könyv olvasóját, hanem a szerzőt is a hatalmába keríthette, amikor a *Barmeni Teológiai Nyilatkozatról* írt munkáját vezérfonalként ajánlja minden érdeklődő számára a dokumentum tanulmányozásához. Ezzel a szándék és a könyv műfaja is pontosan behatárolható, amellyel a szerző kifejezi, hogy milyen *sorsot* is szánt tanulmányának. Mi is lehetne méltóbb a Barmeni Teológiai Nyilatkozathoz, mint kiadásának hetvenötödik évfordulóján úgy megemlékezni róla, hogy egyházi múltunkra, jelenünkre és jövőnkre nézve a legégetőbb kérdésekben segítsen bennünket a lényeglátásban.

„Mit jelent a keresztyén egyház számára hitvallást tenni és elutasítani?” Fekete Károly munkájának jelentőségét vetíti előre az Eberhard Buschtól kölcsönzött kérdő mondat, amely a Barmeni Teológiai Nyilatkozat születésének 70. évfordulóján hangzott el Mainben a Warfield Előadások keretében.¹ A *hitvallástételben* és *elutasításban* az egyház létének és lényegének olyan két meghatározásáról van ugyanis szó, amelyeknek minden időben kijózanító módon kell szembesíteniük Isten népét elhívó Urával, és azzal a kontextussal, amiben küldetését hívatott betölteni. Ebben az összefüggésben kell feltárni és megszólaltatni egyházi jelenünkben a Barmeni Teológiai Nyilatkozatot. Fekete Károly, felismerve ennek az elkötelezésnek a jelentőségét adja kezünkbe értékes munkáját úgy, hogy sorsközösséget vállal azokkal, akik őszintén és önkritikusan szembesítenek bennünket azzal a megkerülhetetlen ténnyel, „hogy Barmen tanításának lényege, eligazító ereje nincs benne a szélesebb egyház-gyülekezeti köztudatban, pedig égetően szükségünk lenne arra a szemléletmódra, amelyet áraszt magából.”²

Ahhoz, hogy a Barmen tanításának napjainkra vonatkozóan eligazító ereje lehessen, meg kell próbálni úgy rekonstruálni a *teológiai nyilatkozat* kontextusát, hogy

¹ Eberhard Busch: “What Does It Mean for the Christian Church to Confess and To Reject?”, in *The Princeton Seminary Bulletin*, Vol.25, No. 2004.

² Fekete Károly: *A Barmeni Teológiai Nyilatkozat*. Vezérfonal a dokumentum tanulmányozásához, A Magyarországi Református Egyház Kálvin Kiadója, Budapest, 2009. 10.

abból a hitvallás korhoz kötött intenciói nyilvánvalóvá váljanak. Erre nézve ad eligazodást a mű első fejezete: *A barmeni hitvalló zsinat történeti háttere*. A történelmi tények feltárásánál könnyen eshetünk abba a csapdahelyzetbe, hogy olyan direkt párhuzamokat keresünk és vélünk felfedezni az *akkor és most* között, amelyek tulajdonképpen már determinálják is az olvasót arra, hogy hogyan kell értelmeznie a konkrét szituációban elhangzottakat saját összefüggéseinek megfelelően. Fekete Károly jól látja az ilyen bemutatásnak a veszélyét, és ahelyett, hogy párhuzamokat állítana 75 év távlatában a mi helyzetünk és az 1930-as évek Németországának egyházi harcai között, történeti bevezetésével a nyilatkozat szerzőinek szándékára akar rámutatni. Ez a hangsúly érvényesül akkor is, amikor Niesel, Török és Immer értékelését adja közre a Barmeni Teológiai Nyilatkozattal kapcsolatban. A szűkre szabott, de a könyv terjedelméhez formailag és tartalmilag is igazodó történeti áttekintés megfelelően hathat ösztönzőleg az olvasóra, hogy behatóbban is megvizsgálja a Barmeni Teológiai Nyilatkozat történeti, társadalmi, politikai és teológiai környezetét. Ezeknek a részleteknek az összefüggései tehetik még egyértelműbbé azokat a különbségeket, amelyek a Barmeni Teológiai Nyilatkozatot kiemelik például annak a 75 nyilatkozatnak, „hitvallási kísérletnek” a sorából, ami 1933-ban született a német keresztyénség hitvalló mozgalmában³, és amely még jelentősen átpolitizált volt a náci ideológiai propagandától – ahogyan erre közvetett módon a szerző is rámutat a „*A német hitvalló egyház ébredése*” című részben.⁴

