

Sárospataki Füzetek

A KIADVÁNY SZERZŐI/AUTHORS:	
BARNÓCZKI ANITA	Tizáninneri Református Egyházkerület, Miskolc-Sárospatak
DE BOER ERIK ALEXANDER	Theologische Universiteit te Kampen, Kampen
DUNN J. D. G.	Durham University, Durham, (United Kingdom)
FEKETE CSABA	Debreceni Kollégium Nagykönyvtára, Debrecen
HESSELINK I. JOHN	Western Theological Seminary, Holland, Michigan (USA)
HÖRCSIK RICHARD	Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Debrecen
KERESZTES HAJNALKA	KGRE Nagykőrösi Tanítóképző Főiskolai Kara, Nagykőrös
MÁRKUS MIHÁLY	Pápai Református Teológiai Akadémia, Pápa
SZATMÁRI-KARMANOCZKI EMÍLIA	Sárospataki Református Kollégium Gimnáziuma, Sárospatak
RÁCSOK GABRIELLA	Sárospataki Református Teológiai Akadémia, Sárospatak

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)

Engly 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: Füsti-Molnár Szilveszter

KÉSZÜLT: A Maxima CS–A Kft. nyomdájában, Miskolc

FELELŐS VEZETŐ: Kundráth Csilla

ISSN 1416-9878

Szerkesztőség címe: Sárospataki Református Teológiai Akadémia

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

email: fustis@t-online.hu

PÉLDÁNYONKÉNTI ÁRA : 300 Ft

ÉVES ELŐFIZETÉSI DÍJ: 1200 Ft

TARTALOM

OKTASS, HOGY ÉLJEK!		
<i>Barnóczki Anita</i>	Textus: <i>1 Péter 1, 18-19</i> Mit ér a Karácsony? What does Christmas value?	7
TANULMÁNYOK		
<i>I. John Hesselink</i>	“Calvin on the Proper Attitude Toward This Life and the Next”	11
<i>I. John Hesselink</i>	Kálvin a jelen és az eljövendő élethez való helyes viszonyulásról	25
<i>Erik Alexander de Boer</i>	The Gifts of Prophecy, Tongues and Interpretation – Preaching and Preparation in the Com- pany of Pastors of Geneva	41
<i>Erik Alexander de Boer</i>	A prófétálás, a nyelveken szólás és a magyarázás ajándéka – Igehirdetés és készülés a genfi Lelkipásztori Társaságban	51
<i>Márkus Mihály</i>	„Hit nélkül pedig lehetetlen tetszeni Is- tennek” – A keresztség és az úrvacsora Kálvin tanításában “Without faith it is impossible to please God”– Baptism and the Lord’s Supper in Calvin’s Teaching	61
<i>Hörcsik Richard</i>	A Kálvin-kutató Nagy Barna emlékezete The memory of Calvin Scholar Barna Nagy	67
<i>Fekete Csaba</i>	Az énekíró Beregszászi Pál (1751 – 182) Paul Beregszászi and his religious poetry	81
<i>Szatmári-Karmanoczi Emília</i>	A magyar protestantizmus helyzete a 18. században, tekintettel a Patay-család egy- házi szerepére Situation of Protestantism in Hungary in the 18 th Century, in regard of the role of family Patay in the Church	95
<i>J. D. G. Dunn</i>	Mi az Újszövetség teológiája? What is New Testament Theology?	117
<i>Rácsok Gabriella</i>	A magyar társadalom vallásszociológiai arculata a 21. század kezdetén – a jelenle- gi kutatás és irodalom tükrében Sociological aspects of religiosity in Hungary at the beginning of the 21 st century – a survey	
<i>Keresztes Hajnalka</i>	A „Kulcsok hatalma” Kálvin János tanítá- sában Calvin on the keys of the Kingdom of Heaven	171

KÖZLEMÉNYEK

John Hesselink laudációja	183
Erik Alexander de Boer laudációja	185
Márkus Mihály laudációja	187
Hörcsik Richard laudációja	189



ORTASS, HOGY ÉLJER!

Barnóczki Anita

Mit ér a karácsony?

...nem veszendő holmin, ezüstön vagy aranyon váltattatok meg a ti atyáitoktól örökölt hiábavaló életetekből; hanem drága véren, mint hibátlan és szeplőtlen bárányn, a Krisztusén: A ki eleve el volt ugyan rendelve, a világ megalapítása előtt, megjelent pedig az idők végén ti érettetek, a kik ő általa hisztek Istenben, a ki feltámasztotta őt a halálból és dicsőséget adott néki; hogy a ti hitetek reménység is legyen Istenben” (1 Péter 1, 18-19)

Mit ér a karácsony? Ez attól függ, mit ér, aki karácsonykor született. Műanyag betlehemes szoborcsoport a főtér közepén, kivilágított főutcák gyakran az előző évről kint felejtett égősorokkal. Kuporgatásból vagy pazarlásból született ajándékok, halálra ítélt is jó illatú karácsonyfák. Templomi istentisztelet, akár szenteste családdal, akár kétszer, háromszor is az ünnep során. Ünnepi asztal vagy jótékonyan osztott gőzölgő gulyás jótékony arcok elégedett mosolyával.

Aranyosak karácsonyi dalaink, amelyekben kis sajnálattal vegyes meghatottsággal zengjük a hőésésben, jeges ködben jászolba szorult kis babácska könnyekig megható születését, amelyen egy kicsit szebbít, hogy a gondoskodó Anya alaposan bepólyálja. Szegények. Közös a sorsunk, van okunk ünnepvivő hatódni.

Mit ér az ünnep? Ha megállunk rohanásunkban, vagy kilépünk fásultságunkból, és lélekben is megérkezünk a jászolhoz. Beletekintünk. Ember lett. Nem szánni való a barlang-menedék. Tükör, amelyben megláthatjuk, hová számúztuk életünkben azt, aki az övéi közé jött, és akit az övéi nem fogadtak be. Nem szánni való a törekeny újszülött, akit pólyával kell óvni a körülményektől. Isten-ember. Aki letette értünk isteni határtalanságát, és testben született, vállalva az ember-sorsot és ember-létet. Nem az elemektől kell óvni, amelyeknek oly megrendítően parancsolt később. Az emberektől sem, akik magukat óva tőle megfeszítik, vagy olcsóvá téve üzletelnek a korlátok közé szorítottan is korlátlanul áradó szeretettel.

A jászolba tekintve a Békesség Fejedelmét kell hogy lássuk, a régen vártat, és számunkra immár megtalálhatót, hisz megtalálni hagyja magát annak, aki nem is kereste. A próféták által jövendölt Isten-Szolgája Királyt. A Bárányn, aki azért él, hogy vérben haljon, föltámadjon, és majd egyszer megnyissa a könyvet.

Nem veszendő dolgon, ezüstön vagy aranyon váltattatok meg. Mit ér az ünnep? Pontosan annyit, amennyit az jelent, hogy az ember általa megszaba-

dulhat a hiábavalóságtól. Hiábavaló lét. Hiábavaló reggel, este, év, évtized, élet. Ünnepp lehet a szembesülés: érhet annyit a mai nap, amennyit a hiábavalóságtól szabadító szeretet jelent.

Ezüstöt, aranyat, vagy tömjént és mirhát. A legdrágább, legnemesebb dolgokat vitték első tisztelői. Szívemet Istennek ajánlom, mondta valaki, akit mi tisztelünk a magunk református módján. Szívemet. Mert nem gyönyörködik véres áldozatokban. Annak elég volt az az Egy, akinek a születését ünnepezzük.

Így emlékeztethet a köztéri vagy templomkerti betlehemes szoborcsoport, és lehetőséget ad, hogy belegondoljunk egy pillanatra a történet szereplőinek szent pillanatába. Pásztorok, akik angyalszót hallanak. Isten népe-nyája, aki valóban hallja a szót: dicsőség a magasságban Istennek, és angyalszót hallva éneklő: béke földön az embernek.

Nem olcsón. Drága véren. Nem ingyen. Áldozat által. És a felkészülés lehetőségével. Úgy várom, úgy készítem útját, hogy tudom, a vendég már közel. Megtisztíthatom lelkemet képmutatás nélküli testvérszeretetre, hogy bennem is megszülethessen, köztünk is megszülethessen.



TANULMÁNYOK

1. John Hesselink

“Calvin on the Proper Attitude Toward This Life and the Next”¹

Introduction

Tucked in the midst of Calvin’s lengthy discussion of regeneration, faith, sanctification, and justification in Book III of the *Institutes of the Christian Religion* is a discussion of the Christian life—chapters 6-10. They make up what is almost an independent unit which contains some of the most beautiful passages in the *Institutes*, so much so that an earlier version of this portion of the *Institutes* was published separately as *The Golden Booklet of the Christian Life*. This is based on the 1550 edition of the *Institutes* and was first published in English in 1549. It is still in print in English² and has been published in several other languages.

“In five chapters Calvin gives a brief directory for the Christian life that is balanced, penetrating and practical.”³ Henry Van Andel, the American translator, goes even further and maintains that

There is no other devotional book in the world like the Golden Booklet which is so profound and yet so universal. As to style, spirit, and graphic language it can vie with the great classics, like Augustine’s *Confessions*, Thomas à Kempis’ *Imitation of Christ*, and Bunyan’s *Pilgrim’s Progress*. Only it is shorter, saner, sounder, more vigorous and to the point.⁴

Such praise may be extravagant, but it at least points to the merit of this portion of the *Institutes* that has not received enough attention either by Calvin scholars or the public.

¹ 2009. október 21-én és 22-én a Sárospataki Református Teológiai Akadémia az Osterhaven tanulmányi napok sorozatában megrendezett nemzetközi Kálvin-konferencián és Nagy Barna-émlékkülésen elhangzott előadás szerkesztett változata.

² In modern times it was translated by Henry J. Van Andel from the French and the Latin by Baker Book House in 1952 and has been reprinted many times since then.

³ John T. Mc Neill, Introduction to Calvin’s *Institutes of the Christian Religion*, edited by Mc Neill and translated by Ford Lewis Battles (Philadelphia: Westminster Press, 1960), lx.

⁴ Preface to the *Golden Booklet*, 4.

I. The Life of the Christian

I shall be quoting from the final 1559 edition of the *Institutes* which differs slightly from the version published as *The Golden Booklet of the Christian Life*. The greatest differences are in the shorter titles given by the translator of *The Golden Booklet*. For example he titles Chapter I “Humble Obedience, the True Imitation of Christ,” whereas the title of the equivalent chapter in the *Institutes* (Book III, Chapter 6) reads: “The Life of the Christian Man; and First, by What Arguments Scripture Urges Us to It.” Chapter VII is on “The Sum of the Christian Life: The Denial of Ourselves”; Chapter VIII, “Bearing the Cross, A Part of Self-Denial”; Chapter IX, “Meditation on the Future Life”; and Chapter X, “How We Must Use the Present Life and Its Helps.”

The focus of this lecture is on the last two chapters, which I shall discuss in that order, despite the title of this lecture. Before proceeding to the topic at hand, however, I want to quote at length one of the most eloquent passages in this part of the *Institutes*. It is an illustration of rhetoric at its best, in this case the repetition of the phrases “We are not our own . . . we are God’s.” This is based on two texts: Romans 12:1 and 2: “. . . present your bodies as a living sacrifice, holy and acceptable to God. . . ; and 1 Corinthians 6:19: “. . . you are not your own.” Then follows one of the most frequently quoted passages from the *Institutes*:

Now the great thing is this: we are consecrated and dedicated to God in order that we may thereafter think, speak, meditate, and do, nothing except to his glory. For a sacred thing may not be applied to profane uses without marked injury to him.

If we, then, are not our own [cf. 1 Cor. 6:19] but the Lord’s, it is clear what error we must flee, and whither we must direct all the acts of our life.

We are not our own: let not our reason nor our will, therefore, sway our plans and deeds. We are not our own: let us therefore not set it as our goal to seek what is expedient for us according to the flesh. We are not our own: in so far as we can, let us therefore forget ourselves and all that is ours.

Conversely, we 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 [Rom. 14:8; cf. 1 Cor. 6:19]. O, how much has that man profited who, having been taught that he is not his own, has taken away dominion and rule from his own reason that he may yield it to God! For, as consulting our self-interest is the pestilence that most effectively leads to our destruction, so the sole haven of salvation is to be wise in nothing and to will nothing through ourselves but to follow the leading of the Lord alone.

Let this therefore be the first step, that a man depart from himself in order that he may apply the whole force of his ability in the service of the

Lord. I call “service” not only what lies in obedience to God’s Word but what turns the mind of man, empty of its own carnal sense, wholly to the bidding of God’s Spirit. While it is the first entrance to life, all philosophers were ignorant of this transformation, which Paul calls “renewal of the mind” [Eph. 4:23]. For they set up reason alone as the ruling principle in man, and think that it alone should be listened to; to it alone, in short, they entrust the conduct of life. But the Christian philosophy bids reason give way to, submit and subject itself to, the Holy Spirit so that the man himself may no longer live but bear Christ living and reigning within him [Gal. 2:20], *Inst.* III.7.1.⁵

The distinguished Reformation historian, Wilhelm Pauck, concludes, “One may say that this passage can serve as a motto for the entire interpretation of the Christian life that Calvin offers in the *Institutes*.”⁶

This eloquent passage only serves as an introduction to my subject, viz., Calvin’s perspective on this life and the life to come. I am not following the order suggested by my topic, however, but rather following the order in the last two chapters of the “Golden Booklet” and the final edition of the *Institutes*, i.e., “Meditation on the Future Life” (Chapter IX), and “How We Must Use the Present Life and Its Helps” (Chapter X).

The former chapter has received considerable attention, sometimes negatively because on the surface it seems to cast Calvin in an otherworldly light. Worse, that it seems to confirm the negative images of the reformer as a person who had a negative view of humanity and this world. The latter chapter is brief and has been largely ignored. This is most unfortunate because it is a necessary balance to Chapter IX and provides a positive, life-affirming view rarely recognized in popular Calvin studies. My main purpose in this lecture is to redress that imbalance.

II. Chapter 9: “Meditation on the Future Life”

A. Meaning of meditation (meditation or practice?)

The first problem we face here is not some of the negative passages found in the chapter but the translation of the title itself. The Latin reads “*De meditatione futurae vitae*.” The obvious translation would appear to be the standard English one “*Meditation on the Future Life*” (accent mine), and so it is translated by Allen, Beveridge, and Battles. The French title is similar: “*De la Meditation de la vie à venir*” and is also translated as ‘meditation’ in the new translation of the 1541 French edition by Elsie Mc Kee.⁷ Moreover, almost

⁵ The Battles translation of the last sentence is awkward (“but *hear* Christ living and reigning”). The word translated ‘hear’ should probably be ‘bear’ (*ferat*). The Beveridge translation reads: “But Christian philosophy makes her [reason] move aside and give complete submission to the Holy Spirit, so that the individual no longer reigns, but Christ lives and reigns in him.”

⁶ *The Heritage of the Reformation* (Glencoe: The Free Press, revised and enlarged edition, 1961), 67.

⁷ *Institutes of the Christian Religion*, 1541 French Edition (Grand Rapids: Eerdmans, 2009), 702. In this edition, however, there is just one long chapter “On the Christian

all of the translations of *meditation* in Calvin's commentaries read what appears to be obvious, viz., "meditation."

Scholars, however, in western Europe—at least in Germany and the Netherlands—seem to be averse to what appears to us in the English-speaking world as the obvious translation. For example, Otto Weber in the standard German translation of the *Institutes* translates the title this way: "Vom Trachten nach dem zukünftigen Leben"⁸—"On the Striving After the Future Life"; and a leading Dutch Calvin scholar, Willem Balke, in an article "Calvin's opvatting van de meditatie"⁹ asks "What does Calvin mean by the word 'meditatie'?" He concedes that the word is usually translated 'overdenking', but adds that this is a great misunderstanding, for it suggests a "pious meditation (*overpeinzing*), whereas Calvin, a man of the Renaissance, would have been influenced by classical writers such as Virgil who would translate 'meditatio' as 'oefening,' i.e., exercise, practice or training. Balke, accordingly, proposes that the title of Chapter IX should be "The Practice of the Future Life," for what Calvin teaches here is not some introverted introspection but "the practice (or exercise) of faith today in the midst of life and of the world."¹⁰

I understand Balke's concern. He does not want Calvin to be viewed as an otherworldly ascetic or self-centered pietist. Nevertheless, in English to speak of the 'practice' or 'exercise' of the spiritual life—or the German the 'striving after' the spiritual life—doesn't speak meaningfully to me or most English-speaking scholars.¹¹ Let the text speak for itself and I think it will yield an accurate portrayal of what Calvin means by '*meditatio*.'

B. A medieval notion?

Admittedly there are passages in this chapter that have a very pessimistic medieval ring. Note, for example, how he begins Chapter IX: "Whatever kind of tribulation presses upon us, we must ever look to this end: to accustom ourselves to contempt (*contemptum*) for the present life and to be aroused thereby to meditate upon the future life." Later in this section he refers again to "contempt for the present life" and speaks of "the vanity of the present life" and its "miseries" (*Inst.* III.9.1).

Later he sounds even more negative:

If heaven is our homeland, what else is the earth but our place of exile?
If departure from the world is entry into life, what else is the world but a
sepulcher? And what else is it for us to remain in life but to be immersed

Life," which concludes the *Institutes* and is not divided into sub-chapters as in "The Golden Booklet" and editions from 1555 to 1560.

⁸ There is a perfectly good German word for 'meditation,' viz., "Nach-sinnen!"

⁹ In the book *Johannes Calvijn. Zijn leven, zijn Werk*, Willem Balke, Jan C. Klok, and Willem van't Spijker editors (Kampen: Kok, 2008).

¹⁰ *Johannes Calvijn*, 332. I am translating from the Dutch.

¹¹ I have found only one place where '*meditatio*' is translated as 'exercise.' In his commentary on Luke 16:8 Calvin writes, "The heathen are more industrious in taking care of this fleeting world" than "God's children are in caring for the heavenly and eternal life, or making it their study and *exercise (studium et meditationem)*," T. H. L. Parker translation.

in death? Therefore, if the earthly life be compared with the heavenly, it is doubtless to be at once despised and trampled under foot (III.9.4).

But then Calvin immediately adds an important warning which sets the above dour comments in perspective. For he continues, “Of course it [this earthly life] is never to be hated except in so far as it holds us subject to sin.” However, he seems to take back what he has just said, for he concludes this section (IX.4) with these grim words: “In comparison with the world to come, let us despise this life and long to renounce it, on account of the bondage of sin, whenever it shall please the Lord.”

Three things can be said in regard to these pessimistic statements and the seeming contradictory remark in regard to them. First, note that it is in *contrast* to the heavenly life that this life seems so grim. Calvin, as we shall see is not all that negative about our earthly existence, but over against heavenly existence it is bound to appear in a negative light. Second, it is due to “the bondage of sin” that this life is “a vale of tears.” God’s creation of humanity and the world was good. After the fall life becomes hard and miserable (see Genesis 3:16-19) and even the creation is “groaning together in the pains of childbirth until now” (Romans 8:22). When viewed from the perspective of Christ’s victory over sin, death, and the devil, the world and all its troubles can be seen in a different light. Third, we must understand Calvin’s negative remarks in the context of his culture. Life in the sixteenth century—and even more so in earlier times—was hard and precarious. Plagues such as the Bubonic Plague, which came to be known as “The Black Death” is estimated to have killed three-fourths of the populations of Europe and Asia in the fifteenth century.¹² In his own time Calvin courageously risked his life to minister to members of his congregation who were stricken with a very contagious deadly disease.

There is also another passage in Chapter IX where Calvin warns at greater length and with a different argumentation concerning the danger of having a one-sided view of this life.

The contempt which believers should train themselves to feel for this life must not make them hate it or be ungrateful to God. This life is so full of unhappiness, but we must also recognize it as a blessing from God. If we do not recognize God’s kindness to us, we are indeed ungrateful We are aware of God as Father by . . . the blessings he showers on us each day. So since this life makes us acquainted with the goodness of God, we must not scorn it as though it contained nothing good When we have discovered that our earthly life is a gift of God’s mercy, which we

¹² Calvin is not unusual in taking a dim view of this life at times. In the famous devotional classic, *The Imitation of Christ*, written by Thomas à Kempis a century earlier, we find the same outlook. The title of Chapter 20 reads, Acknowledging Our Weakness and the Miseries of This Life,” version edited and translated by Joseph N. Tylenda, S. J. (New York: Vintage Spiritual Classics, 1998), 104.

need to remember with gratitude, we can then come to assessing its wretchedness accurately (*Inst.* III.9.3).¹³

“In other words, earthly life deserves nothing but contempt when balanced against the future life; but inasmuch as it is the school through which we must pass to attain the life beyond and in which we begin to taste the blessings of God, it reveals itself on the contrary as a ‘gift of divine mercy.’”¹⁴

Already it is apparent that despite the negative references to this life and its “infinite miseries,” Calvin also sees life in this world in the light of God’s grace and fatherly mercy. Hence he cannot be written off as an otherworldly pessimist who is representative of the worst side of the medieval outlook on life. In this chapter in the *Institutes* there are also passages that are very positive. For example,

We begin in this life, through various benefits, to taste the sweetness¹⁵ of the divine generosity in order to whet our hope and desire to seek after the full revelation of this. When we are certain that the earthly life we live is a gift of God’s kindness, as we are beholden to him for it we ought to remember it and be thankful (*Inst.* III.9.3).

C. *The biblical basis for this perspective*

Although the language is extreme at times, for example when Calvin speaks of our bodies as “defective, corruptible, fleeting, wasting, rotting tabernacles,” he is actually quite Pauline. The apostle doesn’t use such graphic language, but he also speaks of “this body of death” (Romans 7:24).

Calvin refers to many New Testament texts in this chapter in the *Institutes*, but ironically a key passage which could be ‘the’ text for the theme of meditating on the future life is never mentioned here, viz., Colossians 3:1: “If then you have been raised with Christ, seek the things that are above where Christ is seated at the right hand of God.”¹⁶

In Calvin’s commentary on this passage we find echoes of what we have found in the *Institutes*. “Paul here,” Calvin says, “exhorts the Colossians to meditation on the future life If we are members of Christ, we must ascend into heaven Now we seek those things which are above when in our minds we are truly sojourners in this world and are not bound to it.”¹⁷

¹³ Here I am using the modernized version of the Beveridge translation by Tony Lane and Hilary Osborne (Grand Rapids: Baker, 1987), 172-3.

¹⁴ Francois Wendel, *Calvin. Origins and Development of His Religious Thought* (New York: Harper & Row, 1963), 252.

¹⁵ Calvin frequently refers to the ‘sweetness’ (*suavitas*) of God’s goodness and grace. Another illustration of this is in an earlier section (III.9.2) where he speaks of the “pleasantness, grace and sweetness” of the present life. In section 6 of this chapter Calvin also speaks of the “sweetness of his [God’s] delights” in the heavenly life.

¹⁶ He does cite Colossians 3:1 and 2 in four other places in the *Institutes*: II.16.13; IV.17.36; III.6.3; and III.16.2.

¹⁷ Comm. Colossians 3:1. T. H. L. Parker translation. Calvin’s translation reads “set your mind on” rather than “seek the things that are above.” He says this phrase

There are a number of other Scripture texts that can be appealed to in support of this notion of meditating on the future life. Think, for example, of Jesus' words in the Sermon on the Mount: "Seek ye first his kingdom" (Matt. 6:33). As Calvin interprets this, "Whoever puts God's kingdom in first place will only exercise himself over the provision of his food with moderate energy" (i.e., will not become preoccupied with concern about this life); for "nothing was ever better suited to put a brake on the appetite of the flesh . . . than meditation upon the life in heaven."¹⁸

D. *Living sub specie aeternitatis*

Or take Philippians 3:20: "Our citizenship is in heaven, and from it we await a Savior, the Lord Jesus Christ" In commenting on this text, the reformer does not speak of meditating on the future life or the life to come but rather "believers ought to lead a heavenly life in this world."¹⁹ Here we have a different accent. To meditate on the future life is not primarily to dream about the future, but to experience the future here and now in our everyday lives—a sort of realized eschatology.

Calvin continues his reflections on this text (Phil. 3:20) with comments that bear this out:

We are exposed to the common troubles of this life; we require also meat and drink and other necessities, but we must nevertheless exist (*versari*) in heaven in mind and affection. For, on the one hand, we must pass swiftly through this life, and, on the other hand, we must be dead to the world that Christ may live in us and that we, in turn, may live in him.²⁰

In other words, we are to live in the light of eternity (*sub specie aeternitatis*). Calvin suggests this further in comments on some other texts. Concerning 2 Peter 3:14: "Anyone who hopes for new heavens will begin renewal within himself and will aspire to this with all his energy."²¹ And in a sermon on Matthew 27:11-26: "Although in this world we are poor, ill-starred creatures, may we never cease to rejoice in God from the foretaste he gives us by faith in the heavenly glory and of this inheritance which he has acquired at such a price and from the hope of which we can never be cheated."²²

means "Let your whole meditation be on this; i.e., apply your abilities and mind." This suggests that to meditate on the future life means more than simply lying back and reflecting on the life to come.

¹⁸ Comm. On Matthew 6:33, A. W. Morrison translation. Here Calvin says that we are meditate on "life in heaven." Elsewhere he says that we are to "meditate on holiness" (Comm. Romans 12:1); "on holy and profitable meditation on the proper regulation of life (*vitae rite formandae*)"; on the "blessed resurrection" (*Inst.* III.25.1); and even on "the life of the angels"! (*Inst.* III.7.3).

¹⁹ Comm. Philippians 3:20, T. H. L. Parker translation.

²⁰ Comm. Philippians 3:20.

²¹ Comm. 2 Peter 3:14, W. B. Johnston translation.

²² "The Fifth Sermon on the Passion of Our Lord Jesus Christ," *The Deity of Christ*, translated by Leroy Nixon (Grand Rapids: Eerdmans, 1950), 149.

At the same time, Calvin balances off this ‘sense’ or ‘foretaste’ of the heavenly life that we experience now with a longing for the full realization of the life to come when we shall be with our risen Lord. “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 [1 Cor. 15:24] and will show himself for as to see him as he is [1 John 3:2]” (*Inst.* IV.18.20).

Thus the “*meditatio vitae futurae* is for Calvin more than mere reflection, meditation, or contemplation of eternity and beyond; it is “the orientation of the whole man and his whole temporal life towards the future goal which can best be represented by the biblical idea of endeavor.”²³

III. Chapter 10. “How We Must Use the Present Life”

A. A question of balance

The problem, which Calvin recognizes, is how to live a balanced life, that is, one which is very much involved in the challenges and problems of this world and at the same time lives in the light of eternity. On the one hand, there is the danger of a “perverse love of this life” (*Inst.* III.9.4); on the other, an unhealthy longing for heaven whereby the concerns of this world are ignored (typified by a chorus that was popular in youth circles when I was young: “This world is not my home, I’m just a passing through. If heaven’s not my home, O Lord what shall I do?”)

Some of the balance is already in Chapter IX—“On the meditation of the Future Life”—where Calvin refers to “the gifts of divine generosity” and the gratitude we owe God for all his blessings (*Inst.* III.9.3). Even so, taken by itself this chapter would give a one-sided portrayal of Calvin’s theology. This is why it is fortunate that he closes this “Golden Booklet” section of the *Institutes* with a chapter (X) that emphasizes the goodness of creation and how we should enjoy it.

B. The main principle: use God’s gifts aright

This chapter—“How We Must Use the Present Life and Its Helps”—is the shortest of the five chapters that make up this section on the Christian life, but it is extremely important in order to get a balanced understanding of the person of Calvin and his theology. Unfortunately, unlike Chapter IX, this chapter has gotten very little attention by Calvin scholars and in some cases has been totally ignored. In the outstanding study of Calvin’s life and theology

Elsewhere Calvin points out that with the resurrection and ascension of Christ and the sending of the Spirit, believers are given “a taste (*gustandam*) of the newness of the heavenly life,” *Comm.* Matthew 16:28. Earlier, in his comment on the previous verse (Matt. 16:27) Calvin says “we must be deeply touched by a sense (*sensu*) of the heavenly life.”

²³ Heinrich Quistorp, *Calvin’s Doctrine of the Last Things* (London: Lutterworth Press, 1955), 40-1. This is a translation from the original German text. The last word ‘endeavor’ reflects Otto Weber’s translation of *meditatio* as *Trachten*, endeavor or strive after.

by Francois Wendel²⁴ there is only one reference to Chapter X. He discusses meditation on the future life at some length and then moves on to the chapter on prayer followed by a lengthy discussion of justification by faith. Wilhelm Niesel, in his standard work on Calvin's theology,²⁵ does little better. He makes two meaningless references to Chapter X and says nothing about the theme of the chapter.

Yet, despite the brevity of this chapter, Calvin indicates immediately how important this subject is. For he points out that Scripture "duly informs us what is the right use of earthly benefits—a matter not to be neglected in the ordering of our life (*Inst.* III.10.1, emphasis mine). At the same time, he warns about the dangers in the approach he is taking. For one thing, we ought to use the "good things of this world in so far as they help rather than hinder our course." He finds scriptural support for this in 1 Corinthians 7:30-31 where the apostle urges us "to use this world as if not using it" (*Inst.* III.10.1).

Secondly, the reformer realizes that this is a "slippery topic" with "slopes on both sides into error." The danger on the one side is intemperate use of God's good gifts; on the other side an unduly strict and severe approach to eating and drinking that "fetters consciences more tightly than does the Word of the Lord" (*Inst.* III.10.1). So Calvin advises, in view of the danger of slipping down on either side of the slippery slope, "that we should try to plant our feet where we may safely stand" (*Inst.* III.10.1).

This is where Christian freedom becomes important. It must "not be restrained by any limitation but be left to every man's conscience to use as far as seems lawful to him." Our consciences must not be bound by "precise legal formulas" but rather by the "general rules" of Scripture (*Inst.* III.10.1).

What is remarkable about Calvin's approach to our use of this world's goods, whether food or clothing or natural resources, is that he is not content simply to deal with earthly or daily necessities but with their enjoyment. There are, of course, what we call the necessities of life. Most people would settle for that but not Calvin. For if we are to live, he says, we "cannot avoid those things which seem to serve delight more than necessity" (*Inst.* III.10.1).²⁶

"Let this be our principle," he says, "that the use of God's gifts is not wrongly directed when it is referred to that end to which the Author himself created and destined them for us, since he created them for our good, not for

²⁴ Calvin. *Origins and Developments of His Religious Thought*, 247.

²⁵ *The Theology of Calvin* (Philadelphia: Westminster, 1956). There is no reference at all in Paul Helm's large book *John Calvin's Ideas* (Oxford: Oxford University Press, 2004) to the Christian life, let alone the meditation on the future life and the proper use of the present life. T. H. L. Parker does much better in his brief introduction to Calvin's theology in that he proceeds straight through the *Institutes* and allots two pages to this subject—*Calvin. An Introduction to His Thought* (Louisville: Westminster John Knox, 1995), 93-5. Charles Partee, in his massive *Theology of John Calvin* (Louisville: Westminster John Knox, 2008), devotes one page to "The Present Life," 221-2.

²⁶ The Lane-Osborne version reads, "We should not exclude many things which seem to have more to do with pleasure than necessity. We must find a happy medium, so that we use everything in the right way, with a clear conscience."

our ruin” (*Inst.* III.10.2). Then follows a delightful passage which must be quoted at length:

Now if we ponder to what end God created food, we shall find that he meant not only to provide for necessity but also for delight and good cheer. Thus the purpose of clothing, apart from necessity, was comeliness and decency. In grasses, trees, and fruits, apart from their various uses, there is beauty of appearance and pleasantness of odor [cf. Gen. 2:9]. For if this were not true, the prophet would not have reckoned them among the benefits of God, “that wine gladdens the heart of man, that oil makes his face shine” [Ps. 104:15 p.]. Scripture would not have reminded us repeatedly, in commending his kindness, that he gave all such things to men. And the natural qualities themselves of things demonstrate sufficiently to what end and extent we may enjoy them. Has the Lord clothed the flowers with the great beauty that greets our eyes, the sweetness of smell that is wafted upon our nostrils, and yet will it be unlawful for our eyes to be affected by that beauty, or our sense of smell by the sweetness of that odor? What? Did he not so distinguish colors as to make some more lovely than others? What? Did he not endow gold and silver, ivory and marble, with a loveliness that renders them more precious than other metals or stones? Did he not, in short, render many things attractive to us, apart from their necessary use? (*Inst.* III.10.2).

This is not the only place where Calvin speaks so eloquently about God’s generous provisions for our enjoyment. In the introduction to his Genesis commentary we find a similar passage:

We see, indeed, the world with our eyes, we tread the world with our feet, we touch innumerable kinds of God’s works with our hands, we inhale a sweet and pleasant fragrance from herbs and flowers, we enjoy boundless benefits; but in those very things of which we attain some knowledge, there dwells such an immensity of divine power, goodness, and wisdom, as absorbs all our senses.²⁷

Later, in his comments on the story of Joseph feasting with his brothers he writes:

Should any one object, that a frugal use of food and drink is simply that which suffices for the nourishing of the body: I answer, although food is properly for the supply of our necessities, yet the legitimate use of it may proceed further. For it is not in vain, that our food has savour as well as vital nutriment; but thus our heavenly Father sweetly delights us with his delicacies. And his kindness is not in vain commended in Psalm civ. 15, where he is said to create “wine that maketh glad the heart of man.”²⁸

²⁷ Genesis Argumentum, 57 (CO 23, 5-6).

²⁸ Comm. Genesis 43:33. Then Calvin adds a cautionary note: “Nevertheless, the more kindly he indulges us, the more solicitously we ought to restrict ourselves to a frugal use of his gifts.”

“Away, then, with that inhuman philosophy which, while conceding only a necessary use of creatures, not only malignantly deprives us of the lawful fruit of God’s beneficence but cannot be practical unless it robs a man of all his senses and degrades him to a block” (*Inst.* III.10.3) Here Calvin may be thinking of the stoics or ascetic groups within Roman Catholicism. Ronald Wallace points out that Calvin here “shows more breadth than many of his predecessors.” Augustine, for example, in reference to God giving us all things to enjoy applied them to things eternal, not temporal use.²⁹

This is one side of the coin. God provides earthly goods for us not merely to use but to enjoy, but always with moderation. The other side of the coin is that “material affluence is a dangerous thing.”³⁰ So Calvin is almost as eloquent in his warnings about the dangers of the abuse of the aforementioned gifts.

Where is your thanksgiving if you so gorge yourself with banqueting or wine that you either become stupid or are rendered useless for the duties of piety and of your calling? Where is your recognition of God if your flesh boiling over with excessive abundance into vile lust infects the mind with its impurity so that you cannot discern anything that is right and honorable? Where is our gratefulness toward God for our clothing if in the sumptuousness of our apparel we both admire ourselves and despise others, if with its elegance and glitter we prepare ourselves for shameless conduct? Where is our recognition of God if our minds be fixed upon the splendor of our apparel? For many so enslave all their senses to delights that the mind lies overwhelmed. Many are so delighted with marble, gold, and pictures that they become marble, they turn, as it were, into metals and are like painted figures. The smell of the kitchen or the sweetness of its odors so stupefies others that they are unable to smell anything spiritual . . . Paul’s rule is confirmed: that we should “make no provision for the flesh, to gratify its desires” [Rom. 13:14], for if we yield too much to these, they boil up without measure or control (*Inst.* III.10.3).

Finally, to avoid the slippery slopes of undue austerity and excess and abuse, one must not only use one’s conscience, as we have seen, but also exercise a wise use of Christian freedom. Interestingly, in his discussion of Christian freedom Calvin sums up his discussion at one point with a reference to the proper use of God’s gifts: “To sum up,” Calvin says,

We see whither this freedom tends, namely, that we should use God’s gifts for the purpose for which he gave them to us, with no scruples of conscience, no trouble of mind. With such confidence our minds will be at peace with him and will recognize his liberality toward us (*Inst.* III.19.8).

²⁹ Calvin, *Geneva and the Reformation* (Grand Rapids: Baker, 1988), 2003.

³⁰ Comm. 1 Timothy 6:17, T. A. Smail translation. In this text Paul is warning the rich not to “have their hope set on the uncertainty of riches.”

In our age of affluence—despite the international recession—how relevant these warnings are, especially for the wealthy people in our countries. However, gluttony and greed are not limited to a few rich.

Calvin follows his admonition with three rules³¹ for living properly in the light of God's gifts to us:

One, a paraphrase of Paul's exhortation in 1 Corinthians 7:29-31; i.e., "those who use this world should be so affected as if they did not use it."

Two, that we should learn how to "bear poverty peaceably and patiently, as well as to bear abundance moderately" (*Inst.* III.10.4).

Three, that we must "render an account of our stewardship" (Luke 16:2) and in all things follow "the precepts of love" (*Inst.* III.10.5).

Two themes that run through all of these exhortations and warnings, both in chapters IX and X, are gratitude and moderation. We saw several references to gratitude in Chapter IX in relation to meditation on the future life, but this motif crops up again in Chapter X in relation to the proper use of this world's goods. In section 3, for example, he reminds us that we should "recognize the Author (*authorem*)" of all good things "and give thanks for his kindness toward us." Again, "where is our gratefulness toward God for our clothing...?" (*Inst.* III.10.3). In section 3 the theme of moderation is especially prominent.³²

Calvin concludes Chapter X with a section that does not quite fit in with the overall theme of how to use the present life. The editors of the Mc Neill-Battles edition of the *Institutes* have given this section (6) the title "The Lord's calling a basis of our way of life." This is an important subject, but it does not appear directly germane to the thrust of this chapter.³³

IV. Addendum. The glory of God's creation

However, in the midst of Calvin's list of things God has given us to enjoy he mentions not only tasty food, good wine, fine clothing, and objects of beauty, but, as we have seen, also the beauty and sweet smells of "grasses, trees and fruits" as well as flowers that "the Lord has clothed with great beauty" (III.10.2).

This love of nature is a major motif in Calvin's theology and deserves more attention; for of all of God's gifts in the natural order none impressed Calvin more than the beauty of creation, "the theater of God's glory" (*Inst.* I.5.8;

³¹ In section 4 Calvin says "two rules follow" and quickly lists them, but in section 5 he lists two more rules, one of which is an elaboration of rule two in section 4.

³² See III.10.4 and 5. Ronald Wallace has taken special note of the importance of moderation in Calvin's theology. In his book *Calvin's Doctrine of the Christian Life* (Edinburgh: Oliver and Boyd, 1959) he has a whole chapter on "Christian Moderation," the first section titled "Moderation and restraint an essential element in the ordered Christian Life," 170.

³³ However, in a summary statement the reformer sounds a familiar note, i.e., be moderate in all things: "Your life will then be best ordered when it is directed to this goal. For no one, impelled by his own rashness, will attempt more than his calling will permit, because he will know that it is not lawful to exceed its bounds" (*Inst.* III.10.6).

I.6.2; I.14.20). For "the glory of God shines out in the enticing beauty of the earth, which is evidence of His Fatherly love."³⁴

The young Calvin, as well as the more mature Calvin, could get rhapsodic in expressing his appreciation for the beauties of nature. About a year after his conversion to Protestantism in his "Preface to Olivetan's New Testament," he reflects on the Apostle Paul's words in Romans 1:20: "In all places and in all things . . . the sovereign Lord "has in all parts of the world, in heaven and on earth, written and as it were engraved the glory of his power, goodness, wisdom and eternity." Thus far only a paraphrase of the Apostle's words, but then Calvin adds these lovely lines, "For the little birds that sing, sing of God, the beasts clamor for him; the elements dread him; the mountains echo him, the fountains and flowing waters cast their glances at him, and the grass and flowers laugh before him."³⁵ Here Calvin is obviously no longer thinking only of Romans 1:20 but also of those psalms in which the psalmist refers to the praises of the Creator by the whole created order. One illustration should suffice: Psalm 104 speaks of the greatness of God in relation to his creation and refers to God as "clothed with splendor and majesty; covering yourself with light as with a garment" (vss. 1 and 2). This moves Calvin to comment,

Those who try to see God in his naked majesty are certainly very foolish. In order to enjoy the sight of him we must cast our eyes upon the very beautiful fabric of the world (*pulcherimam mundi fabricam*) in which he wishes to be seen by us, and not be too curious and rash in searching into his secret essence.³⁶

Calvin obviously is in awe of the universe and would have us enjoy it in all of its beauty and majesty. Such testimonies abound but I will close with only one more, this one from the *Institutes* (I.5.2): "Wherever you cast your eyes, there is no spot in the universe wherein you cannot discern at least some sparks of his glory. You cannot in one glance survey this most vast and beautiful system of the universe, in its wide expanse, without being completely overwhelmed by the boundless force of its brightness (*vi immensa fulgoris*).

V. Conclusion

A careful reading of these two brief chapters in the *Institutes* reveals that they are more than an incidental interlude in Calvin's theology. Here we have an eschatological outlook that at times is surprisingly modern and an aesthetic sensitivity that undercuts the all too common image of a dour and grim

³⁴ Comm. Isaiah 6:4-5, Haroutunian translation in *Calvin: Commentaries*, translated and edited by Joseph Haroutunian in collaboration with Louise Pettibone Smith (Philadelphia: Westminster, 1958), 124.

³⁵ A translation of this "Preface" is found in *Calvin: Commentaries*, 59-60.

³⁶ Comm. Psalm 104:1-2, James Anderson translation adapted. Calvin does not object, however, to the study of astronomy which "not only gives great pleasure but is also extremely useful. No one can deny that it admirably reveals the wisdom of God," Comm. Genesis 1:16. Cf. *Institutes* I.5.2. Cf. further, A. Mitchell Hunter, *The Teaching of Calvin*, Chapter XV, "Attitude to Art, Music and Science" (London: James Clarke, revised edition 1950).

Calvinism, not to mention Puritanism.³⁷ Meditating on the future life does not mean lying around and dreaming about heaven. Calvin was too much of an activist to be able to do that. Calvin did indeed long to realize the joy of life with the risen and ascended Lord.³⁸ That element is certainly there. However, the underlying motif is that of the future hope impinging on our present existence and making it meaningful and in difficult times tolerable.

What is surprising is that in Calvin, despite a life of illness, conflict, frustration, and occasional defeats, there is a certain *joie de vivre* (enjoyment of living) that transcends these difficulties. “It is downright dishonest to glory in dark austerity,”³⁹ writes Calvin. Rather, “wherever God’s gifts appear, we ought to have our hearts filled with joy.”⁴⁰

³⁷ On this issue see Marilynne Robinson’s chapter “Puritans and Prigs” in *The Death of Adam. Essays on Modern Thought* (Boston/New York: Houghton Mifflin, 1998).

³⁸ This is especially apparent in the way Calvin concludes his impromptu prayers at the end of his lectures on the prophets, e.g., “Until we attain to the enjoyment of that blessed inheritance which is laid up for us in heaven,” etc. For more examples see my *Calvin’s First Catechism*, 138-9.

³⁹ Comm. James 3:17. Then he elaborates, “We are warned that there is no reason for our being so very woeful (*morosos*), except that we are too indulgent towards ourselves, and overlook our own faults,” A. W. Morrison translation adapted.

⁴⁰ Comm. Lamentations 2:15.