A történeti áttekintést magától értetődően a nyilatkozat magyar fordításának kell követnie. Ezt a munkát a szerzőnek már nem kellett elvégeznie, hiszen azt Török István 1954-ben megtette. Valóban adósságtörlesztésről kell beszélnünk „a magyar reformátusság részéről azok iránt a kevesek iránt, akik az eltelt 75 esztendőben nem csupán hivatkozási alapnak tekintették a Barmeni Teológiai Nyilatkozat tételeit, hanem komolyan vették annak igényét, saját korukban és helyzetükben jelentkező sürgetését” - amint erre Bölcskei Gusztáv utal a könyvhöz írt előszavában.⁵ Ennek bizonyossága a szerző részéről annak a ténynek tárgyilagos, de mégis sokat mondó megállapítása⁶, amely arra az 1954-es és az azt követő évtizedek egyházi állapotára mutat rá, amiben nem jelenhetett meg Török professzor *Barmen* című tanulmánya. Ezt erősíti többek között a könyvnek az a tudatos szerkesztése is, amiben Török István máig érvényes elemzéseit idézi fel a szerző a barmeni tételekkel összefüggésben, valamint a függelék, ahol a Barmeni Teológiai Nyilatkozat magyarországi recepciójába engednek bepillantást ifj. dr. Varga Zsigmond mártíruma és az 1955-ös (magyar) hitvalló nyilatkozat bemutatásán keresztül.⁷

A könyv fő részéhez érkezünk el „*Az egyes tételek felépítése*” és „*A nyilatkozat szerkezete*” című fejezetekkel. Itt a barmeni tételekhez elengedhetetlenül fontos teológia elvek tisztázására kerül sor. A tételek megfogalmazóinak szándékát előtér-

³ K. D. Schmidt, *Die Bekenntnisse und grundsätzlichen Äußerungen zur Kirchenfrage des Jahres 1933*. Göttingen, 1934.

⁴ Fekete Károly: *A Barmeni Teológiai Nyilatkozat*, 16-21.

⁵ *Ibid.* 7.

⁶ *Ibid.* 25.

⁷ *Ibid.* 127-138.

be helyezve mutatja be Fekete Károly, Hans Schwarz szócikke nyomán⁸, a hitvallásoknak azokat az általános funkcióit (1. *katechetikai*, 2. *doxologikus*, 3. *kérügmaticus*, 4. *elhatároló*, 5. *közösségi* és 6. *önmeghatározó*), amelyek szerint a Barmeni Teológiai Nyilatkozat a korábbi reformátori hitvallásokkal egy sorba állítható, és még korhoz kötöttsége mellett is fontos üzenettel ajándékozhatja meg a belőle tájékozódó későbbi nemzedékeket is. Mindenképpen fontos kiemelni Fekete Károlynak azt a korábbi tanulmányát⁹, amely a hitvallási iratokra jellemző funkciók megjelenítéséről szól a Heidelbergi Kátéra vonatkozólag, és amelynek összefüggéseit és eredményeit mostani munkájában gyümölcsözően kamatoztatta.