1. John Hesselink

Fordította: Rácsok Gabriella

Kálvin a jelen és az eljövendő élethez való helyes viszonyulásról

Bevezetés

Kálvinnak *A keresztyén vallás rendszere* III. könyvében az újjászületésről, hitről, megszenteltetéséről és megigazításról szóló hosszadalmas értekezésében bújik meg a keresztyén életről szóló tanítása (6-10. fejezetek). Szinte önálló egységet képez ez a rész, mely az *Institutio* leggyönyörűbb szakaszainak egyike, olyannyira, hogy *The Golden Booklet of the Christian Life (A keresztyén élet aranykönyvecskéje)* címmel külön is kiadták. Ez az *Institutio* 1550-es kiadása alapján készült, és először Angliában jelent meg 1549-ben. Ma is kapható angol nyelven¹, és több más nyelvre is lefordították.

„Kálvin öt fejezetben tárja elénk a keresztyén élet rövid rendtartását, amely kiegyensúlyozott, mélyreható és gyakorlatias.”² Henry Van Andel, az amerikai fordító még ennél is továbbmegy és megállapítja, hogy

Nincs még egy olyan áhítatos könyv a világon, amely az Aranykönyvecskéhez lenne fogható, amely annyira mély és mégis egyetemes. Ami a stílusát, lelkiületét és szemléltető nyelvezetét illeti, versenybe szállhat olyan nagy klasszikusokkal, mint Augustinus *Vallomásai*, Kempis Tamás *Krisztus követése* és Bunyan *Zarándok útja*. Csak emez rövidebb, józabb, alaposabb, elevenebb és lényegretörőbb.³

Az ilyen dicséret talán túlzónak tűnhet, mindenestre rámutat az *Institutio* említett részének érdemeire, mely nem kapott kellő figyelmet sem a Kálvin-tudósok, sem a nyilvánosság részéről.

I. A keresztyén ember életéről

Előadásomban az *Institutio* 1559-es végső kiadásából idézek,⁴ amely valamelyest eltér *A keresztyén élet aranykönyvecskéje* címmel kiadott változattól. A legnagyobb különbség az *Aranykönyvecske* fordítója által adott rövidebb címekben van. Az I. fejezetnek például a következő címet adja: „Alázatos

¹ Modern angol fordítást készített Henry J. Van Andel franciából és latinból, melyet a Baker Book House jelentetett meg először 1952-ben, és amely azóta számos kiadást megélt.

² John T. Mc Neill bevezetője in: *Institutes of the Christian Religion*, Mc Neill szerk., angolra fordította Lewis Battles (Philadelphia: Westminster Press, 1960), lx.

³ Előszó a *Golden Booklet*-hez, 4.

⁴ Magyarra fordította Ceglédi Sándor és Rábold Gusztáv: Kálvin János, *A keresztyén vallás rendszere*. I-II. kötet (Pápa: Ref. Főiskolai Könyvnyomda, 1910).

engedelmesség, Krisztus igaz követése”. Az *Institutio* ennek megfelelő fejezete ugyanakkor a következő címet viseli (III. könyv, 6. fejezet): „A keresztyén ember életéről, s főleg arról, hogy micsoda erősségekkel buzdít bennünket a Szentírás”. A 7. fejezet „A keresztyén élet lényegéről, önmagunk megtagadásáról” szól. A 8. fejezet címe: „A kereszt szenvedéséről, mely egyik része önmegtagadásunknak”. A 9. fejezet „A jövő életre vonatkozó elmélkedésről”, míg a 10. fejezet arról szól: „Mi módon kell élnünk a jelen étellel és ennek segédeszközeivel”.

Előadásomban a két utolsó fejezetre összpontosítok, amelyet azok sorrendjében tárgyalok az előadás címében megadottal ellentétben. Mielőtt azonban rátérnék témánkra, egy hosszabb idézetet, az *Institutio* említett részének egyik legkifejezőbb szakaszát szeretném felolvasni. Az ékesszólás magas fokát példázza, amikor újból és újból elismétli a „mi nem önmagunkéi, hanem az Istenéi vagyunk” kifejezést. Ennek alapja a Róm 12,1-2: „...szánjátok oda testeiket élő és szent áldozatul, amely tetszik az Istennek...”, és az 1Kor 6,19: „...nem a magatokéi vagytok.” Ezt követi az *Institutio* talán leggyakrabban idézett része:

Már az is nagy dolog, hogy mi Istennek vagyunk szentelve és ajánlva, hogy ezentúl mindent csak az Ő dicsőségére gondoljunk, beszéljünk, tervezzünk és tegyünk. Szent dolgot ugyanis nem lehet az Isten ellenében elkövetett különös sérelem nélkül istentelen célokra használni.

Ha mi nem önmagunkéi, hanem az Istenéi vagyunk [1Kor 6,19], az is világos, hogy minő hibától kell tartózkodnunk, és mire kell irányítani életünknek összes cselekedeteit.

Nem vagyunk a magunkéi: tehát ne a mi eszünk és akaratunk uralkodjék szándékainkban és cselekedeteinkben. Nem vagyunk a magunkéi: tehát ne azt tűzzük magunk elé célul, hogy keressük azt, ami nekünk a test szerint jól esik. Nem vagyunk a magunkéi: tehát, amennyire lehet, feledkezzünk meg önmagunkról és mindarról, ami a mienk.

Viszont az Istenéi vagyunk: tehát neki éljünk és halljunk meg. Az Istenéi vagyunk: tehát minden cselekedetünket az Ő bölcsessége és akarata igazgassa. Az Istenéi vagyunk: tehát Őrá mint az egyedüli helyes célra kell irányulni életünk minden részének. [Róm 14,8; vö.: 1Kor 6,19] Oh! mily nagy előhaladást tett az, aki megtanulván azt, hogy ő nem az önmagáé, a maga felett való uralmat és igazgatást a saját eszétől elvette, hogy azt Istennek tulajdonítsa! Amint ugyanis az emberek elvesztésére az a leghatásosabb dögvész, ha azok a saját maguk eszét követik, úgy az üdvösségnek egyetlen kikötője az, ha önmagunktól nem okoskodunk és nem akarunk semmit sem, hanem csak követjük az Urat, aki előttünk jár.

Így tehát az legyen az első lépés, hogy az ember szakadjon el önmagától, hogy így tehetségének minden erejét az Úr szolgálatára adja. Szolgálatnak nevezem nemcsak az Ige iránt való engedelmességet, hanem azt is, ami által az ember értelme, a saját testi érzékétől megszabadulván, önmagát teljesen Isten Lelkének intéséhez alkalmazza. Ezt az átalakulást, melyet Pál az elme megújulásának [Ef 4,23] nevez, bár az első lépés az életre, egyetlen egy bölcsész [filozófus] sem ismerte. Ők ugyanis egyedül

az észet teszik meg az ember kormányzójának, szerintük egyedül erre kell hallgatni, szóval egyedül erre bizzák és ruházzák az erkölcsi élet igazgatóját; a keresztyén bölcsészet [filozófia] azonban azt akarja, hogy az ész helyet adjon a Szentléleknek, s ennek alája legyen rendelve, és le legyen igazva úgy, hogy az ember már ne maga éljen, hanem az élő és uralkodó Krisztust hordozza magában. [Gal 2,20] *Inst.* III.7.1.⁵

A reformáció korával foglalkozó kiváló történész, Wilhelm Pauck a következő megállapításra jut: „Fogalmazhatunk úgy, hogy ez a szakasz szolgálhat a keresztyén élet mottójául, ahogyan azt Kálvin élénk tárja az *Institutioban*.”⁶

Ez a nagyon kifejező szakasz csupán bevezetőül szolgál előadásom témájához: Kálvin felfogása a jelen és az eljövendő életről. Nem követem a témafelvetésben megjelölt sorrendet, inkább az *Aranykönyvecske* utolsó két fejezetének, illetve az *Institutio* végső kiadásának sorrendjét veszem alapul, azaz: „A jövő életre vonatkozó elmélkedésről” (9. fejezet) és „Mi módon kell élnünk a jelen élettel és ennek segédeszközeivel?” (10. fejezet)

Az előbbi fejezet meglehetősen nagy figyelmet kapott, olykor negatívan, mivel látszólag a másvilágiasság fényében tündökölteti Kálvint. Ami még ennél is rosszabb az az, hogy látszólag megerősíti a reformátorról kialakult negatív képzeteket, és olyannak mutatja be, mint aki negatívan szemlélte az emberiséget és a világot. Az utóbbi fejezet rövid, és többnyire elkerüli a figyelmet. Ez nagyon sajnálatos, mivel ez a fejezet szükségképpen ellensúlyozza a kilencediket, és olyan pozitív, életigenlő szemléletet sugároz, amelyet ritkán ismernek fel a népszerű Kálvin-tanulmányok. Ezzel az előadással az a célom, hogy helyreállítsam ezt az egyensúlyt.

II. 9. fejezet: „A jövő életre vonatkozó elmélkedésről”

A. Az elmélkedés jelentése (elmélkedés vagy gyakorlat?)

Az első probléma, amivel itt szembetaláljuk magunkat, az nem a fejezetben található negatív szakaszok, hanem magának a címnek a fordítása. A latin így szól: „*De meditatione futurae vitae*.” Magától értetődik a standard angol fordítás: „*Meditation on the Future Life*” (kiemelés tőlem) – így is fordítja Allen, Beveridge és Battles. A francia cím hasonló: „*De la Méditation de la vie a venir*”, és ugyanígy „*meditation*”-nek fordítja az 1541-es francia kiadást Elsie

⁵ Az utolsó mondat Battles szerinti angol fordítása nem megfelelő („but hear Christ living and reigning” – „az élő és uralkodó Krisztust hallja”). A latin *ferat* szót fordítja „hear-nek „bear” helyett. A Beveridge szerinti angol fordítás így szól: „But Christian philosophy makes her [reason] move aside and give complete submission to the Holy Spirit, so that the individual no longer reigns, but Christ lives and reigns in him.” („A keresztyén bölcsélet azonban félreteszi azt [értelemet], és teljes mértékben alárendeli magát a Szentléleknek úgy, hogy többé nem az egyén uralkodik, hanem Krisztus él és uralkodik benne.”)

⁶ *The Heritage of the Reformation* (Glencoe: The Free Press, revised and enlarged edition, 1961), 67.

McKee.⁷ Ehhez járul még az is, hogy a Kálvin kommentárjaiban szereplő *meditatio* szót mindenhol egyértelműen „meditáció”-nak fordítanak.

A nyugat-európai tudósok azonban – legalábbis Németországban és Hollandiában – idegenkedve fogadják azt, ami nekünk egyértelmű fordításnak tűnik angol nyelvterületen. Otto Weber például az *Institutio* standard német fordításában így fordítja a címet: „Vom Trachten nach dem zukü(n)ftigen Leben”⁸ – „A jövő életre való törekvésről”. A neves holland Kálvin kutató, Willem Balke egyik tanulmányában („Calvijn’s opvatting van de meditatie”⁹) felteszi a kérdést: „Mit ért Kálvin a meditáció szón?” Arra a következtetésre jut, hogy a szót általában „*overdenking*”-nek fordítják, de hozzáteszi, hogy ez nagy félreértés, mivel „kegyes meditációt (*overpeinzing*) sugall, holott Kálvinra, a reneszánsz korának emberére, olyan klasszikus írók lehetnek hatással, mint például Vergilius, aki a „*meditatio*”-t „*oefening*”-nek fordította volna, azaz gyakorlatnak, gyakorlásnak. Ennek megfelelően Balke azt javasolja, hogy a 9. fejezet fordítása a következő legyen: „A jövő élet gyakorlása”, hiszen Kálvin itt nem valamiféle befelé forduló önelemzésről ír, hanem „a hit mai gyakorlásáról az élet és a világ dolgainak közepette.”¹⁰

Érthető Balke aggodalma. Nem akarja, hogy Kálvint másvilági aszkétának vagy önző szenteskedőnek tartsák. Ha azonban az angolban a lelki élet „gyakorlatáról” vagy „gyakorlásáról” beszélünk – vagy a németben a lelki életre „törekvésről” –, az nekem vagy a legtöbb angol anyanyelvű tudósnak egy kicsit értelmetlennek tűnik.¹¹ Beszéljen a szöveg a maga érdekében, és akkor szerintem pontos képet kapunk arról, mit is ért Kálvin „*meditatio*”-n.

B. Középkori fogalom?

Kétségtől van, hogy vannak szakaszok ebben a fejezetben, amelyeknek nagyon borulátó középkori csengésük van. Nézzük például, hogyan kezdődik a 9. fejezet: „Bárminémű nyomorúság gyötörjön is bennünket, mint végcélra mindig arra kell tekintenünk, hogy a jelen élet megvetéséhez (*contemptum*) hozzászokjunk, és így a jövő életre való elmélkedésre buzduljunk.” Később, ugyanabban a részben ismét utal a „jelen élet iránt érzett megvetésére”, és a „jelen élet hiábavalóságáról” és annak „nyomorúságairól” beszél. (*Inst.* III.9.1.)

Később még negatívabbnak tűnik:

⁷ *Institutes of the Christian Religion*, 1541 French Edition (Grand Rapids: Eerdmans, 2009), 702. Ebben a kiadásban azonban csak egyetlen hosszú fejezet található „A keresztény életéről” címmel, mely az *Institutio* záró része, és nem osztódik alfejezetekre, mint például az *Aranykönyvecskében* vagy az 1555 és 1560 közötti kiadásokban.

⁸ A németben tökéletesen jó szó található a „meditáció” szóra, mégpedig a „Nachsinnen”!

⁹ A tanulmányt ld. in: Willem Balke, Jan C. Klok, Willem van’t Spijker (szerk.), *Johannes Calvijn. Zijn leven, zijn Werk*, (Kampen: Kok, 2008).

¹⁰ *Johannes Calvijn*, 332.

¹¹ Egyetlen egy olyan helyet találtam, ahol az angol „exercise”-nak („gyakorlat”-nak) fordítja a „*meditatio*” szót. A Lukács 16,8-ról írt kommentárjában azt írja Kálvin: „The heathen are more industrious in taking care of this fleeting world” than “God’s children are in caring for the heavenly and eternal life, or making it their study and exercise (*studium et meditationem*),” – T. H. L. Parker fordítása.

Mert ha az ég a mi hazánk, akkor a föld mi lehetne más, mint száműzés? Ha e világból való elköltözés képezi az életbe való belépést, mi más a világ, mint egy sír? Az ebben tartózkodás mi más, mint halálba merülés! ... Tehát ha e földi életet összehasonlítjuk a mennyeivel, kétségtelen dolog, hogy azt minden nehézség nélkül meg kell vetnünk és le kell néznünk. (III.9.4.)

Kálvin azonban rögvest hozzátesz egy fontos intést, amely segít helyesen látni a fenti kemény megjegyzéseket. Így folytatja: „Mindazáltal gyűlölni sohasem kell az életet, legfeljebb annyiban, amennyiben a bűn martalékává tesz bennünket.” Úgy tűnik azonban, hogy máris visszavonja azt, amit éppen az előbb mondott, mert a következő kíméletlen szavakkal zárja ezt a részt (9.4.): „...ezt az életet pedig a jövődő halhatatlanságával szemben megvessük, és arról a bűn szolgasága miatt, bármikor akarná is az Úr, szívesen lemondjuk.”

Három dolgot mondhatunk el ezekkel a borúlato megállapításokkal és a rájuk vonatkozó látszólag ellentmondásos megjegyzéssel kapcsolatban. Először is vegyük észre, hogy az égi étellel *szembeállítva* tűnik olyan zordnak az élet. Kálvin – amint azt majd látjuk – egyáltalán nem negatív földi létezésünket illetően, de a mennyei létezéssel szembeállítva annak negatív fényben kell feltűnnie. Másodsor „a bűn szolgasága miatt” van az, hogy az élet „siralomvölgy”. Az emberiség és a világ isteni teremtése jó volt. A bűneset után válik az élet nehezzé és nyomorúságossá (ld. 1Mózes 3,16-19), és még a teremtett világ is „együtt sóhajtozik és együtt vajúdik mind ez ideig” (Róm 8,22). Amikor Krisztusnak a bűn, a halál és a gonosz fölötti győzelme felől szemléljük, akkor a világ és annak minden baja más megvilágításba kerül. Harmadszor pedig Kálvin negatív megjegyzéseit kultúrája összefüggésében kell értelmeznünk. Az élet a 16. században – és még inkább korábban – nehéz és bizonytalan volt. Olyan katasztrófák, mint például a feketehalálként ismertté vált bubópestis becslések szerint Európa és Ázsia lakosságának háromnegyedét pusztította el a 15. században.¹² Saját korában Kálvin bátran kockáztatta az életét, hogy gyülekezetének azon tagjai felé végezzen szolgálatot, akiket a halálos ragály sújtott.

Van egy másik szakasz is a 9. fejezetben, ahol Kálvin hosszabb terjedelemben és más érvekkel int az élet egyoldalú szemléletének veszélyére:

A hívőknek azonban a jelen életnek olyan megvetéséhez kell magukat hozzászoktatni, hogy abból sem az ezen élet iránt való gyűlölet, sem az Istennel szemben való hálátlanság ne származzék. Mert ezt az életet, ha végtelen nyomorúsággal teljes is, mégis méltán sorozzuk Istennek azon áldásai közé, melyeket éppen nem szabad megvetni. Azért ha ebben semmiféle isteni jótéteményt sem ismerünk el, már ezzel nem kis mértékű hálátlanságot követünk el magával az Istennel szemben. ... Isten ... bizonyítékokkal akarja kimutatni azt, hogy Ő a mi Atyánk. Ilyen bizonyíté-

¹² Kálvintól nem szokatlan az, hogy olykor sötét színben látja ezt az életet. Egy század-al korábban Kempis Tamás *Krisztus követésében* ugyanezzel az életszemlélettel találkozunk. A III. könyv 20. fejezetének címe így szól: „Saját gyarlóságunk megvallása és a földi élet nyomorúságai”, fordította: Jelenits István, Sch. P. (Budapest: Ecclesia, 1978).

kok azok a javak, amelyekben nap nap után részeltet bennünket. Mint-hogy tehát ez az élet Isten jóságának megismerésére szolgál, vajon kell-e attól úgy undorodnunk, mint olyan dologtól, amelyben egy szikrányi jó sincsen? ... Mikor tehát már bizonyosakká lettünk afelől, hogy az isteni kegyelemnek ajándéka ez a mi földi életünk, amelyért Istennek vagyunk lekötelve, amiről megfélemlenünk nem szabad, s amiért hálásaknak kell lennünk, akkor alkalomszerűen hozzáfoghatunk az élet ilyen nyomorúságos voltának vizsgálatához...” (*Inst.* III.9.3.)

„Másképpen megfogalmazva: a földi élet nem érdemel mást, csak megvétést az eljövendő élettel szemben; de amennyiben a földi élet az az iskola, amit ki kell járnunk, hogy elnyerjük az eljövendő életet, és amiben kezdjük megízlelni Isten áldásait, annyiban éppenséggel »az isteni kegyelem ajándékának« mutatkozik.”¹³

Már így egyértelmű, hogy a földi életre és annak „végtelen nyomorúságára” történő negatív utalások ellenére Kálvin ezt az életet Isten kegyelme és atyai irgalma világosságában is látja. Ezért nem lehet őt leírni mint másvilági borúlátót, aki a középkori életszemlélet legsötétebb oldalának képviselője. Az *Institution*nak ugyanebben a részében nagyon pozitív, életigenlő szakaszokat is találunk. Például:

Ebben az életben kezdjük megízlelni a különböző jótétemények folytán Isten jóságának kellemes¹⁴ voltát, hogy így ennek teljes kinyilatkoztatására vonatkozó reményünk és vágyunk fokozódjék. ... tehát már bizonyosakká lettünk afelől, hogy az isteni kegyelemnek ajándéka ez a mi földi életünk, amelyért Istennek vagyunk lekötelve, amiről megfélemlenünk nem szabad, s amiért hálásaknak kell lennünk... (*Inst.* III.9.3.)

C. Bibliai alapvetés

Jóllehet a megfogalmazás olykor túlzónak tűnik, például amikor Kálvin úgy beszél a testünkről, mint ami „állhatatlan, vétkes, romlandó, esendő, múlékony és rothadt porsátor”, az valójában a páli szemléletet tükrözi. Ha az apostol nem is használ ilyen szemléletes nyelvezetet, de ő is „halálra ítélt testről” beszél. (Róm 7,24)

Kálvin az *Institution*nak ebben a fejezetében sokat hivatkozik az Újszövetségre, de furcsa módon a kulcsszöveg, ami a jövő életéről való elmélkedés textusa lehetne, a Kolossé 3,1 egyáltalán nem kerül említésre: „Ha tehát feltámadtatok a Krisztussal, azokat keressétek, amik odafent vannak, ahol a Krisztus van, aki az Isten jobbján ül.”¹⁵

¹³ Francois Wendel, *Calvin. Origins and Development of His Religious Thought* (New York: Harper & Row, 1963), 252.

¹⁴ Kálvin gyakran utal Isten jóságának és kegyelmének „kellemességére” (*suavitas*). Ezt találjuk egy korábbi szakaszban is (III.9.ii.), ahol a jelen élet „gyönyörűségéről, szeretetreméltóságáról, kedvességéről” beszél. Ugyanennek a fejezetnek a hatodik szakaszában Isten „gyönyörűségének kibeszélhetetlen kellemességéről” ír.

¹⁵ Idézi a Kolossé 3,1-2-t négy másik helyen az *Institutióban*: II.16.13; IV.17.36; III.6.3; és III.16.2.

Kálvin erről a versről írt kommentárjában visszaköszön ránk az, amit az *Institutioban* olvastunk: „Pál itt – mondja Kálvin – arra buzdítja a kolossébelieket, hogy elmélkedjenek a jövő életről... Ha Krisztus tagjai vagyunk, a mennybe kell emelkednünk... Most azokat a dolgokat keressük, amelyek fent vannak, amikor elménkben valódi jövevények vagyunk ebben a világban, és nem vagyunk ahhoz kötve.”¹⁶

A Szentírás számos egyéb helyére hivatkozhatunk a jövő életről való elmélkedés elképzelésének alátámasztására. Gondoljunk például Jézus szavaira a Hegyi beszédben: „Keressétek először az Ő országát!” (Mt 6,33) Kálvin értelmezésében: „Aki első helyre teszi Isten országát, annak csak mérsékelt erőbefektetésre lesz szüksége, hogy élelméről gondoskodják” (azaz: nem lesz megszállottja a földi élettel való törődésnek), hiszen „soha semmi sem volt alkalmasabb arra, hogy megfékezze a test étvágját..., mint az elmélkedés a mennyben való életről.”¹⁷

D. *Élet sub specie aeternitatis*

Vagy vegyük például a Fil 3,20-at: „Nekünk pedig a mennyben van polgárjogunk, ahonnan az Úr Jézus Krisztust is várjuk üdvözítőül.” Erről írt kommentárjában a reformátor nem az eljövendő életről való elmélkedésről beszél, hanem arról, hogy „a híveknek mennyei életet kell élniük ebben a világban.”¹⁸ Itt más hangsúllyal találkozunk. Az eljövendő életről való elmélkedés nem a jövőről való álmodozás, hanem a jövő megtapasztalása itt és most, a mindennapi életünkben – egyfajta realizált eszkatológia.

Kálvinnak erről a versről (Fil 3,20) írt kommentárja is utal erre:

A földi élet ismert bajainak vagyunk kitéve. Szükségünk van ételre és italra, és egyéb dolgokra, mindazonáltal a mennyben kell léteznünk (*versari*) gondolatainkban és érzéseinkben. Mivel egyrészt gyorsan keresztülmegyünk ezen az életen, másrészt pedig meg kell halnunk a világnak, hogy Krisztus élhessen bennünk, és mi viszont Őbenne élhessünk.¹⁹

Másképpen megfogalmazva: az örökkévalóság fényében (*sub specie aeternitatis*) kell élnünk. Ezt sugallja Kálvin továbbra is más versek magyarázatánál. A 2Pt 3,14-ről például így ír: „Aki új eget remél, az önmagában kezdi a

¹⁶ A Kol 3,1-ről, a kommentárt angolra fordította T. H. L. Parker. Kálvin fordítása inkább úgy hangzik: „azokat akarjátok”, nem pedig „azokat keressétek”, amik odafent vannak. Szerinte ez a kifejezés azt jelenti, hogy „ezeken elmélkedjétek, azaz ezekre fordítsátok képességeiteket és gondolkodásotokat.” Eszerint az eljövendő életről való elmélkedés többet jelent, mint egyszerűen kényelmesen hátradólni és az eljövendő életen tőprengeni.

¹⁷ A Mt 6,33-ról, a kommentárt angolra fordította A. W. Morrison. Kálvin itt azt mondja, hogy a „mennyben való életről” kell elmélkednünk. Másutt azt írja, hogy a „szentségről kell elmélkednünk” (a Róm 12,1-ről); „az élet helyes rendjéről [*vitae rite formandae*] való szent és hasznos elmélkedésről”; „a boldog feltámadásról” (*Inst.* III.25.1.); sőt „angyali életre kell törekedni!” (*Inst.* III.7.3.).

¹⁸ A Fil 3,20-ról, a kommentárt angolra fordította T. H. L. Parker.

¹⁹ A Fil 3,20-ról.

megújulást, és minden erejével erre törekszik.”²⁰ A Mt 27,11-26-ról szóló igehirdetésében pedig: „Jóllehet ezen a világon szegény, szerencsétlen teremtmények vagyunk, soha ne szűnjünk meg Istenben örvezni: az előíz miatt, amiben hit által részesedünk a mennyei dicsőségben, az örökség miatt, amit drága áron szerzett nekünk, és a reménység miatt, ami soha nem szégyenít meg.”²¹

Kálvin ugyanakkor a mennyei életnek ezt az „érzetét” vagy „előízét”, amit most tapasztalhatunk, ellensúlyozza az eljövendő élet beteljesedése utáni vággyal, amikor a feltámadott Úrral leszünk. „Egyedül Krisztust kell nekünk éhezniünk, keresniünk, nézniünk, tanulniunk és megtanulniunk, amíg fel fog virradni a nagy nap, amelyen az Úr az ő országának dicsőségét teljesen kijelenti [1Kor 15,24], és megmutatja magát nekünk, hogy milyen Ó, hogy láthassuk.” [1Jn 3,2] (*Inst.* IV.18.20.)

Kálvin számára tehát a „*meditatio vitae futurae*” több, mint az örökkévalóságról való pusztá elmélkedés, meditáció vagy kontempláció: „a teljes ember és egész földi életének irányultsága egy eljövendő cél felé, melyet legjobban az erőfeszítés, igyekezet bibliai eszméje jelenít meg.”²²

III. 10. fejezet: „Mi módon kell élnünk a jelen élettel?”

A. Az egyensúly kérdése

Az egyik, Kálvin által felismert kérdés az, hogyan éljünk kiegyensúlyozott életet, olyat, amely nagyon is benne van ennek a világnak a megoldásra váró feladataiban és problémáiban, ugyanakkor az örökkévalóság világosságában él. Egyrészt fenyeget bennünket „az élet iránt való helytelen szeretet” veszélye (*Inst.* III.9.4.), másrészt egyfajta egészségtelen vágyódás a menny után, amikor is ennek a világnak a gondjait figyelmen kívül hagyjuk. (Jól jellemzi ezt a hozzáállást egy fiatalokoromban népszerű ifjúsági ének refrénje: „Ez a világ nem otthonom, csak átutazóban vagyok. Ha a menny nem az otthonom, ó, Uram, mihez fogjak?”)

Az egyensúly részben megtalálható már a 9. fejezetben – „A jövő életre vonatkozó elmélkedésről” –, ahol Kálvin az „Isten jóakaratóból származó adományokra” és arra utal, hogy hálával tartozunk Istennek minden áldásáért (*Inst.* III.9.3.). Ennek ellenére ez a fejezet önmagában Kálvin teológiájának egyoldalú ábrázolását adhatná csak. Ezért szerencsés az, hogy az *Institutio*

²⁰ A 2Pt 3,14-ről, a kommentárt W. B. Johnston fordította angolra.

²¹ “The Fifth Sermon on the Passion of Our Lord Jesus Christ,” *The Deity of Christ*, angolra fordította Leroy Nixon (Grand Rapids: Eerdmans, 1950), 149.

Másutt Kálvin rámutat arra, hogy Krisztus feltámadásával és mennybemenetelével, a Lélek elküldetésével „a mennyei élet újdonságának ízét (*gustandam*) kapják a hívek” – a Mt 16,28-ról. Korábban az előző versről írt magyarázatában (Mt 16,27) Kálvin azt mondja, hogy „mélyen meg kell hatódnunk a mennyei élet érzetétől (*sensu*).”

²² Heinrich Quistorp, *Calvin's Doctrine of the Last Things* (London: Lutterworth Press, 1955), 40-1. Az eredetileg német mű angol fordítása. Az „erőfeszítés”, „igyekezet” szavak Otto Weber értelmezését tükrözik: a „*meditatio*” „*Trachten*”-ként fordítását: igyekezni, törekedni.

„Aranykönyvecske” részét olyan fejezettel zárja (10.), amely a teremtés jó voltát hangsúlyozza, és azt, hogy kedvünket kell lelteni benne.

B. Az alapelv: helyesen használjuk Isten ajándékait!

Ez a fejezet – „Mi módon kell élnünk a jelen életet és ennek segédeszközeivel?” – a legrövidebb az öt közül, melyek a keresztyén életről szóló részt alkotják. Mégis fontos szerepet tölt be abban, hogy Kálvin személyéről és teológiájáról kiegyensúlyozott képet kaphassunk. A kilencedikkel ellentétben sajnos ez a fejezet elkerülte a Kálvin kutatók figyelmét, néhány esetben teljes mértékben mellőzték azt. A Francois Wendel²³ által írt kiváló Kálvin életrajz és teológia az egyetlen olyan mű, amelyben utalást találunk a 10. fejezetre. Wendel eléggé hosszasan tárgyalja az eljövendő életről szóló elmélkedést, majd áttér az imádságról szóló fejezetre, melyet a hitből való megigazulásról szóló hosszabb értekezés követ. Wilhelm Nieselnek²⁴ Kálvin teológiájáról szóló standard műve kicsivel jobb munkát végez. Két semmitmondó utalást találunk nála a 10. fejezetre, de semmit sem mond el annak témájáról.

A fejezet rövidege ellenére azonban Kálvin már az elején jelzi, mennyire fontos ez a téma. Rámutat arra, hogy „arra is jól megtanít bennünket a Szentírás, hogy miképpen kell a földi javakkal helyesen élnünk; *s ezt életmódunk berendezésében éppen nem szabad figyelmen kívül hagyni*” (Inst. III.10.1. kiemelés tőlem). Egyben figyelmeztet megközelítése veszélyességére is. Egyrészt „a földi javakat csak annyiban kell használnunk, amennyiben pályafutásunkat sokkal inkább elősegítik, mintsem akadályoznák.” Az 1Korinthus 7,30-31-ben talál erre bibliai megalapozást, ahol az apostol arra int, hogy úgy éljünk a világ javaival, mintha nem élnénk vele”. (Inst. III.10.1.)

Másodszor a reformátor felismeri, hogy ez „sikamlós téma,” és „alkalmas arra, hogy tévedésbe ejtsen”. A veszély az egyik oldalon az Isten jó ajándékainak mértéktelen élvezete; a másik oldalon a szükségtelenül szigorú és kemény viszonyulás az evéshez és iváshoz, mellyel „szorosabb békóba szorították a lelkiismeretet, mint amilyeneket az Úr Igéje rak rájuk.” (Inst. III.10.1.) Kálvin tehát azt tanácsolja – a lejtő bármely oldalán történő lecsúszás veszélye fényében –, hogy „igyekezzünk lábunkat úgy megvetni, hogy biztosan megállhasunk.” (Inst. III.10.1.)

Itt válik fontossá a keresztyén szabadság, ami „semmi által ne legyen korlátozva, hanem kinek-kinek lelkiismeretére kell bízni, hogy annyit használjon fel azokból, amennyit ő szabadnak gondol.” Nem szabad lelkiismeretünket

²³ Calvin. *Origins and Developments of His Religious Thought*, 247.

²⁴ *The Theology of Calvin* (Philadelphia: Westminster, 1956). Magyar nyelven: *Kálvin teológiája*. Fordította Nagy Barna (Debrecen, 1943). Semmilyen utalást nem találunk Paul Helm hatalmas művében (*John Calvin's Ideas*. Oxford: Oxford University Press, 2004) a keresztyén életre, a jövő életről való elmélkedésről és a jelen élettel való helyes életről nem is beszélve. T. H. L. Parker jobb munkát végez, amikor a Kálvin teológiájához írt rövid bevezetésében végigmegy az *Institution*, és két oldalt szentel ennek a témának: Calvin. *An Introduction to His Thought* (Louisville: Westminster John Knox, 1995), 93-5. Charles Partee nagy ívű művében: *Theology of John Calvin* (Louisville: Westminster John Knox, 2008) egy oldalt szentel „A jelen élet”-nek”, 221-2.

„határozott és pontos törvényformához kötni”, hanem a Szentírás „általános törvényei” szerint kell eljárunk. (*Inst.* III.10.1.)

Figyelemre méltó Kálvinnak a világi javak – akár élelem, ruházat vagy természeti források – felhasználásáról való felfogásában, hogy nem éri be egyszerűen a földi vagy mindennapi szükségletekkel, hanem az azokban való kedvtelésről ír. Természetesen vannak életszükségletek. A legtöbben megelégednének ezzel, de Kálvin nem. „Mert ha élnünk kell” – mondja –, akkor nem kerülhetjük ki azokat, „melyek látszólag inkább a gyönyörnek, mint a szükségnek szolgálnak.” (*Inst.* III.10.1.)²⁵

„Ebben pedig az legyen a mi kiindulópontunk – mondja –, hogy az Isten ajándékainak használatát illetőleg nem tévedünk meg, ha arra a célra használjuk őket, amire azokat maga a Szerzőjük teremtette és szánta; mivel Ő azokat javunkra s nem romlásunkra teremtette.” (*Inst.* III.10.2.) Ezt egy bűbájos szakasz követi, amit érdemes hosszabban idéznünk:

Ha tehát meggondoljuk, hogy minő célra teremtette Isten a táplálékot, azt találjuk, hogy nemcsak szükségünkről, hanem gyönyörűségünkről és vidámságunkról is akart gondoskodni. Így a ruházatban a szükségesen kívül célja volt még a díszesség és az illendőség is; a füvekben, fákban és gyümölcsökben a különböző használaton kívül célja volt neki a szép szín és a kellemes illat. [vö.: 1Móz 2,9] Ha ez nem volna igaz, akkor nem sorolná fel a próféta Isten jótéteményei között azt, hogy „borral megvidámítja az embernek szívét, és orcáját megfényesíti olajjal” [Zsolt 104,15]. S az ő jóságának kedvelté tétele céljából nem emlegetné a Szentírás léptenyomon azt, hogy az ilyenfajta dolgokat mind Ő adta az embereknek. Maguk ezek a természeti adományok is eléggé megmutatják, hogy mily célra és mennyiben szabad azokat használni. Hiszen olyan szépséggel ruházta fel az Úr a virágokat, hogy az önként szemünkbe ötlük; és oly kellemes illatot adott nekik, hogy az észrevétlenül is belopózik szaglásunkba, vajon hát bűn az, ha szemeink a virágok szépségében és szaglásunk azok illatában gyönyörűséget talál? Aztán nem különítette-e el a színeket úgy, hogy egyik virág kedvesebb legyen a másiknál? S vajon az aranynak és ezüstnek, az elefántcsontnak és márványnak nem adott-e olyan szépséget, mely ezeket más érceknél és köveknél értékesebbé teszi? Továbbá a használatra szükségeseken kívül nem adott-e nekünk sok kellemes dolgot? (*Inst.* III.10.2.)

Ez nem az egyetlen hely, ahol Kálvin ilyen kifejezően ír Istennek kedvünket kereső bőséges gondoskodásáról. Az 1Mózeshez írt kommentárjának bevezetőjében hasonlót találunk:

A világot szemünkkel látjuk, a világot lábunkkal tapossuk, Isten megszámlálhatatlan munkáját tapintjuk kezünkkel, a növények és virágok

²⁵ A Lane-Osborne változat így szól: „We should not exclude many things which seem to have more to do with pleasure than necessity. We must find a happy medium, so that we use everything in the right way, with a clear conscience.” („Nem szabad sok olyan dolgot kizárnunk, melyek látszólag inkább a gyönyörrel, mintsem a szükségéről szólnak. Meg kell találnunk a boldog középút, hogy mindent megfelelően használjunk, tiszta lelkiismerettel.”)

édes és kellemes illatát szippantjuk be, végtelen adományban leljük kedvünket; de azokban a dolgokban, melyekről némi tudomást szerzünk, ott lakozik az isteni hatalom, jóság és bölcsesség oly mértéke, mely minden érzékszervünket lefoglalja.²⁶

Később így kommentálja József és testvérei lakomáját:

Ha valaki azzal állna elő, hogy az étel és ital mértékletes fogyasztása egyszerűen az, ami elegendő a test táplálásához: az ilyennek azt válaszolom, hogy bár az étel a szükségek kielégítésére szolgál, annak törvényes használata ennél messzebb mehet. Mert nem hiábavaló az, hogy az ételben nemcsak létfontosságú tápanyagok, hanem mellette annak íze is van; a mi mennyei Atyánk kedvesen így örvendeztet meg bennünket finomságával. Nem hiába dicséri a Zsoltárok 104,15 Isten jóságát, amikor azt mondja róla, hogy bort adott, „ami felvidítja az ember szívét.”²⁷

„Hagyjuk tehát az embertelen bölcselkedést, amely miközben a teremtett dolgok közül csak annak használatát engedi meg, ami nélkülözhetetlenül szükséges, nemcsak rosszakaratúlag megfoszt bennünket Isten jótékonyságának megengedett élvezetétől, hanem egyúttal csak úgy volna megtartható, ha az embert minden érzékétől megfosztva, érzéketlen tuskóvá változtatná.” (*Inst.* III.10.3.) Kálvin itt a római katolicizmuson belüli sztoikus vagy aszketikus csoportokra gondolhatott. Roland Wallace rámutat arra, hogy Kálvin itt „sokkal nagyvonalúbb, mint elődjei közül sokan.” Augustinus például amikor arra utal, hogy Isten mindent azért ad nekünk, hogy azok kedvünkre legyenek, ezt az örökkévaló, és nem a földi használatra értette.²⁸

Ez az érme egyik oldala. Isten földi javakkal lát el nemcsak azért, hogy azokkal éljünk, hanem hogy azokban kedvünket leljük, de mindig csak mértékkel. Az érme másik oldala az, hogy „az anyagi gazdagság veszélyes dolog.”²⁹ Kálvin tehát majdnem olyan kifejező, amikor az előbb említett ajándékokkal való helytelen élésre figyelmeztet:

De hol van a hálaadás, ha az evésbe és ivásba annyira belemerül az ember, hogy vagy elbódul, vagy pedig hasznavehetetlenné lesz a jámborság [kegyesség] és az emberi hivatás kötelességeire? Hol van az Istennek megismerése, ha a test a túlságos bővelkedés folytán utálatos kívánságokra ragadtatván, tisztátalanságával annyira beszennyezi az értelmet, hogy semmi helyes és tisztességes dolgot sem vagyunk képesek meglátni? Hol van a ruházatban az Isten iránt való háládatosság, ha azoknak költséges cicomázása miatt önmagunkat bámuljuk, másokat pedig megutálunk; ha a csinossággal és ékességgel bujálkodásra készülődünk? Hol van Istennek megismerése, ha lelkünk ilyenféle csillogó dolgokhoz tapad? Sokan

²⁶ Genesis Argumentum, 57 (CO 23, 5-6).

²⁷ Az 1Móz 43,33-ról. Kálvin még egy figyelmeztető megjegyzést is hozzátesz: „Mindazonáltal minél kedvesebben törődik velünk Isten, annál szorgalmasabban kellene törekednünk arra, hogy adományaival mértékletesen éljünk.”

²⁸ Calvin, *Geneva and the Reformation* (Grand Rapids: Baker, 1988), 2003.

²⁹ Az 1Tim 6,17-ről, a kommentárt angolra fordította T. A. Smail. Ebben a részben Pál arra inti a gazdagokat, hogy „ne a bizonytalan gazdagságban reménykedjenek”.

ugyanis annyira a gyönyörnek szentelik minden képességüket, hogy értelmük egészen eltompul; sokan olyan nagy gyönyört találnak a márványban, aranyban és képekben, hogy maguk is márvánnyá lesznek, mintegy ércé válnak, vagy festett képhez hasonlónak lesznek. Másokat megint a konyha gőze és kellemes illata annyira megbódít, hogy semmiféle lelki illatot sem vesznek észre. ... megerősítették Pál apostol szabálya [Róm 13,14], hogy a testet ne tápláljuk az ő kívánságaiban, mert ha ezekkel szemben nagyon is engedékenyek vagyunk, minden mértéken és korlátan túltörnek. (*Inst.* III.10.3.)

Végül pedig, ahhoz hogy elkerüljük a szükségtelen önsanyargatás, mértéktelenség és visszaélés csúszós lejtőit, nemcsak lelkiismeretünkre van szükség – ahogyan azt láttuk –, hanem a keresztyén szabadsággal való bölcs élésre is. Érdekes, hogy amikor Kálvin a keresztyén szabadságról értekezik, egy ponton éppen az Isten ajándékaival való helyes élésre hivatkozással foglalja össze mondanivalóját:

Láthatjuk tehát, hogy mi a célja ennek a szabadságnak, t.i., hogy Isten adományait minden lelkiismeretfurdalás és minden lelki zavar nélkül használjuk arra a célra, amire Isten azokat nekünk adta, amely bizodalom folytán lelkünk békében van Istennel, és az Ő irántunk való bőkezűségét is megismeri. (*Inst.* III.19.8.)

Most, amikor a bőség korát éljük – a nemzetközi recesszió ellenére –, mennyire időszerűek ezek az intések, főként országaink gazdagjainak. A mohóság és a kapzsiság azonban nemcsak a kevés gazdagra korlátozódik.

Kálvin figyelmeztetését három³⁰ szabállyal folytatja, melyek arra vonatkoznak, hogyan élhetünk helyesen Isten nekünk szóló adományainak fényében:

Az első Pálnak az 1Kor 7,29-31-ben található intésének a parafrázisa: „akik e világgal élnek, olyan érzülettel legyenek, mintha nem azzal élnének.”

A második az, hogy meg kell tanulnunk „a szegénységet épp oly nyugodtan és türelemmel elviselni, mint mérséklettel a jólétet.” (*Inst.* III.10.4.)

A harmadik pedig az, hogy „számot kell adnunk sáfárságunkról” (Luk 16,2), és mindenben a „szeretet szabályait” kell követni. (*Inst.* III.10.5.)