A barmeni tételek fő tagolása: *az igei alapvetés*, a *teológiai érvelés* és a *hamis tanítás elvetése*, adja a nyilatkozat magyarázatában érvényesített felosztást is, amit minden egyes tétel után összegző következtetés zár. Még teljesebbé válik az elemzés, és a tanulmányozás szempontjából kulcsfontosságú az a rendszerezés, amelyet Rudolf Weth nyomán ad közre a szerző.¹⁰ Világossá válik itt az egyes tételek viszonya egymáshoz, és az így kirajzolódó teológiai rendszer a *krisztológia* és *ekklézziológia* területeinek összefüggéseiben, meghatározva ezzel minden egyes tétellel kapcsolatosan a szükséges *etikai szintet*. A tételek feldolgozása és magyarázata egy különösen is izgalmas teológiai kalandra hívja az olvasót. A hozzáértő válogatás eredményeképpen, amelyet a gazdag jegyzetapparátus is jól tükröz, a hazai és a nemzetközi teológiai (elsősorban német) színtér legjelesebb képviselőinek megszólaltatása adja az eligazodást. A rövid, lényegre törő magyarázatokban egyszerre érvényesül az a reformátori teológiai szellemiség és Szentírás-központúság, amely a barmeni tételleket is meghatározza, továbbá az aktualizálásnak azok a szempontjai, amelyek konkrét útmutatásul lehetnek azon kérdésekkel kapcsolatban, hogy az egyház hogyan töltheti be megfelelően küldetését. Ebben a tekintetben kiválóan érvényesül a magyarázatokban Caulley megállapítása, miszerint „a Barmeni Teológiai Nyilatkozat olyan lényegi kérdéseket célt meg az egyházzal, amelyek talán ma még időszerűbbek, mint egykor voltak: Mi az egyház? Mi az üzenete? Mi az egyház tekintélyének forrása? Mi az egyház kapcsolata az állammal és a társadalommal? Hogyan kellene az egyháznak a kormányzat hatalommal való visszaélése ellen felszólalnia, és az ellen, hogy a társadalom lemondott arról a politikai kötelességéről, hogy az ilyen visszaéléseket megakadályozza.”¹¹

Fekete Károly saját véleménye karakteresen jelenik meg az egyes tételek magyarázatában és következtetéseiben, ahol szaktárgya iránt érzett hűséggel (gyakorlati teológia) a mindennapi gyakorlati, egyházi élet deficitjeire rámutatva igyekszik megrajzolni azt a *keskeny utat*, amelyet Barmen örökségeként vállalnunk kell.

Mit jelent a keresztyén egyház számára hitvallást tenni? Hitvallást tenni újszövetségi értelemben azt jelenti, hogy külsőképpen is kinyilvánítjuk azt a hitet, amit szív szerint megélünk. (Mt 5, 15; Róm 10, 9). „*Tota nostra operatio confessio.*” - mondja Luther. Ezekben az összefüggésekben kell a Barmeni Hitvalló Nyilatkozatot hitval-

⁸ Ld. *ibid.* 31-33. (Theologische Realencyklopädie 13, kötet. *Glaubensbekenntnisse IX. Dogmatisch*, Berlin–New York, 1984. 437-440.)

⁹ Fekete Károly: „A hitvallási iratokra jellemző funkciók megjelenése a Heidelbergi Kátéban”, in *Református Egyház*, LVII. évfolyam 1. szám (2005. január): 6-12.

¹⁰ Fekete Károly: *A Barmeni Teológiai Nyilatkozat*, 40.

¹¹ Fekete Károly: *A Barmeni Teológiai Nyilatkozat*, 39.

lásnak tekintenünk. A szerző is erre mutat rá, amikor Barth szavait idézi: „Barmen valóságos és egyházi hitvallás, mivel tételeit nem valamely teológiai vita légüres terében, hanem a keresztyén gyülekezet hitvallástételének konkrét cselekedetében, a bizonyágtétel kézzel foghatóan konkrét ellentételével való harc tüzeiben, a felelősség gyakorlati vállalásának elvi megfogalmazásaként mondották ki.”¹² A legrosszabb az lehet, ha a barmeni hitvallási tételek csupán valamilyen aranyozott relikviaként állnak előttünk egyfajta mementóul. Az egyház hitvallási dokumentumait nem értékelhetjük úgy, mint amivel már elértük volna a célt. Egyik hitvallási irat elfogadása sem helyettesítheti, vagy „spórolhatja” meg Isten népe számára küldetésének legfontosabb elemét, az élő (igaz) hitet (*fides qua creditur*). Ezzel a ténnyel kell először szembesülnie gyülekezeteinknek, az egyháznak, és akkor a Barmeni Hitvallás olyan útjelzővé is lehet, amely Isten Igéjére fordítva a figyelmünket, cselekvési irányt mutat, és ösztönzőleg hat a zarándokútján lévő egyházunk számára. Tanulmányának kezünkbe adásával Fekete Károly ehhez vitathatatlanul hozzájárul.

„*Pro captu lectoris, habent sua fata libelli.*”

¹² Fekete Károly: *A Barmeni Teológiai Nyilatkozat*, 10.