Hálaadás és mértékletesség – két téma, amely végigfut ezeken az intéseken és figyelmeztetéseken a 9. és 10. fejezetben egyaránt. Számos hivatkozást láttunk a hálaadásra a 9. fejezetben az eljövendő életről való elmélkedésben, de ez az alap gondolat a 10. fejezetben ismét megjelenik az evilági javak helyes használatával kapcsolatban. A iii. szakaszban például arra emlékeztet bennünket Kálvin, hogy meg kell ismernünk minden jó dolgok Alkotóját (*authorem*), és hálát kell adnunk neki „irántunk való szeretetért”. Majd is-

³⁰ A 4. szakaszban Kálvin azt mondja, hogy „két szabály következik” és ezeket gyorsan fel is sorolja, az 5. szakaszban pedig további két szabályt említ, melyek közül az egyik a 4. szakasz második szabályának kifejtése.

mét: „Hol van a ruházatban az Isten iránt való háládatosság...?” (*Inst.* III.10.3.) A iii. szakaszban a mértékletesség témaköre különösen szembetűnő.³¹

Kálvin a 10. fejezetet egy olyan szakasszal zárja, amely nem igazán illik bele abba a témába, hogy hogyan éljünk a jelen étellel. Az *Institutio* McNeill-Battles kiadásának szerkesztői ennek a szakasznak (vi.) a következő címet adták: „Az Úr elhívása az életünk alapja”. Ez fontos témakör, de nem tűnik úgy, hogy szervesen vagy közvetlenül hozzátartozna ennek a fejezetnek a mondanivalójához.³²

IV. Függelék. Isten teremtett világának dicsősége

Amikor Kálvin felsorolja azokat a dolgokat, amelyeket Isten adományozott a mi kedvünkre, ezek között nemcsak ízletes ételt, jó bort, szép ruházatot és szép tárgyakat említ, hanem – amint azt láttuk – a füvek, fák és gyümölcsök édes szépségét és illatát is, csakúgy mint a virágokét, amelyeket az Úr ruházott fel szépséggel. (III.10.2.)

Ez a természetszeretet központi alap gondolata Kálvin teológiájának, és több figyelmet érdemel, hiszen a teremtett renden belül Isten adományai közül semmi sem volt Kálvinra olyan nagy hatással, mint a teremtett világ szépsége, „Isten dicsőségének színtere” (*Inst.* I.5.8; I.6.2; I.14.20.). Mivel „Isten dicsősége sugárzik a föld megígéző szépségéből, amely az Ó atyai szeretetének bizonyítéka.”³³

A fiatal Kálvin, csakúgy mint az érettebb Kálvin, egészen el tudta magát ragadtatni, amikor a természet szépségeit dicsérte. A protestantizmusra áttérése után egy évvel az Újszövetség Olivetan fordításához írt előszavában Kálvin arra reflektál, amit Pál apostol a Róma 1,20-ben leírt: „Minden helyen és minden dologban ... a szuverén Úr a világ minden részén, mennyben és földön beírta, mintegy bevészte hatalmának, jóságának, bölcsességének és örökkévalóságának dicsőségét.” Ez eddig az apostol szavainak parafrázisa, majd Kálvin kiegészíti ezt az alábbi kedves sorokkal: „Mert az éneklő kismaðarak Istenről énekelnek, a vadak Neki ordítanak; a természeti erők Őt félik; a hegyek Őt visszhangozzák; a források és folyóvizek Őrá vetik pillantásukat, és a fű és a virágok Őelőtte nevetnek.”³⁴ Kálvin itt egyértelműen nem csak a Róma 1,20-ra gondol már, hanem azokra a zoltárookra is, amelyekben a zoltáros arról be-

³¹ Ld. III.10.4. és 5. Ronald Wallace külön megjegyzi Kálvin teológiájában a mértékletesség fontosságát. *Calvin's Doctrine of the Christian Life* (Edinburgh: Oliver and Boyd, 1959) c. könyvében egy teljes fejezetet szán a „Christian Moderation” („Keresztyén mértéktartás”) témának, melyen belül az első rész címe: „Moderation and restraint an essential element in the ordered Christian Life,” (Mértékletesség és önuralom, a rendezett keresztyén élet elengedhetetlen részei”), 170.

³² Egy összefüggő megjegyzésében a reformátor azonban ismerős hangot üt meg: legyetek mértéktartók mindenben. „Életünk tehát akkor lesz a leghelyesebben berendezve, ha azt ehhez a célhoz szabjuk, mivel saját túlbuzgósága által ösztönözöttetve sem igyekszik senki többre, mint amennyit hivatása megkíván, mert tudja azt, hogy az ő részére a megjelölt határokon túlmennie nem szabad.” (*Inst.* III.10.6.)

³³ Az Ézs 6,4-5-ről, a kommentárt angolra fordította Haroutunian, in *Calvin: Commentaries*, fordította és szerkesztette Joseph Haroutunian, Louise Pettibone Smith-szel együttműködve (Philadelphia: Westminster, 1958), 124.

³⁴ Ennek az „Előszónak” a fordítását ld. in *Calvin: Commentaries*, 59-60.

szél, hogy az egész teremtett rend a Teremtőt dicséri. Elégedjünk meg egy illusztrációval: a 104. zsoltár Isten nagyságát dicséri teremtése kapcsán, és úgy említi Istent, mint aki „fenségbe és méltóságba öltöztél; világosságot vettél magadra, mint egy köpenyt” (1-2. versek). Ez erre a megállapításra indítja Kálvint:

Azok, akik Istent az Ő puszta fenségében kívánják látni, minden bizonynyal nagyon ostobák. Ha az Ő látásában akarjuk örömmünket lelmi, akkor szemünket a világ gyönyörű építményére kell vetnünk (*pulcherim mundi fabricam*), melyben kívánatosnak tartja, hogy lássuk Őt, és ne kutassuk túlságosan kíváncsian és meggondolatlanul az ő titkos lényegét.³⁵

Kálvint egyértelműen elkápráztatja a világegyetemet, és azt akarja, hogy mi is kedvünket leljük annak szépségében és fenségében. Erről számos hely tanúskodik, de most csak eggyel hadd zárjak az *Institutió*ból (I.5.1.): „S bárhová is veti az ember tekintetét, nincs az egész világon oly parányi hely, melyen dicsőségének legalább valami kis szikráját ne látnók ragyogni. S nem tudjuk a világ messze terjedő, szép és dicsó alkotmányát úgy vizsgálni, hogy a megmérhetetlen erejű fényesség (*vi immensa fulgoris*) egészen el ne kábítson bennünket.”

V. Befejezés

Az *Institutio* ezen két rövid fejezetének figyelmes olvasása megérteti velünk, hogy nem véletlen intermezzóként kerültek Kálvin teológiájába. Olyan eszkatológiai szemléletmóddal van itt dolgunk, amely olykor meglepően modern, és olyan esztétikai érzékkel, mely aláássa a kálvinizmusról (a puritanizmust nem is említve) kialakult nyakas és zord képet.³⁶ Az eljövendő életről való elmélkedés nem azt jelenti, hogy heverészünk és közben a mennyről álmodozunk. Kálvin túlságosan tevékeny alkat volt ahhoz, hogy képes legyen ilyesmire. Kálvin valóban arra vágyott, hogy megvalósuljon a feltámadott és mennybement Úrral való élet öröme.³⁷ Ez a tényező mindenképpen megtalálható nála. A mögöttes alap gondolat azonban az a jövőbeli reménység, mely egzisztenciánkra hatást gyakorol, értelmet ad annak, és a nehéz időkben is megállja a helyét.

³⁵ A Zsolt 104,1-2-ről – James Anderson angol fordítása alapján. Kálvin azonban nem ellenzi a csillagászat tanulmányozását, ami „nemcsak megörvendeztetni az embert, hanem szerfelett hasznos is. Senki sem tagadhatja, hogy az csodálatosan kijelenti Isten bölcsességét”, az 1Móz 1:16-ról. Vö.: *Institutio* I.5.2. Vö.: továbbá A. Mitchell Hunter, *The Teaching of Calvin*, XV. fejezet, “Attitude to Art, Music and Science” (London: James Clarke, revised edition 1950).

³⁶ Erről a kérdésről ld. a Marilynne Robinson által írt fejezetet: „Puritans and Prigs”, in *The Death of Adam. Essays on Modern Thought* (Boston/New York: Houghton Mifflin, 1998).

³⁷ Ez különösen nyilvánvaló abban, ahogyan Kálvin a prófétákról tartott előadásai végén rögtönzött imádságait zárja: pl. „Amíg el nem érjük annak a boldog örökségnek az örömét, mely számunkra el van készítve a mennyben” stb. További példákat ld. az általam írt *Calvin's First Catechism*, 138-9. oldalain.

Meglepő, hogy a betegségekkel, összeütközésekkel, csalódásokkal és esetenkénti vereségekkel teli élet ellenére Kálvinnál megtalálható egyfajta *joie de vivre* (örömteli élet), amely felülemelkedik ezeken a nehézségeken. „Igazán becstelen dolog sötét önsanyargatásban büszkélkedni”³⁸ – írja Kálvin. Ehelyett, „ahol Isten adományai megjelennek, ott szívünknek örömmel kell elteltetnie.”³⁹

³⁸ A Jakab 3,17-ről. Majd kifejti: „Intést kapunk arra, hogy nincs okunk búbanatosnak (*morosos*) lenni, eltekintve attól, hogy túlságosan engedékenyek vagyunk magunkkal szemben, és szemet hunyunk saját hibáink fölött.” – A. W. Morrison angol fordítása alapján.

³⁹ A Jeremiás siralmi 2,15-ről.

Erik Alexander de Boer

The Gifts of Prophecy, Tongues and Interpretation – Preaching and Preparation in the Company of Pastors of Geneva¹

One of the fascinating fields of study of the Reformation is the office of preaching the Word of God in church. The (to my knowledge) very last article, published posthumously, from the hand of dr. Barnabás Nagy has the following title: 'Pfarrerausbildung und Pfarrernachwuchs in Ungarn im 16. Jahrhundert'.² It was written as a lecture for the Cambridge Colloquy of 24-28 September 1968. When the Hungarian authorities denied a permit to travel to Cambridge, the paper was read in his absence. 'Education of the First and Further Generations of Ministers in Hungary in the 16th Century': the theme of preaching as important aspect of the ministry is an interest which I share with this scholar.

Focus of my present studies is: the body of ministers to the Word, the so-called Company of Pastors in Geneva, and its proceedings called the weekly *congrégations*. That is a field of research, not covered by Nagy's last article, but awaiting further research: how did the ministers of the Reformed Churches in Hungary study the Scriptures together? In order to stimulate such further investigations, I present an aspect of my research: the relation between preaching and prophecy. In other words: the relation between the task of preaching and the gifts of the Spirit according to the New Testament.

My next book will be dedicated to the institution, contents, and influence of the *congrégations* (the Bible study meetings of ministers). Therefore I would like to know if there ever was a comparable form of joint studies of the Scriptures at some place in Hungary. The Hungarians who studied in Wittenberg, formed a 'coetus' – the Latin word used in Geneva for the Company of Pastors! During a number of years (1545-1552) the pastors of Geneva held,

¹ 2009. október 21-én és 22-én a Sárospataki Református Teológiai Akadémia az Osterhaven tanulmányi napok sorozatában megrendezett nemzetközi Kálvin-konferencián és Nagy Barna-emplékülésem elhangzott előadás szerkesztett változata.

² Barnabás Nagy, 'Pfarrerausbildung und Pfarrernachwuchs in Ungarn im 16. Jahrhundert', *Miscellanea Historicae Ecclesiasticae* 3 (1970). *Colloque de Cambridge, 24-28 september 1968*, ed. De rek Baker [Revue d'Histoire ecclésiastique], 238-273.

after the Bible study on Friday morning, also a theological disputation in Latin. The *Matricula Coetus Ungarici* testifies that the Hungarians also held their weekly academic discussions. In the early years none other than Philip Melanchthon presided over the disputations!³ A form of Bible studies, connected to my present topic, is however not registered.

1. *Bible studies in Geneva*

When the former Italian bishop, Pier Paolo Vergerio, visited Geneva in 1550, he wrote a report of his impressions of the reformed city.⁴ This 'letter', an eulogy in fact, was published by Conrad Badius, the printer whom Vergerio may have met in the biblical studies.⁵ One of the jubilant passages concerns his attendance of the *congrégation* in St. Pierre and reads as follows:

Every week, on Fridays, a conference is held in the largest church [St. Pierre] in which all their ministers and many of the people participate. Here one of them reads a passage from Scripture and expounds it briefly. Another speaks on the matter what to him is according to the Spirit. A third person gives his opinion, and a fourth adds some things in his capacity to weigh the issue. And not only the ministers do so, but everyone who has come to listen. Thus is being followed what Paul found in the Church of Corinth, and on which he said that, when the brothers gathered, every one of them could say what the Spirit revealed to him; then he was silent, sat down and another began to speak [1 Cor. 14:29-30].⁶

Several elements of this impression of the *congrégation* are worth noting. The first is the prominence of the ministers and their various contributions. The second is the participation of lay members in these Bible studies. A third element to be noted is the clear allusion to Paul's First Letter to the Corinthians, Chapter 14, and to the gift of prophecy. Did Vergerio present an adequate impression of these Genevan biblical studies?

2. *The 'Prophezei' in Zurich*

I find Vergerio's allusion to 1 Corinthians 14 noteworthy because in Geneva this form of Bible study was called the *congrégation*, *conférence des Escriptions*, or *colloque*, but never *la prophétie*. Still, the roots of the Genevan

³ Géza Szabó, *Geschichte des Ungarischen Coetus an der Universität Wittenberg 1555-1613* [Bibliothek des Protestantismus im mittleren Donauraum 2] (Halle: Akademischer Verlag, 1941), 62-71.

⁴ In November, 1549, Gribaldi sent a letter of introduction to Calvin (CO 13: 448, no. 1304), but the Italian bishop did not show up. In the meantime, Vergerio contacted Calvin for a preface to the booklet on the history of Francesco Spiera.

⁵ For Badius' attendance see E.A. de Boer, 'The Presence and Participation of Lay People in the *Congrégations* of the Company of Pastors in Geneva', in: *Sixteenth Century Journal* 35 nr. 3 (2004), 651-670.

⁶ Pier Paolo Vergerio, *Epistola del Vergerio, nella quale sono descritte molte cose della Città, è della Chiesa di Geneva*, 15 July 1550 (J.-Fr. Gilmont, *Bibliographie des éditions de Jean Crespin 1550-1572*, vol. 1 (Verviers : Librairie P.M. Gassen, 1981), 7 (50/11).

Bible studies seem to lie in Zurich, where in 1525 the *Prophezei* had been instituted.⁷ The name of this institution is derived from 1 Corinthians 14:29-32. According to Huldreich Zwingli every preacher has the task of a prophet. Knowledge of the biblical languages was deemed necessary to expound and apply the Scriptures prophetically.⁸ Earlier he had already tried to motivate younger people to study the biblical languages.⁹ In German the word *Offenbarung* is used for 'preaching'. In the third edition of Zurich translation of the Bible (1524) the Greek words προφητεῦειν and προφητεία were translated not as 'weissagen' and 'weyssagung' (as Luther did earlier)¹⁰ but throughout 1 Corinthians 14 as 'propheten' (as verb) and 'prophecy'. As a marginal note explains: to prophecy 'is here, not to predict as when a future event is foretold, but to open up and explain the meaning of the divine Scripture.'¹¹ Prophecy became the equivalent of biblical exposition. And the institution, called *Prophezei*, gradually evolved into the theological faculty of Zurich.

In 1525, the first year of the *Prophezei*, Zwingli published his *Von dem Predigtamt*. It is written as a public letter, answering the question, raised by a lay preacher (and shared by the Anabaptists): why should lay people not be permitted to expound the word of God in public? They answer: Jesus himself said that God has hidden his wisdom from the wise and learned, and revealed them to little children (Mat. 11:25). 'Did not God give his Spirit in the same way to the Germans as he did to the Latin and Greek speaking people?!' ('Gott

⁷ Heinrich Bullinger, "Wie vnd wenn man Züriych angehept die Biblisch Lection in dryen sprachen läsen," in Fritz Büsser, *Die Prophezei. Humanismus und Reformation in Zurich* (Bern e.a.: Verlag Peter Lang, 1994), 7-9; Gottfried W. Locher, *Die Zwinglische Reformation im Rahmen der europäischen Kirchengeschichte* (Göttingen – Zürich: Vandenhoeck-Ruprecht, 1979), 161-163; Traudel Himmighöfer, *Die Zürcher Bibel bis zum Tode Zwinglis (1531). Darstellung und Bibliographie* [Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz 154] (Mainz, 1995), 213-35.

⁸ Cf. Locher, *Die Zwinglische Reformation im Rahmen der europäischen Kirchengeschichte*, 161f; W.P. Stephens, *The Theology of Huldrych Zwingli* (Oxford: Clarendon Press, 1986), 39f, 137f, 278.

⁹ Zwingli, *Quo pacto ingenui adolescentes formandi sint* (1523): 'Das mag aber dann kommlich unnd geschicklich geschehen, wann er die spraachen als Ebreisch und Griechisch erberlich kann; dann on die eine mag das alt testament, on die ander das nüw gar kümmerlich reyn und luter verstanden werden' (*Zwingli Werke* 5, 436, l. 5-9).

¹⁰ The translation 'weissagen' became tainted as used by radical anabaptists and spiritualists. For example, in 1539 David Joris, who regarded himself as called to be a prophet, addressed his *Prophecie oder Weyssaging* to the Estate of Holland with on the one hand a call for tolerance, and a warning for God's vengeance as imminent on the other hand (cf. Mirjam van Veen, "'Prophecie oder Weyssaging". Een onbekend geschrift van David Joris', in *Tijdschrift voor Nederlandse Kerkgeschiedenis* 4 (2001), 3-8).

¹¹ Himmighöfer, *Die Zürcher Bibel bis zum Tode Zwinglis (1531)*, 181. The source of the quoted note must be Erasmus, who had explained likewise: 'Hoc loco Paulus prophetiam vocat non praedicationem futurorum, sed interpretationem diuinae Scripturae'. His only gloss added is: 'Quemadmodum et Plato discernit vates a prophetis. Vates arrepti numine nec ipsi quid loquantur intelligunt, ea prudentes interpretantur caeteris' (Erasmus, *Annotationes in Novum Testamentum* ad 1 Cor. 14.1 in: *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata* 6/8 (Amsterdam e.a.l.: Elsevier, 2003), 266, ll. 985-988).

habe synen geyst glych als wol den Tütschen ggeben als den Latinen und Griechen!') The publication of *Von dem Predigtamt* clearly declared the establishment of the *Prophezei* as a form of instruction and training for the office of ministers of the Word.

Zwingli began his letter by presenting a summary of passages in which prophets and prophecy are mentioned. His conclusion from the New Testament, and especially 1 Corinthians 14, is: in the early church prophets had the duty of expounding Old Testament Scripture. They must have the ability to translate the biblical Hebrew into spoken Greek in order to be able to expound the texts. This is a great thing, Zwingli added, that so many Jews came to believe in Christ and were thus present in great numbers to explain Scripture for the heathens. But 'he who is not an interpreter or speaker of the languages, should not address the congregation in order to explain the prophecy, but keep silent and speak to God.'

Zwingli's main statement is: the apostle Paul shows how useful it is for Christians to know the languages in which God's Word is written.¹² But since this is not possible to all, it is good 'that at least we have in some places teachers who can instruct others in these [languages]'. He even suggests to let 'the useless clerics' become extinct, so that their wealth can be used to take care of the poor and to teach the languages. Hebrew and Greek are the tongues, given by the Spirit to the Church, so that the prophecy of Scripture can be translated and expounded in the vernacular.

In Strasbourg Martin Bucer and his colleagues instituted a related form of Bible lectures. In 1526, Bucer proposed to the magistrate that the canonical services be transformed into a *Prophezei*. That is why some form of service around the biblical lectures was maintained. Every morning and evening a service was held with half an hour of singing the Psalms and half an hour of *prophecy* or *christliche Übung* and prayer.¹³ The place of the canons in these services was taken by preachers, schoolmasters, *kirchenpfleger*, and pious people who wanted to be taught in the Scriptures. The synod of 1533 and the *ordonnance* of 1534 codified this *Convent ecclesiastique*.¹⁴ During Calvin's years in Strasbourg the Bible studies were poorly attended.¹⁵ But the name,

¹² Zwingli, *Von dem Predigtamt*, in: *Zwingli Werke* 4, 417. In 1532 Heinrich Bullinger gave a lecture, shortly after Zwingli's death, and had it published as *De prophetae officio* (Zurich: Chr. Froschauer, 1532). It is an analysis of the task of expounding Scripture and of unmasking the enemies of the truth. Zwingli is honored as the outstanding example of such a prophet. Earlier Bullinger had *De prophetae libri duo* (1524). As such this work was never published (and remains in manuscript in: Zentralbibliothek Zürich, Car. I 166), although it may be regarded as an early draft of his work of 1532. Cf. Fritz Büsser, 'De prophetae officio. Eine Gedenkrede Bullingers auf Zwingli', id., *Wurzeln der Reformation in Zürich* [SMRT 31] (Leiden, 1985), 60-71.

¹³ *Martin Bucer Deutsche Schriften*, ed. Robert Stupperich, vol. 2 (Gütersloh – Paris, 1962), 520f.

¹⁴ François Wendel, *L'Église de Strasbourg. Sa constitution et son organisation, 1532-1535* (Paris: Presses Universitaires de France, 1942), 102f, 196-198. On the responsibility of the Convent in matters of preaching, see p. 204.

¹⁵ Philippe Denis, « La prophétie dans les Églises de la Réforme au XVIe siècle », in *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 72 (1977), 292-295.

which in the French speaking congregation may have been *la prophétie*, was not transferred to the Bible studies held in Geneva.

3. Geneva on 1 Corinthians 14

When Vergerio made the connection between the Bible studies in Geneva and the passage on prophecy from 1 Corinthians 14, he must have had some knowledge of this institution as it was established in Zurich through Bullinger or in Strasbourg. Did the Genevan ministers also refer to this passage as the origin of their Bible studies? That remains to be seen since the *Ordonnances ecclésiastiques* do not mention 1 Corinthians 14 or reflect its wording.

I know of only one instance in the 'Registers of the Company of Pastors' in which an allusion to 1 Corinthians 14:29-32 was made: in the case of censure against Philippe d'Ecclesia, one of the Genevan ministers. In 1549 a dossier on D'Ecclesia was opened. He was reprimanded for having raised unedifying issues and senseless questions. A file of such lapses had been kept and D'Ecclesia was confronted with it. The *Registres* tell us that his colleagues decided 'that he should be warned not to speak at the Bible studies at all, neither after the one who had expounded, nor when his own turn came round to expound, until the next day of censures.' In a marginal note the minister who acted as secretary of the Company of Pastors, added: 'The ground [for this] was cited to him from St. Paul: that he who brings nothing of edification ought to keep silent in the church.'¹⁶ This note clarifies that the ministers indeed saw a connection with the Pauline prescriptions regarding prophecy. Still, it considers only the negative part, that is, the imposition of silence. A positive application of 1 Corinthians 14 with regard to the *congrégation* is missing.

What then was Calvin's understanding of prophecy as one of the New Testament gifts of the Spirit to the Church? As moderator of the Company of Pastors he presided over the *congrégations*. With regard to the foundation of the Bible study meetings it is necessary to include the Reformed view of the gift of tongues. Both the Zurich and Genevan theologians saw the Pentecost miracle of Acts 2 as the gift of communicating the Gospel in foreign languages.¹⁷ This was applied to the situation of the Church in the 16th century and the knowledge of the newly discovered biblical languages, Hebrew and Greek.

In his commentary of 1546 Calvin explained 1 Corinthians 14: 29-32 without any reference to the Bible studies in Geneva. However, he did apply some features of the text to the situation of the church. On verse 27 he remarks that 'the Church can do without tongues and suffer no inconvenience, except where they are helpful for prophesying, as for example Hebrew and Greek are today.' On verse 29 Calvin said, commenting on the limitation of the number of people prophesying: 'In the discourse, the interpreter took the place of the prophet, and so that was the chief way, and the more frequent

¹⁶ RCP I: 47.

¹⁷ Leonard Sweetman, 'The Gifts of the Spirit: A Study of Calvin's Comments on 1 Corinthians 12:8-10, 28; Romans 12:6-8; Ephesians 4:11,' in David E. Holwerda ed., *Exploring the Heritage of John Calvin* (Grand Rapids: Baker Book House, 1976), 291-297 (273-303).

one, in which languages were employed.¹⁸ Thus, the interpretation or translation of the 'language' is the interpretation of prophecy.

What then is the character of prophesy after the time of the New Testament church? Calvin comments: 'I bracket revelation and prophesying together, and I think that prophesying is the servant of revelation.' Teaching, however, is associated with knowledge: 'Teaching is the way to pass on knowledge.' Calvin's definition of prophecy states: 'prophesying does not consist in the simple and bare interpretation of Scripture, but also includes the knowledge of making it apply to the needs of the hour, and that can only be obtained by revelation and the special influence of God.'¹⁹ According to Calvin prophecy begins as interpretation of Scripture, but only rises to the level of New Testament prophecy in the inspired application to the situation of the church. In Calvin's view of biblical prophecy the element of predicting future events is also an essential part. But this feature has reached its fulfilment in the coming of Christ who was the greatest prophet of God.²⁰

Thus Calvin would stress 'that teachers, in their interpretation of Scripture, should focus on the preservation of sound doctrine, while prophets have the task of applying Scripture to the present situation.'²¹ This may explain why in Geneva the phrase *conférence des Escriptures* was favored, and not *la prophétie*.²² Both the interpretation of Scripture and the formulation of doctrine were the focus of the *congrégation*.

Can Zwingli's *Von dem Predigtamt* have of 1525 been Calvin's source? The latter did not know any German. In 1545, however, a Latin translation appeared from the hand of Zwingli's son-in-law Rudolph Gwalter, *Huldrychi Zwinglii Ecclesiastes, id est, de ratione et officio concionandi liber* (in the *Opera Zwinglii*, vol. II, Zurich: Fro-schauer). The title 'Ecclesiastes' was, of course, known from that biblical book in the Septuagint and Vulgate, translated by Martin Luther as 'Prediger'. The translation of

¹⁸ CO 49: 528-529. Cf. *Institutes*, 4. 1.12 on 1 Corinthians 14:30: 'If a better revelation is made to another sitting by, let the first be silent.' From this it is clear that 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'. Idem in *Institutes*, 4.8.9.

¹⁹ CO 49: 519.

²⁰ Wulfert de Greef, 'Calvin on Prophecy', in Wilhelm H. Neuser, Herman J. Selderhuis ed., *Ordentlich und fruchtbar. Festschrift für Willem van 't Spijker* (Leiden: Uitgeverij J.J. Groen en Zoon, 1997), 113-118 (111-128).

²¹ De Greef, 'Calvin on Prophecy', 123f. Calvin's exposition of the Old Testament texts, referring to "schools of prophets," does not have any allusion to the *congrégations* either. In a *congrégation* on Isaiah 1, Calvin said: « Or les prophetes là ont eu don de reveler les choses advenir, comme il est assez notoire. Mais leur office n'estoit seulement de predire ce qui estoit incognu aux hommes, mais de c'estoit de l'appliquer à l'instruction du peuple » (E.A. de Boer, « Jean Calvin et Ésaïe 1 (1564). Édition d'un texte inconnu introduit par quelques observations sur la différence et les relations entre congrégation, cours et sermon », *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 80 (2000), 382 (371-395)).

²² Herman Hubert Kuyser stated after quoting *Comm.1Cor.* that no prophecy (as in Zurich by that name) can have existed in Geneva (*De opleiding tot de dienst des Woords bij de gereformeerden* ('s-Gravenhage, 1891), 124).

Zwingli foundational work appeared one year before Calvin finished and published his own commentary on 1 Corinthians (1546).

4. Sermons presented as prophecy

In 1557 a collection of sermons by Calvin was published in Geneva. The title is rather long: *Sermons by John Calvin on the Ten commandments of the Law, given by God to Moses, also called the Decalogue*, with a curious subtitle advertising: *[Sermons] collected 'on the field' and word by word during his preaching, while he preached on Deuteronomy, without anything being added or taken away since*. It is remarkable that well known words from a Bible text, found in Deuteronomy 4:2, 13:1, and Revelations 22:18-19 and often quoted in defense of the authority of God's Word, were now used to advertize Calvin's sermons! Where these sermons regarded as prophetic?

There surely was a market for this publication since a reprint appeared in three consecutive years.²³ The publisher was Conrad Badius, the same one who had published Vergerio's experience of reformed Geneva. In 1558 he also published the collection *Plusieurs sermons*, to which he added the very first known transcription of a *congrégation*, the introduction to the Gospel of John. Badius wrote a preface to the Sermons on the Ten Commandments in which he accounted for this edition of sermons and its subtitle. Prophecy, he wrote, is a great gift of the Spirit and how lucky we are in Geneva to have received this gift in abundance. Through this edition the faithful in France, who have no freedom of religion, can share in the gift of the Word as preached in Geneva.

'Among the great gifts with which God has adorned his Church in all ages, one of the most useful and necessary gifts is prophecy, that is to understand well and expound purely to the people of God Holy Scripture according to its true and simple meaning and to know how to accommodate it properly to the present times and with regard to the people we are dealing with'.²⁴ In the first place preaching is exposition of Scripture, secondly 'accommodation', which is not the same as application. The Word is 'adapted' to the circumstances of the people and the present (not bend to fit our interest). Calvin had taught, as quoted above: 'prophesying [...] also includes the knowledge of making it apply (*accommodandae scientiam*) to the needs of the hour, and that can only be obtained by revelation and the special influence of God'.²⁵

²³ *Sermons de Iean Calvin sur les dix commandements de la Loy, donnée de Dieu par Moïse, autrement appelez le Decalogue, recueillis sur le champs et mot à mot de ses predications, lors qu'il preschoit le Deuteronomie, sans que depuis y ait esté rien adjousté ne diminué* (Genève: Conrad Badius, 1557). Reprints in 1558 and 1559 (Rodolphe Peter – Jean-François Gilmont, *Bibliotheca Calviniana* 2 (Genève, 1994), 57/10 ; 58/10 ; 59/6). Further abbreviated as BC.

²⁴ Calvin, *Sermons sur les dix commandements*: 'Entre les dons excellens desquels Dieu a enrichi son Eglise de tout temps, un des plus utiles et necessaires est celui de Prophetie, qui est de scavoir bien et purement exposer au peuple de Dieu la sainte escriture selon son vray et naturel sens, et de la scavoir accommoder proprement au temps où on est, et selon les personnes esquelles on a affaire' (a.ii).

²⁵ CO 49: 519.

Badius urges his readers who are brought ‘in the fold of that great prince of shepherds, Jesus Christ, in order to rest in his true and living Word, to listen, yes to listen to the faithful herdsmen, whom He gives us. Let us taste, feast, and savour the words of life which they announce to us, let us be intend on the prophecy and true interpretation of the Scriptures, listen to the admonitions, tremble for the judgments, cling to the promises,, feed our faith, learn to fear God, te endure for his Name, to live and die well [...]’

The publisher and salesman Badius brings his message home as follows: ‘When we harvest such fruit from the sermons, given by the faithful ministers and herdsmen who keep watch over us, we will not hold the prophecy in disrespect. We will realize that a more necessary gift would not happen to us.’²⁶ This is not only said of Calvin’s sermons in particular, but of all sermons in Geneva in general. Badius applies this evaluation to his present edition: ‘Therefore I have chosen (among others) the sermons of our faithful pastor Jean Calvin on the Ten commandments of God. These sermons have been collected in his audience (as also all others which he held) by the usual scribe, without him [Calvin] taking them to hand since, nor having revised them in any way. I state this because one could think that he has planed and polished them at home at his leisure, in order to show off. No, I can assure you they are such as God provided to pronounce them publicly, without a word being added to it or taken away from it.’²⁷ This is how Badius explains the subtitle to the collection of sermons.

‘How God has given it to him to pronounce’: a sermon is characterized as an actual gift of God at that point in time to those people. Prophecy is the gift of the Spirit, not so much to the preacher, as to the Church. Preaching is prophecy because the people hear the Scriptures being explained and accommodated to the present and to their persons.

5. Preaching as prophecy

The various forms of Bible study in 16th century Western Europe, varying between the original Prophezei and the later Puritan ‘prophesyings’, are cate-

²⁶ Calvin, *Sermons sur les dix commandements*: ‘Quand nous recueillerons tel fruit des predications qui nous sont faites par les fideles Ministres et bergers qui veillent sur nous, nous n’aurons point la Prophetie en mespris, ains cognoistrans qu’un bien plus necessaire ne nous scauroit advenir’ (a.iii).

²⁷ Calvin, *Sermons sur les dix commandements*: ‘Parquoy j’ay choisi entre autres les sermons de nostre fidele Pasteur Jean Calvin sur les dix Commandemens de Dieu, lesquels ont esté recueillis sous luy (comme aussi tous les autres qu’il fait) par l’escrivain ordinaire, sans que depuis il y ait mis la main, ou les ait reveus en sorte que se soit. Ce que je di pource qu’on pourroit penser qu’il les auroit limez et polis en la maison tout à son loisir, pour en faire monstre; mais je vous puis asseurer qu’ils sont tels que Dieu n’y a donné de prononcer publiquement, sans qu’il y ait adjousté ou diminué un mot’ (a.iii). Badius also informs us that Calvin never would allow his sermons to be published, except for the *Quatres sermons* (1554; cf. BC II, 52/9), but that he did so now ‘pour s’acquitter d’une promesse qu’il avoit faite de mettre quelque jour quelques Homelies en lumiere’.

gorized as primarily either academic, ministerial or democratic.²⁸ The *Prophezei* in Zurich is the best example of an academic form of Bible study, intended as a school for the ministry to the Word. The democratic form was advocated by Jean de Morély in France, aiming at including the lay members in the discussion of Scripture. The Puritan prophesyings are an example of this model. In between is the ministerial form, as in the Genevan *congrégations*, where only those in the ministry present their exposition and partake in the debate, while the lay members were only there to listen and pose a question.

How can we understand that for the Genevans preaching and prophecy seem to be synonyms? Was it strange that Calvin as preacher or expositor could identify with the Old Testament prophets? Was it overestimation that Zwingli regarded himself as prophet?²⁹

In the first place, the Scriptures in the original languages and the treasured knowledge of these languages were regarded as the recent greatest gift of God to his church. Secondly, the Holy Spirit was seen as active in the exposition and preaching of the Scriptures. Thirdly, the adjective ministerial should be varied as collegiate or fraternal. The appeal to 1 Corinthians 14, especially verses 27-33, point to the necessity for the evaluation of prophetic speech. The word of a prophet is weighed by others. In the Bible studies in Geneva a collegiate responsibility for the office of preaching was felt. There the ministers as colleagues invited each other to participate in the discussion following the exposition by one of them. In his preface to the *Plusieurs sermons* (1558) Badius described the *congrégation* as

‘a certain assembly of the Church which takes place on one of the weekdays, where each one of the ministers, in turn, explains some passage of Scripture, more by way of a lecture than a sermon. This being done, if there is one of the other ministers to whom the Spirit of God has revealed something which contributes to the understanding and clarification of what had been set forth, he is free to speak.’³⁰

The line ‘to whom the Spirit of God has revealed something’ is corroborated by the surviving transcripts of the *congrégations*. Calvin could end his own exposition by stating: ‘This is what God has given me on this passage’.³¹ In recognition of God’s gifts, his own shortcomings, and as invitation to re-

²⁸ Cf. Philippe Denis, ‘La prophétie dans les Églises de la Réforme’, *Revue d’Histoire ecclésiastique* 72 (1977), 289-316.

²⁹ Cf. Fritz Büsser, ‘Der Prophet – Gedanken zu Zwingli’s Theologie’, id., *Wurzeln der Reformation in Zürich*, 49-59).

³⁰ Jean Calvin, *Plusieurs sermons*, preceded by the publication of Calvin’s introductory exposition to the Gospel of John: *Or par ce mot de Congregation j’enten une certaine assemblée de l’Eglise qui se fait un des jours de la sepmaine, où un chacun des Ministres en son ordre expose quelque passage d’Escriture, plus par forme de leçon que de predication; et cela fait, s’il y a quelqu’un des autres à qui l’Esprit de Dieu ait revelé quelque chose faisant à l’intelligence et esclairissement de ce qui a esté proposé, il luy est libre de parler* (CO 35: 591f).

³¹ Ms.fr. 40a, f. 122r (congrégation on Joshua 11).

spond. When Calvin had ended his very last exposition in January 1564 he said: 'I know that the matter has not been treated as they well deserve. My brethren, however, to whom God has given his grace, will fill up my shortage, for which I ask them.'³² The invitation to speak was thus motivated by 'la grace' – grace or gift – as given by God to the other.

³² De Boer, 'Jean Calvin et Ésaïe 1 (1564), 393.

Erik Alexander de Boer

Fordította: Rácsok Gabriella

A prófétálás, a nyelveken szólás és a magyarázás ajándéka – Igehirdetés és készülés a genfi Lelkipásztori Társaságban

A reformációkutatás egyik legmegragadóbb területe a gyülekezeti igehirdetés hivatalának tanulmányozása. Ismereteim szerint Nagy Barna legutolsó (csak halála után megjelent) tanulmányának címe: „Pfarrerausbildung und Pfarrernachwuchs in Ungarn im 16. Jahrhundert”.¹ Ezt az előadást az 1968. szeptember 24. és 28. között megrendezésre került Cambridge Eszmeeserére (*Cambridge Colloquy*) készítette. Amikor a magyar hatóságok megtagadták Nagy Barnától a kiutazást Cambridge-be, a tanulmányt távollétében felolvasták: „A 16. századi magyar lelkipásztorok első és további nemzedékeinek oktatása”. Az igehirdetés szolgálatunknak olyan fontos része, mely iránt a tudós Nagy Barnával együtt közös az érdeklődésünk.

Jelen tanulmány középpontjában az Ige szolgáinak testülete áll, melyet Lelkipásztori Társaságnak neveztek, heti összejöveteleiket pedig *congrégation*oknak hívták. Ez egy olyan kutatási terület, mellyel nem foglalkozik Nagy Barna tanulmánya, de amely további feltárást igényel: hogyan tanulmányozták együtt a Magyar Református Egyház lelkipásztorai a Szentírást? Annak érdekében, hogy az ilyen irányú kutatásokat ösztönözzem, saját kutatásaim egy részét hadd mutassam be: milyen összefüggést találunk az igehirdetés és a prófétálás között? Másképpen megfogalmazva: az igehirdetés feladata és a Lélek ajándékai az Újszövetségben.

A *congrégation*ok (lelkipásztori bibliaórák) bevezetésének, tartalmának és hatásának szentelem következő kiadásra kerülő könyvem. Éppen ezért szeretném tudni, hogy gyakorlat volt-e valahol Magyarországon a Szentírás hasonló együttes tanulmányozása lelkipásztorok körében. A Wittenbergben tanuló magyarok *coetus*-t alakítottak – ez volt a latin neve a genfi Lelkipásztori Társaságnak. Több éven keresztül (1545-1552) a genfi lelkipásztorok a pén-

¹ Barnabás Nagy, ‘Pfarrerausbildung und Pfarrernachwuchs in Ungarn im 16. Jahrhundert’, *Miscellanea Historicae Ecclesiasticae* 3 (1970). *Colloque de Cambridge, 24-28 september 1968*, ed. De rek Baker [Revue d’Histoire ecclésiastique], 238-273.

tek délelőtti bibliaóra után latin nyelvű teológiai disputát is tartottak. A *Matricula Coetus Ungarici* arról tanúskodik, hogy a magyar lelkipásztorok is tartottak hetente ilyen tudományos értekezést. A kezdeti években pedig nem más, mint Philipp Melanchton elnökölt ezeken a disputákon!² A jelen tanulmány alaptémáját adó bibliaóráról azonban nincs feljegyzés.

1. *Bibliaórák Genfben*

Amikor a korábbi itáliai püspök, Pietro Paolo Vergerio 1550-ben Genfbe látogatott, írásos beszámolót készített a reformált városról szerzett benyomásairól.³ Ezt a „levelet” Conrad Badius adta ki, az a nyomdász, akivel Vergerio a bibliaórákon találkozhatott.⁴ Az egyik részben éppen azon örvendezik, hogy részt vett a *congrégationon* a Szent Péter templomban:

Minden héten, péntekenként megbeszélést tartanak a legnagyobb templomban [Szent Péter], ahol minden lelkipásztor és még sokan mások is részt vesznek. Egyikőjük felolvass egy szakaszt a Szentírásból, majd röviden magyarázza azt. Egy másik is hozzászól a kérdéshez, ahogyan ő érzi, hogy az a Lélek szerint van. Egy harmadik elmondja a véleményét, egy negyedik hozzátesz még néhány dolgot képességei szerint, hogy nagyobb súlyt adjon a kérdésnek. De nemcsak a lelkipásztorok teszik ezt, hanem mindenki, aki eljött. Ezt követi az, amit Pál talált a korinthusi gyülekezetben, és amiről azt mondta, hogy amikor az atyafiak összegyűltek, mindenki elmondhatta azt, amit a Lélek kinyilatkoztatott neki, majd elhallgatott, leült és egy másik kezdett el beszélni. [1Kor 14,29-30]⁵

A *congrégation*-ról szerzett benyomások számos eleme figyelemreméltó. Először is a lelkipásztorok kiválósága és hozzászólásaik. Másodsor a laikusok részvétele a bibliaórákon. Harmadszor pedig az egyértelmű utalás Pál korinthusiakhoz írt 1. levele 14. részére és a prófétálás ajándékára. Vergerio vajon megfelelően értelmezte-e a genfi bibliaórákon szerzett benyomásait?

2. *A zürichi „Prophezei”*

Azért tartom Vergerio utalását figyelemreméltónak, mert Genfben ezt a fajta bibliatanulmányozást *congrégation*nak, *conference des Escriptions*nek vagy *colloque*-nak nevezték, de sohasem *la prophétie*-nek. Mégis úgy tűnik,

² Géza Szabó, *Geschichte des Ungarischen Coetus an der Universität Wittenberg 1555-1613* [Bibliothek des Protestantismus im mittleren Donauraum 2] (Halle: Akademischer Verlag, 1941), 62-71.

³ 1549 novemberében Gribaldi bemutatkozó levelet küldött Kálvinnak (CO 13: 448, no. 1304), de az itáliai püspök nem jelent meg. Mindeközben Vergerio kapcsolatba lépett Kálvinnal egy előszó ügyében egy, a Francesco Spiera történetéről szóló könyvecskéhez.

⁴ Badius részvételéről ld. E.A. de Boer, 'The Presence and Participation of Lay People in the *Congrégations* of the Company of Pastors in Geneva', in: *Sixteenth Century Journal* 35 nr. 3 (2004), 651-670.

⁵ Pier Paolo Vergerio, *Epistola del Vergerio, nella quale sono descritte molte cose della Città, è della Chiesa di Geneva*, 15 July 1550 (J.-Fr. Gilmont, *Bibliographie des éditions de Jean Crespin 1550-1572*, vol. 1 (Verviers : Librairie P.M. Gassen, 1981), 7 (50/11).

hogya a genfi bibliaórák gyökere Zürichben keresendő, ahol 1525-ben megalapították a *Prophezei*-t.⁶ Az intézet neve az 1Korinthus 14,29-30-ból származik. Ulrich (Huldrych) Zwingli szerint minden igehirdetőnek profétai feladata van. Zwingli szükségesnek tartotta a biblia nyelvek ismeretét a Szentírás profétai magyarázatához és alkalmazásához.⁷ Már korábban is megpróbálta rávenni a fiatalokat, hogy tanulják a bibliai nyelveket.⁸ A németben az *Offenbarung* szót használják az igehirdetésre. A zürichi bibliafordítás harmadik kiadásában (1524) a görög προφητεῦειν és προφηθεια szavakat nem a „weissagen” és a „Weyssagung” szavakkal fordították (ahogyan azt tette korábban Luther),⁹ hanem a „profétálni” és „prófécia” szavakkal. Ahogyan azt egy lapszéli megjegyzés magyarázza: a profétálni „itt nem azt jelenti, hogy jövendőlni – mint amikor egy jövőbeli eseményt megjósolunk –, hanem azt, hogy a Szentírás értelmét feltárni és magyarázni.”¹⁰ A profétálás az írásmagyarázás megfelelője lett. A *Prophezei* intézetből pedig fokozatosan kialakult a zürichi teológiai fakultás.

1525-ben, a *Prophezei* első évében Zwingli kiadta *Von dem Predigtamt* c. művét. Nyilvános levélnek írta, melyben egy laikus igehirdetőnek arra a(z) anabaptista álláspontot tükröző) kérdésére válaszol, hogy miért nem megenyedett az, hogy laikusok magyarázzák Isten Igéjét nyilvánosság előtt? Az ana-

⁶ Heinrich Bullinger, “Wie und wenn man Zürich angehept die Biblisch Lection in dryen sprachen läsen,” in Fritz Büsser, *Die Prophezei. Humanismus und Reformation in Zürich* (Bern e.a.: Verlag Peter Lang, 1994), 7-9; Gottfried W. Locher, *Die Zwinglische Reformation im Rahmen der europäischen Kirchengeschichte* (Göttingen – Zürich : Vandenhoeck-Ruprecht, 1979), 161-163; Traudel Himmighöfer, *Die Zürcher Bibel bis zum Tode Zwinglis (1531). Darstellung und Bibliographie* [Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz 154] (Mainz, 1995), 213-35.

⁷ Cf. Locher, *Die Zwinglische Reformation im Rahmen der europäischen Kirchengeschichte*, 161f; W.P. Stephens, *The Theology of Huldrych Zwingli* (Oxford: Clarendon Press, 1986), 39f, 137f, 278.

⁸ Zwingli, *Quo pacto ingenui adolescentes formandi sint* (1523): ‘Das mag aber dann kommlich und geschicklich geschehen, wann er die spraachen als Ebreisch und Griechisch erberlich kann; dann on die eine mag das alt testament, on die ander das nüw gar kümmerlich reyn und luter verstanden werden’ (*Zwingli Werke* 5, 436, l. 5-9).

⁹ A „weissagen” fordítás radikális anabaptista és spiritualista színezettel lett terhelt. 1539-ben például David Joris, aki magát elhívott profétának tartotta a Holland Rendnek címzett *Prophecie oder Weyssaging* c. írásában egyrészt türelemre int, másrészt figyelmeztet Isten közelgő bosszúállására (vö.: Mirjam van Veen, “Prophecie oder Weyssaging”. Een onbekend geschrift van David Joris’, in *Tijdschrift voor Nederlandse Kerkgeschiedenis* 4 (2001), 3-8).

¹⁰ Himmighöfer, *Die Zürcher Bibel bis zum Tode Zwinglis (1531)*, 181. Az idézett megjegyzés valószínűleg Erasmustól származik, aki így magyarázta: ‘Hoc loco Paulus prophetiam vocat non praedicationem futurorum, sed interpretationem diuinae Scripturae’. Az általa hozzátett egyetlen megjegyzés a következő: ‘Quemadmodum et Plato discernit vates a prophetis. Vates arrepti numine nec ipsi quid loquantur intelligunt, ea prudentes interpretantur caeteris’ (Erasmus, *Annotationes in Novum Testamentum ad 1 Cor. 14.1* in: *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata* 6/8 (Amsterdam e.a.l.: Elsevier, 2003), 266, ll. 985-988).

baptisták erre azt válaszolják: Jézus maga mondta azt, hogy Isten elrejtette bölcsességét a bölcsek és értelmesekek elől, és felfedte a gyermekeknek. (Mt 11,25) „Nem ugyanúgy adta-e Lelkét Isten a németeknek, mint a latinul és görögül beszélőknek?” (‘Gott habe synen Geyst glych als wol den Tütschen ggeben als den Latinen und Griechen!’) A *Von dem Predigtamt* kiadása egyértelmű bejelentése volt a *Prophezei* megalapításának, mint ami az Ige szolgálójának oktatását és képzését látta el.

Zwingli azzal kezdi levelét, hogy prófétákat vagy prófétálást említő passzusokat mutat be. Az Újszövetség és különösen az 1Korinthus 14 alapján a következő következtetést vonja le: az ősegyházban a próféták feladata az volt, hogy magyarázzák az őszövetségi írásokat. Minden biztonnal képesek voltak a bibliai hébert a beszélt görög nyelvre fordítani annak érdekében, hogy magyarázhatassák a szövegeket. Az egyszerű dolog – tette hozzá Zwingli –, hogy olyan sok zsidó jutott hitre Krisztusban, így nagy számban voltak jelen azok, akik az Írást magyarázták a pogányoknak. Azonban „aki nem magyarázója vagy beszélője a nyelveknek, annak nem szabad szólnia a gyülekezethez abból a célból, hogy a próféciát megmagyarázza. Az ilyennek hallgatnia kell, és Istenhez kell beszélnie.”

Zwingli fő állítása a következő: Pál apostol megmutatja, mennyire fontos a keresztyéneknek ismerniük azokat a nyelveket, amelyeken Isten Igéje íródott.¹¹ Mivel azonban ez nem mindenki számára lehetséges, jó az, „ha legalább néhány helyen vannak olyan tanítók, akik másokat oktathatnak ezekre [a nyelvekre]”. Azt is javasolja még, hogy hagyjuk a „haszontalan klérust” kihalni, hogy vagyunkat a szegényekről való gondoskodásra és a nyelvek tanítására használhassuk. A héber és a görög az a nyelv, amelyet a Szentlélek adott az egyháznak, hogy az Írások próféciáit az anyanyelve lefordítsák és azon magyarázzák.

Strasbourgban Martin Bucer és munkatársai hasonló bibliai előadásokat vezettek be. 1526-ban Bucer azt a javaslatot terjesztette a magisztrátus elé, hogy a kánoni alkalmakat alakítsák át *Prophezei*-já. Ezért maradtak fenn a bibliai előadások körül bizonyos istentiszteleti formák. Minden reggel és este istentiszteletet tartottak félóra zsoltárekléssel, félóra *prófétálással* vagy *christliche Ubunggal* és imádkozással.¹² A kanonokok helyét prédikátorok, tanárok, *kirchenpfleger* és olyan kegyes emberek vették át, akik részesülni akartak a Szentírásról szóló oktatásban. Az 1533-as zsinat és az 1534-es

¹¹ Zwingli, *Von dem Predigtamt*, in: *Zwingli Werke* 4, 417. 1532-ben Heinrich Bullinger előadást tartott röviddel Zwingli halála után, amit *De prophetarum officio* címmel kiadatott (Zürich: Chr. Froschauer, 1532). Ebben az előadásában a Szentírás magyarázásának és az igazság ellenségei leleplezésének feladatát elemzi. Zwinglit mint az ilyen próféta kiváló példáját tiszteli meg. Bullinger korábban már elkészített egy írást *De prophetarum libri duo* (1524) címmel, de az soha nem került kiadásra (kézirat formában maradt in: Zentralbibliothek Zürich, Car. I 166), jöllehet 1532-es műve korai vázlatának tekinthetjük. Vö.: Fritz Büsler, 'De prophetarum officio. Eine Gedenkrede Bullingers auf Zwingli', id., *Wurzeln der Reformation in Zürich* [SMRT 31] (Leiden, 1985), 60-71.

¹² *Martin Bucer Deutsche Schriften*, ed. Robert Stupperich, vol. 2 (Gütersloh – Paris, 1962), 520f.

ordonnance törvénybe iktatta ezt a *Convent ecclesiastique*-t.¹³ Kálvin strasbourgi évei alatt a bibliaórák látogatottsága gyér volt.¹⁴ Az elnevezést azonban, ami a francia nyelvű gyülekezetben valószínűleg *la prophétie* volt, nem vették át a Genfben tartott bibliaórákra.

3. Genf az 1Kor 14-ről

Amikor Vergerio összefüggést vél felfedezni a genfi bibliaórák és a prófétálásról szóló 1Korinthus 14 között, minden bizonnyal volt némi ismerete erről az intézményről, annak Bullinger által Zürichben vagy Strasbourgban alapított formájáról. Vajon a genfi lelkipásztorok is erre a szövegre hivatkoztak bibliaóráik forrásaként? Ennek tisztázása még várat magára, mivel az *Ordonnances ecclesiastiques* nem említi az 1Korinthus 14-et, és nem is tükrözi annak megfogalmazását.

Egyetlen olyan esetről tudok, amikor a Lelkipásztori Társaság jegyzőkönyveiben utalás történt az 1Kor 14,29-32-re: Philippe d'Ecclesiának, Genf egyik lelkipásztorának megfeddése. 1549-ben aktát nyitottak d'Ecclesiáról. Megrovásban részesült, amiért nem épületes témákat és értelmetlen kérdéseket vetett fel. Aktát vezettek az ilyen botlásairól, majd szembesítették vele. A jegyzőkönyvből kiderül, hogy munkatársai elhatározták: „figyelmeztetni kell arra, hogy egyáltalán ne beszéljen a bibliaórákon, sem a magyarázó után, sem amikor rákövetkezett a sor, egészen a megrovás következő napjáig.” Egy lapszéli jegyzetben a Lelkipásztori Társaság titkára megjegyezte: „Ennek okát Szent Páltól idézték neki: aki semmi építőt nem tud magával hozni, az hallgasson a gyülekezetben.”¹⁵ Ez a megjegyzés világossá teszi azt, hogy a lelkipásztorok igenis láttak kapcsolatot a prófétálás páli előírásaival. Ez azonban még csak a negatív oldalt érinti, azaz a hallgatás parancsát. Az 1Kor pozitív alkalmazása a *congrégation*ra azonban még hiányzik.

Hogyan értelmezte tehát Kálvin a prófétálást mint a Szentlélek egyik új-szövetségi ajándékát az egyháznak? A Lelkipásztori Társaság moderátoraként Kálvin vezette a *congrégation*t. A bibliaórák megalapításával kapcsolatban szükséges kitérnünk a nyelvek ajándékának reformatori értelmezésére. A zürichi és a strasbourgi teológusok egyaránt úgy értették az ApCsel 2 pünkösdi csodáját, mint az evangélium idegen nyelven való közlésének ajándékát.¹⁶ Ezt alkalmazták a 16. századi egyházi helyzetre, illetve a bibliai héber és görög nyelv újonnan felfedezett ismeretére.

1546-os kommentárjában Kálvin úgy magyarázza az 1Korinthus 14,29-32-t, hogy semmilyen utalást nem tesz a genfi bibliaórákra. A szöveg egyes

¹³ François Wendel, *L'Église de Strasbourg. Sa constitution et son organisation, 1532-1535* (Paris: Presses Universitaires de France, 1942), 102f, 196-198. A Konventnek a prédikálás kérdéseiben betöltött felelősségéről ld. a 204. oldalt.

¹⁴ Philippe Denis, « La prophétie dans les Églises de la Réforme au XVIe siècle, in *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 72 (1977), 292-295.

¹⁵ RCP I: 47.

¹⁶ Leonard Sweetman, 'The Gifts of the Spirit: A Study of Calvin's Comments on 1 Corinthians 12:8-10, 28; Romans 12:6-8; Ephesians 4:11,' in David E. Holwerda ed., *Exploring the Heritage of John Calvin* (Grand Rapids: Baker Book House, 1976), 291-297 (273-303).

vonásait ugyanakkor alkalmazza az egyház akkori helyzetére. A 27. verssel kapcsolatban megjegyzi, hogy az „egyház megvan nyelvek nélkül és nem szenved hátrányt, kivéve ha az hasznos a prófétáláshoz, mint például napjainkban a héber és a görög esetében.” A 29. versről azt mondta – a prófétálásra alkalmas emberek korlátozott számát magyarázva: „A beszélgetés során a magyarázó a próféta helyét vette át, így ez volt a legfőbb és leggyakoribb módja a nyelvek alkalmazásának.”¹⁷ Tehát a „nyelv” értelmezése vagy fordítása a prófécia értelmezése.

Mi jellemzi akkor a prófétálást az újszövetségi egyház kora után? Kálvin így magyarázza: „Összekapcsolom a kijelentést és a prófétálást, és úgy vélem, hogy a prófétálás a kijelentés szolgája.” A tanítás ugyanakkor az ismerettel áll összefüggésben: „A tanítás az ismeretátadás módja.” Kálvin prófétálás meghatározása szerint: „a prófétálás nem a Szentírás egyszerű és puszta értelmezéséből áll, hanem része annak ismerete is, hogyan alkalmazzuk azt a nehéz időkre, erre pedig csak kijelentés útján és Isten különös hatalma révén tehetünk szert.”¹⁸ Kálvin szerint a prófétálás a Szentírás értelmezéseként indul, de csak az egyházi helyzetre történő ihletett alkalmazásban emelkedik az újszövetségi prófétálás szintjére. Kálvinnak a bibliai prófétálásról kialakított felfogása szerint az eljövendő események megjövendölésének vonása is lényeges elem. Ez a vonás azonban elérte beteljesedését Krisztus eljövételében, aki Isten legnagyobb prófétája volt.¹⁹

Kálvin tehát azt mondaná, hogy „a tanítóknak, amikor a Szentírást értelmezik, arra kell összpontosítaniuk, hogy megőrizték a tiszta tant, a prófétáknak pedig az a feladata, hogy alkalmazzák a Szentírást a jelen helyzetre.”²⁰ Ez magyarázatul szolgálhat arra, hogy Genfben miért a *conférence des Escriptions* elnevezést részesítették előnyben, és nem a *la prophétie*-t.²¹ A

¹⁷ CO 49: 528-529. Vö.: *Institutio*, 4. 1.12-t az 1Kor 14,30-ról: „ha a mellette ülőnek valami jobb jelentetik meg, az első hallgasson. Amiből bizonyos, hogy 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.” Idem in *Institutio*, 4.8.9.

¹⁸ CO 49: 519.

¹⁹ Wulfert de Greef, ‘Calvin on Prophecy’, in Wilhelm H. Neuser, Herman J. Selderhuis ed., *Ordentlich und fruchtbar. Festschrift für Willem van 't Spijker* (Leiden: Uitgeverij J.J. Groen en Zoon, 1997), 113-118 (111-128).

²⁰ De Greef, ‘Calvin on Prophecy’, 123f. Kálvinnak a “prófétaiskolákról” szóló ószövetségi textusok magyarázata sem tartalmaz semmilyen utalást a *congrégation*okra. Egy, az Ézs 1-ről tartott *congrégation* alkalmával Kálvin azt mondta: « Or les prophetes là ont eu don de reveler les choses advenir, comme il est assez notoire. Mais leur office n'estoit seulement de predire ce qui estoit incognu aux hommes, mais de c'estoit de l'appliquer à l'instruction du peuple » (E.A. de Boer, « Jean Calvin et Ésaïe 1 (1564). Édition d'un texte inconnu introduit par quelques observations sur la différence et les relations entre congrégation, cours et sermon », *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 80 (2000), 382 (371-395)).

²¹ Herman Hubert Kuyer megállapítja az 1Korinthusról írt kommentár idézése után, hogy nem létezhetett prófécia (az elnevezés zürichi értelmezésében) Genfben (*De opleiding tot de dienst des Woords bij de gereformeerden* ('s-Gravenhage, 1891), 124).

Szentírás magyarázata csakúgy, mint a tan megfogalmazása volt a *congrégation* központi feladata.

Szolgálhatott-e Zwingli 1525-ös *Von dem Predigtamt* c. műve Kálvinnak forrásul? Az utóbbi egyáltalán nem beszélt németül. 1545-ben azonban megjelent a mű latin fordítása Zwingli vejének, Rudolph Gwalternek a tollából: *Huldrychi Zwinglii Ecclesiastes, id est, de ratione et officio concionandi liber* (in: *Opera Zwinglii*, vol. II, Zurich: Froschauer). A címben szereplő „*Ecclesiastes*” természetesen a bibliai könyvből, a Szeptuagintából és Vulgatából volt ismert, melyet Luther „Prediger”-nek fordított. Zwingli alapművének fordítása egy évvel azelőtt jelent meg, hogy Kálvin befejezte és kiadta az 1Korinthushoz írt kommentárját (1546).

4. Az *igehirdetések mint próféciák*

1557-ben Kálvinnak egy igehirdetés gyűjteménye jelent meg Genfben. A cím eléggé hosszú: *Kálvin János igehirdetési a Törvény tíz parancsolatáról, azaz a Dekalógusról, melyet Isten adott Mózesnek*. Egy furcsa alcím a következőt hirdeti: *A „helyszínen” gyűjtött, szó szerinti igehirdetések, melyeket akkor mondott el, amikor a Mózes 5. könyvéről prédikált, és amelyekhez semmit nem tettek hozzá, és amelyekből semmit nem vettek el azóta sem*. Figyelemreméltó, hogy a Bibliából jól ismert megfogalmazásokat (5Mózes 4,2; 13,1 és Jel 22,18-19), melyeket Isten Igéje tekintélyének védelmében szokás idézni, most Kálvin igehirdetéseinek a reklámozására használják! Prófétainak tartották volna ezeket az igehirdetéseket?

Minden bizonnyal volt piaca ennek a kiadványnak, hiszen az utánnomások három egymást követő éven keresztül jelentek meg.²² A kiadó Conrad Badius volt, ugyanaz, aki Vergerionak a reformált Genfben szerzett tapasztalatait is kiadta. 1558-ban szintén ő adta ki a *Plusieurs igehirdetéseket* is, amelyet kiegészített egy *congrégation*nak az első ismert átiratával, a János evangéliumához írt bevezetővel. Badius bevezetőt írt a Tízparancsolathoz, amelyben megindokolja az igehirdetések kiadását és azok alcímét. A prófétálás – írja – a Lélek nagy ajándéka, és milyen szerencsések vagyunk mi itt Genfben, hogy ezt az ajándékot bőséggel kaptuk. Ennek a kiadványnak köszönhetően a francia hívek – akiknek nincs szabad vallásgyakorlásuk – osztozhatnak az Ige ajándékában, amint azt Genfben hirdetik.

„A legnagyobb ajándékok között, melyekkel Isten felékesítette az Ő egyházát minden időben, az egyik leghasznosabb és legszükségesebb ajándék a prófétálás, azaz a Szentírás helyes megértése és tiszta magyarázása, annak igaz és egyszerű értelme szerint Isten népének, és annak ismerete, hogyan igazítsuk azt megfelelően a jelenkorhoz, és azokra való tekintettel, akikkel dolgunk van.”²³ Első helyen tehát az igehirdetés a Szentírás magyarázása, második

²² *Sermons de Iean Calvin sur les dix commandements de la Loy, donnée de Dieu par Moïse, autrement appelez le Decalogue, recueillis sur le champs et mot à mot de ses predications, lors qu'il preschoit le Deuteronomie, sans que depuis y ait esté rien adjousté ne diminué* (Genève: Conrad Badius, 1557). Utánnomások 1558-ban és 1559-ben (Rodolphe Peter – Jean-François Gilmont, *Bibliotheca Calviniana* 2 (Genève, 1994), 57/10 ; 58/10 ; 59/6). A továbbiakban BC.

²³ Calvin, *Sermons sur les dix commandements*: ‘Entre les dons excellens desquels Dieu a enrichi son Eglise de tout temps, un des plus utiles et necessaires est celuy de Prophetie, qui est de scavoir bien et purement exposer au peuple de Dieu la saincte

helyen pedig „igazítás” (akkomodáció), ami nem ugyanaz, mint az alkalmazás (applikáció). Az Ige hozzáillesztődik (adaptálódik) az emberek körülményeihez és a jelenhez (de nem hajlik el, hogy érdekeinket szolgálja). Kálvin azt tanította, ahogyan azt fentebb is idéztük: „a prófétálás[nak...] része annak ismerete is, hogyan alkalmazzuk (*accommodandae scientiam*) azt a nehéz időkre, erre pedig csak kijelentés útján és Isten különös hatalma révén tehetünk szert.”²⁴

Badius bátorítja olvasóit, akik egybegyűjtettek „a pásztorok nagy fejedelmének, Jézus Krisztusnak nyájába azért, hogy megpihenjenek az Ő igaz és élő Igéjében, hogy figyeljenek a hűséges pásztorokra, akiket Ő ad nekünk. Ízleljük meg és ünnepeljük az élet nekünk hirdetett ígét, részesedjünk bennük. Kötelezzük el magunkat a prófétálásra és a Szentírás igaz magyarázására. Figyeljünk az intésekre, reszkessünk az ítéletektől, kapaszkodjunk az ígéretekbe, tápláljuk hitünket, tanuljuk meg Istent félni, Nevéért szenvedni, jól élni és jól meghalni.”

A kiadó és kereskedő Badius a következőképpen foglalja össze üzenetét: „Amikor az igehirdetésekből ilyen gyümölcsöket takarítunk be, melyeket a ránk vigyázó hűséges szolgák és pásztorok adnak elénk, nem bánunk tiszteletlenül a prófétálással. Észrevesszük majd, hogy ennél szükségesebb ajándék nem eshetik meg velünk.”²⁵ Ezt nem csak kifejezetten Kálvin igehirdetéseiről mondta, hanem általában az összes genfi igehirdetésről. Badius ezt az értékelést vonatkoztatja jelen kiadására: „Éppen ezért választottam (többek között) hűséges lelkipásztorunk, Jean Caulvin igehirdetéseit a Tízparancsolatról. Ezeket az igehirdetéseket hallgatósága körében gyűjtötte össze (mint ahogyan az általa tartott többet is) a szokásos írnok anélkül, hogy Caulvin azóta leírta vagy bármilyen formában átdolgozta volna azokat. Ezt azért jelentem ki, mert van, aki úgy gondolhatja, hogy azokat igazítgatta és csiszolgatta otthon szabadidejében, hogy kérkedjen velük. Nem. Mindenkit biztosíthatok afelől, hogy ezek úgy vannak, ahogyan Isten adta azokat neki nyilvános hirdetésre anélkül, hogy akár egy szót hozzátettünk vagy elvettünk volna.”²⁶ Ekképpen magyarázza Badius az igehirdetés gyűjtemény alcímét.

écriture selon son vray et naturel sens, et de la scavoir accommoder proprement au temps où on est, et selon les personnes esquelles on a affaire' (a.ii).

²⁴ CO 49: 519.

²⁵ Calvin, *Sermons sur les dix commandements*: 'Quand nous recueillerons tel fruit des predications qui nous sont faites par les fideles Ministres et bergers qui veillent sur nous, nous n'aurons point la Prophetie en mespris, ains cognoistrans qu'un bien plus necessaire ne nous scauroit advenir' (a.iii).

²⁶ Calvin, *Sermons sur les dix commandements*: 'Parquoy j'ay choisi entre autres les sermons de nostre fidele Pasteur Jean Calvin sur les dix Commandemens de Dieu, lesquels ont esté recueillis sous luy (comme aussi tous les autres qu'il fait) par l'escrivain ordinaire, sans que depuis il y ait mis la main, ou les ait reveus en sorte que se soit. Ce que je di pource qu'on pourroit penser qu'il les auroit limez et polis en la maison tout à son loisir, pour en faire monstre; mais je vous puis asseurer qu'ils sont tels que Dieu n'y a donné de prononcer publiquement, sans qu'il y ait adjousté ou diminué un mot' (a.iii). Badius arról is tájékoztat bennünket, hogy Kálvin soha nem engedte meg, hogy igehirdetéseit kiadják, kivéve a *Quatres igehirdetéseket*

„Ahogyan Isten adta neki azokat hirdetésre”: az igehirdetés jellemzője az, hogy Isten ajándéka az idő egy pontjában és konkrét embereknek. A prófétálás a Lélek ajándéka, mely nem annyira az igehirdetőnek, mint inkább az egyháznak adatik. Az igehirdetés prófétálás, mert az emberek hallják, amint az Írásokat magyarázzák, igazítják a jelenhez és személyükhöz.

5. Az igehirdetés mint prófétálás

A bibliatanulmányozások különböző formái, az eredeti *Prophezei*-től kezdve egészen a puritán „prófétálásokig” eredetileg a következő kategóriákba sorolhatók: tudományos, lelkipásztori és demokratikus.²⁷ A zürichi *Prophezei* a legjobb példa a bibliatanulmányozás tudományos formájára, mint ami az Ige szolgálatára felkészítő iskola. A demokratikus formát a francia Jean de Morély támogatta azzal a céllal, hogy a laikusok is részt vegyenek a Szentírásról szóló értekezésben. A puritán prófétálások erre a modellre példák. A kettő között helyezkedik el a lelkipásztori forma, mint a genfi *congrégationok*, ahol a laikusok ugyan részt vehettek, de csak hallgathattak vagy kérdést tehetek föl.

Hogyan kell értenünk azt, hogy a genfiak számára az igehirdetés és a prófétálás szinonimáknak tűntek? Van-e abban valami különös, hogy Kálvin igehirdetőként vagy igemagyarázóként az ószövetségi prófétákkal azonosulhatott? Túlzás volt-e Zwinglinek az a magatartása, hogy prófétának tartotta saját magát?²⁸

Először is az eredeti nyelveken megszólaló Szentírásra, illetve a nyelveknek kincset érő ismeretére úgy tekintettek, mint Isten legnagyobb adományára az Ő egyháznak. Másodszor: a Szentlélekről azt tartották, hogy Ő cselekszik a Szentírás magyarázatában és prédikálásában. Harmadszor: a „lelkipásztori” jelzöt úgy kell értenünk, mint testületit vagy testvérit. Az 1Korinthus 14,27-33-ra való hivatkozás a prófétai beszéd értékelésének szükségességére mutat. Az egyik próféta szavát a többiek mérik le. A genfi bibliaórákon az igehirdetés hivataláért való testületi felelősség érezhető volt. A lelkipásztorok mint munkatársak egyikük igemagyarázatát követően egymást hívogatták az értekezésbe való bekapcsolódásba. A *Plusieurs igehirdetések* (1558) előszavában Badius a következőképpen ír a *congrégation*ról:

...egyfajta egyházi összejövetel, amelyet hétköznapon tartanak, ahol mindegyik lelkipásztor, egymást felváltva, a Szentírás egy szakaszát magyarázza, inkább előadás-, mintsem prédikációszerűen. Miután ezzel végzett, ha a többi lelkipásztor között van olyan, akinek a Lélek kijelentett valamit, ami elősegíti az eddig elhangzottak megértését és tisztázását, az ilyen szabad a szólásra.²⁹

(1554; cf. BC II, 52/9), és most ezt az esetet ‘pour s’acquitter d’une promesse qu’il avoit faite de mettre quelque jour quelques Homelies en lumiere’.

²⁷ Vö.: Philippe Denis, ‘La prophétie dans les Églises de la Réforme’, *Revue d’Histoire ecclésiastique* 72 (1977), 289-316.

²⁸ Vö.: Fritz Büsser, ‘Der Prophet – Gedanken zu Zwingli’s Theologie’, id., *Wurzeln der Reformation in Zürich*, 49-59).

²⁹ Jean Calvin, *Plusieurs igehirdetések*, melynek elején Kálvinnak a János evangéliumához írt bevezető magyarázata található: *Or par ce mot de Congregation j’enten une certaine assemblée de l’Eglise qui se fait un des jours de la semaine, où un chacun des Ministres en son ordre expose quelque passage d’Ecriture, plus par forme de leçon*

Az „akinek a Lélek kijelentett valamit” megfogalmazást a *congrégationok* fennmaradt írásos formája igazolja. Kálvin megtehetette, hogy saját magyarázatát azzal a megállapítással zárja: „Ezt adta Isten nekem erről a részről.”³⁰ Elismerve ezzel Isten adományait és saját hiányosságait, és egyben hozzászólásra szólítva a többieket. Amikor Kálvin befejezte legutolsó magyarázatát 1564 januárjában, ezt mondta: „Tudom, hogy a kérdéssel nem úgy foglalkoztam, ahogyan az megérdemelte volna. Mindazonáltal atyámfiái, akiknek Isten adta az Ő kegyelmét, azok majd kipótolják hiányosságaimat, és erre kérem is őket.”³¹ A hozzászólásra való meghívást tehát a másoknak adott isteni „la grace” – kegyelem vagy adomány motiválta.

que de predication; et cela fait, s'il y a quelqu'un des autres à qui l'Esprit de Dieu ait révélé quelque chose faisant à l'intelligence et éclairissement de ce qui a esté proposé, il luy est libre de parler (CO 35: 591f).

³⁰ Ms.fr. 40a, f. 122r (congrégation a Józsué 11-ről).

³¹ De Boer, 'Jean Calvin et Ésaïe 1 (1564), 393.

Márkus Mihály

„Hit nélkül pedig lehetetlen tetszeni Istennek” – A keresztség és az úrvacsora Kálvin tanításában¹

A sákramentum külső jegy, amellyel az Úr irántunk való jóakarátának ígéreteit a *mi* lelkiismeretünkben gyenge hitünk támogatására megpecsételi; és amellyel viszont mi kegyességünket irányában úgy előtte és az angyalok előtt, mint az emberek előtt is bizonyítjuk. A sákramentum az irántunk való isteni kegyelemnek külső jeggyel megerősített bizonyítéka, az ő irányában való kegyességünk megfelelő tanúsításával együtt.²

Érdekes és elgondolkoztató Kálvin nyelvi érvelése a görög „mysterion” latin megfelelőjét illetően. Szerinte ugyanis a régi fordítók ezt sohasem fordították „arcamun”-mal. A latin szó magyar megfelelője a „titok”. A „mysterion” a mai magyar bibliafordításokban következetesen „titok”, Kálvin szerint a helyes fordítás: „sákramentum”. (Többek között: Ef 1,9, Ef 3,2, Kol 1,16, 1Tim 3,16)

A sákramentumokra nekünk van szükségünk:

Nincs sákramentum megelőző ígéret nélkül, sőt inkább mintegy függelékül van ehhez csatolva, hogy magát az ígéretet megerősítse és megpecsételje, s azt ránk nézve megbizonyítottabbá, sőt valami módon hathatósabbá tegye.³

A jobb megértés érdekében, a középkori gondolatokkal (ferdítésekkel) vitatkozva, Kálvin Augustinust idézi:

Ha az ige az elemhez járul – szól –, meglesz a sákramentum. Mert honnét van máskülönben ama nagy ereje a víznek, ha a testet illeti, és a szívet mossa meg mint az ige hatásától? Nem mivel mondják, hanem mivel hiszik!” Mert magában az igében is más a múltékony hang, és más a megmaradó erő.⁴

Magyarázó hasonlattal:

a pecsétek, amelyeket az okiratokra, és más nyilvános hivatalos iratokra függesztenek, magukban véve semmik, aminthogy teljesen hiába volnának oda-függesztve, ha az okiraatra semmi sem volna írva. Mindamellettt ugyancsak megerősítik és megpecsételik azt, ami írva van, mikor az irat végére ütik

¹ 2009. október 21-én és 22-én a Sárospataki Református Teológiai Akadémia az Osterhaven tanulmányi napok sorozatában megrendezett nemzetközi Kálvin-konferencián és Nagy Barna-emlékülésen elhangzott előadás szerkesztett változata.

² Kálvin: A keresztyén vallás rendszere, 1559. Magyar fordítása: Pápa, 1910. A továbbiakban: Institutio II. kötet, 554.

³ Institutio II. 555.

⁴ Institutio II. 556.

őket. Még azt sem hánytorgathatják, hogy ezt a hasonlatot én koholtam, mivel Pál maga használta ezt, mikor a körülmetélést pecsétnek nevezte (Rom 4,11).⁵

Más kifejezéssel élve:

A sákramentumok tehát gyakorlatok, amelyek Isten ígéjébe vetett hitünket bizonyosabbá teszik számunkra, és mivel érzékiek vagyunk, érzéki dolgokat nyújtanak nekünk, hogy így ami lassú felfogásunkhoz képest neveljenek minket, és kézenfogva vezessenek, mint a nevelők a gyermekeket. Augustinus a sákramentumot látható ígének mondja... Az Úr az ő irgalmát és kegyelmének zálogát az ő szent ígéjében és a sákramentumokban nyújtja nekünk. De nem nyeri el más, csak azok, akik az ígét és a sákramentumokat igaz hittel veszik... Az igen ható ereje a sákramentumokban nem azért lép elő, mivel hirdetik, hanem mivel hittel veszik.⁶

Megszívlelendők a következő képek is:

A régi bölcs azzal dicsekedett, hogy tanulás közben öregedett meg. Mi tehát igen nyomorult keresztyének vagyunk, ha semmit sem gyarapodva öregsziünk meg... Amit a szemünkben a látás hoz létre a fény megpillantására, s mit fülünkben a hallás a hang meghallására, azt munkálja a szívünkben a Szentlélek a hitnek megfogamzására, fenntartására, ápolására és megszilárdítására... A hit nélkül vett sákramentum pedig mi lenne más, mint a legbiztosabb veszta az egyháznak!⁷

Az Ószövetségnek két sákramentuma volt: a körülmetélés és a páskabarány. Az Újszövetségben - Kálvin szerint - ennek a helyére lépett a keresztség és az úrvacsora.

A Keresztség

Mivel ebben a században egy-két őrjöngő a gyermekkeresztség miatt súlyos zavarokat támasztott, és lázongani még most sem szűnt meg, nem tehetem, hogy azok őrjöngésének megfékezésére egy függelékkel ide ne csatoljak...⁸

Ahogy már említettem, Kálvin tanítása szerint az ószövetségi körülmetélés helyére tépett az Újszövetségben a keresztség. A kettő között hasonlóságot is felfedezhetünk, különbséget is látunk:

Az ígét, amelyben áll tanításunk szerint a jegyek ereje, mindegyikben egy. Nevezetesen Isten atyai szeretetére, a bűnök megbocsátására és az örök életre vonatkozó ígét. Az ábrázolt dolog is egy és ugyanaz: nevezetesen az újjászületés. Az alap, amelyre ama dolgoknak teljessége támaszkodik, mindegyikben egy. Ezért a belső misztériumban semmi különbség nincs, amely szerint a sákramentumoknak egész ereje és sajátossága megállapítandó. Ami

⁵ Institutio II. 557.

⁶ Institutio II. 558-559.

⁷ Institutio II. 560-561,566.

⁸ Institutio II. 598.

eltérés még fönmarad, az a külső ceremóniában nyilatkozik, ami a legcsekélyebb részlet, mivel a legfontosabb részlet az ígértől, és a jegyzett dologtól függ.⁹

Ha tehát az Ószövetségben a csecsemőket lehetett - mi több, kellett - körülmetélni, a hozzá fűződő ígéret a keresztyének gyermekeit ugyanúgy megilleti: „ha a jegyzett dologban részesek, miért tiltassanak el a jegytől? Ha birtokukban van a valóság, miért űzessenek el a külső képtől?”¹⁰ Valamivel később pedig ezt olvassuk:

Ha méltó dolog, hogy a kisdedeket Krisztushoz viszik, miért nem méltó az is, hogy azok a keresztségbe, Krisztussal való közösségünk és társaságunk jelképébe is bevétessenek? Ha azoké a mennyek országa, miért tagadnók meg tőlük a jegyet, amellyel mintegy bejárat tárul ki előttük az egyházba, hogy abba bevétetvén, a mennyország örökösei közé írassanak? Mily méltánytalanok leszünk, ha elűzzük azokat, akiket Krisztus magához hívogat, ha kifosztjuk azokat, akiket ajándékaival ékesít, ha kirekesztjük azokat, akiket ő önként bebocsát?¹¹

Még a figyelmeztetésből hallgassunk: meg néhány gondolatot:

A legnagyobb mértékben félelemre kell minket gerjesztenie annak a kárhovatásnak, hogy Isten bosszút fog állani, ha valaki az ő gyermekét a szövetség jegyével felékesíteni megvetésből elmulasztaná, mivel ha az illető e jegyet megveti, a felajánlott kegyelmet dobja vissza... A kisdedek a jövőendő bűnbánatra és hitre kereszteltetnek meg: a Szentlélek titkos működése nyomán mindkettőnek magva bennük rejtezik!¹²

Az elvi, a hittani háttérrel látva, nézzük meg a gyakorlati rendelkezéseket is! Miután Kálvint 1541-ben visszahívták Genfba - későbbi esetleges félreértések elkerülésére - írásba tették és közreadták a genfi gyülekezeti rendtartást.¹³

A keresztség kiszolgáltatásával a 69-72. paragrafusok foglalkoznak. Csak istentisztelet alkalmával lehet kiszolgáltatni. A szülők jelen legyenek. Idegen ne legyen keresztszülő, az úrvacsorától eltiltottak se. A keresztnévek megválasztásánál a bibliai nevek előnyt élvezzenek. Egyetlen szigorú intézkedés: „ha törvénytelen gyerekről van szó, az igazságszolgáltatás értesítendő, hogy az ügyben megfelelő intézkedést lehessen foganatosítani.”¹⁴ „Keresztelési tilalom” tehát nincsen.

Krisztussal tehát úgy egyesülünk a keresztség által, hogy „minden javainak részesei leszünk”. A keresztség kiszolgáltatói (egykor és napjainkban)

⁹ Institutio II. 600-601.

¹⁰ Institutio II. 601.

¹¹ Institutio II. 603-604.

¹² Institutio II. 606, 616.

¹³ Magyarra fordította Péter Miklós. A mű magyar címe: Kálvin, Genfi gyülekezeti rendtartás. Napoca SIAR KIADÓ, Kolozsvár, év nélkül. A továbbiakban: Rendtartás.

¹⁴ Rendtartás 22-23.

csak a külső jegynek kiszolgáltatói, Krisztus pedig a belső kegyelemnek szerzője: a bűn szolgátságából saját erejével kihozott és megszabadított. Elsülyesztette a mi fáraónkat, azaz az ördögöt, jóllehet az így sem szűnik meg minket ostromolni és gyötörni.¹⁵

Végül - sajátos módon – az Institutio szól a keresztség kiszolgáltatójának a személyéről:

...helytelenül történik, ha magán emberek ragadják magukhoz a keresztségnek kiszolgáltatását. Mert úgy ennek, mint az úrvacsorának a kiszolgáltatása az egyházi szolgálatnak egyik része. Mert Jézus sem asszonyoknak, sem mindenféle embereknek nem parancsolta, hogy kereszteljenek, hanem e parancsolatot azoknak adta, akiket apostolokká rendelt. És amikor tanítványainak azt a parancsolatot adta, hogy az úrvacsora kiszolgáltatásában azt cselekedjék, amit tőle láttak, amikor ő a törvényes kiosztó tisztében eljárt, minden kétségen kívül azt akarta, hogy abban példáját kövessék.¹⁶

Az Úrvacsora

Az erről szóló fejezet bevezetése nagyszerű alaphangot ad a továbbiakhoz:

Miután Isten egyszer minket családjába befogadott, hogy fiai gyanánt tartson, hogy a legjobb atya szerepét betöltse, arra is felfogad minket, hogy életünk pályáján folyamatosan tápláljon. Ezzel sem elégedve meg, az által akart minket bizonyosakká tenni állandó bőkezűségéről, hogy zálogot adott. E célra adta egyházának a második sákramentumot egyszülött Fia keze által, ti. a lelki lakomát, ahol Krisztus azt tanúsítja, hogy ő életető kenyér, amely által lelkeink az igazi és boldog halhatatlanságra táplálhatunk. Egy ily nagy és szent titoknak megismerése különösen szükségessé és nagyságához képest alapos magyarázatot követel, és a Sátán, hogy ettől a megbecsülhetetlen kincstől megfossza az egyházat, hajdan kódókat, azután sötétséget támasztott, azonfelül visszavonásokat és harcokat indított, hogy azok az együgyű emberek értelmét e szent táplálék megízlelésétől elidegenítsék.¹⁷

Az úrvacsora – sákramentum jellegéből következően ugyanúgy jegyből és jegyzett dologból tevődik össze. A középkor ezeket zavarta össze, amikor fokozatosan engedte (akarta?) kialakulni, („fejlődni”?) az átlényegülés tanát. („Krisztus testét, amely a kenyérbe van rejtve, testi szájukkal a gyomorba bocsátják...”)¹⁸

Krisztus testi jelenlétét tekintve tanítványai szeme láttára a mennybe vitetett, ahogyan megmondotta: nem leszek mindig veletek. De fenségének jelenléte nem távozott el: „veletek vagyok minden napon, a világ végezetéig”. A vele való találkozás ezért csak hitben, hit által, a Szentlélek megvilágosító ereje által válik valósággá.

¹⁵ Institutio II. 583,585,586. A keresztség ugyanakkor az emberek előtti vallástételünkre is szolgál.

¹⁶ Institutio II. 595.

¹⁷ Institutio II. 631-632.

¹⁸ Institutio II. 646.

A látható jegy szembe helyeztetik a lelki evéssel. Ez megcáfolja azt a tévelygést, hogy Krisztus láthatatlan testét sákramentumilag valósággal megeszszük, jóllehet nem lelkileg... Az istentelenekre és a tisztátalanokra nézve semmi más nem marad, hanem csak a jegy látható elvétele.¹⁹

A lelki tápláltság fogalmából következik a „gyakoróság” felvetése. „A szertartások akkora tömegét mellőzvé, legillendőbb úgy lehetne kiszolgáltatni az úrvacsorát, ha gyakorta és legalább egy héten egyszer a gyülekezet elé adnák azt.”²⁰

A tanbeli szabályozást vajon hogyan követi a „Rendtartás” gyakorlata? Abban már szó sem esik a minden vasárnapos gyakorlatról. A 73. pont szól ugyan arról, hogy „minél gyakrabban éljünk vele”. A ritka kiosztás „kiküszöbölésre váró hiba”. De az úrvacsora kiosztását ki kell hirdetni a megelőző vasárnapon, „hogy ne jelenjenek meg gyermekek, akik még nem tettek vallást a hitükről.”²¹

Hangsúlyos a kiosztók személye is: „a lelkészek ékes rendben és áhítattal osszák a kenyeret, és senki más ne nyújtsa a kelyhet” – és „csak a templomban szolgáltassák ki”.²²

Az 1541. évi rendtartást később több ízben is módosították. 1557. november 12-én a kiegészítés részletesen foglalkozott azokkal, akik „megvetik az úrvacsorával való élést”. Egyesek ugyanis

szaját jószántukból maradnak távol az úrasztalától, és valahányszor felszólították őket, hogy készüljenek fel rá, nem hallgatták meg. Mások pedig, akiknek megtiltatott, nemtörődömségből vagy megvetésből hosszú ideig nem éltek vele azután sem, úgy hogy az Isten ígéje és törvényeink szerinti fenyítés gúny tárgyává lett, és nem hozott megjobbulást. Ha azért macacosságában annyira kitart, hogy még fél évig nem jön, idéztessék be a tanácsurak elé, és számúzzék egy évre a városból, mint javíthatatlant.²³

Ugyanakkor „mindez mérséklődjék olyannyira, hogy senkit se sújtson túlzott szigorúság, és hasonlóképpen a fenyítések orvosságul legyenek csupán, hogy a bűnösöket Urunkhoz alázattal visszavezessék.” – De mindez „úgy menjen végbe, hogy a lelkészeknek ne legyen törvényező hatalmuk, a Presbitérium által a hatóság hatalma ne csorbíttassék semmiben, úgy hogy a polgári hatalom egészben maradjon”.²⁴

¹⁹ Institutio II. 676.

²⁰ Institutio II. 688. Rövid liturgiai javaslat követi a tételt. A 691. lapon ismétlődik a gyakoróságra való buzdítás: „Legalább is minden héten egyszer meg kell teríteni a keresztyének gyülekezetében az Úr asztalát, hirdetni az ígéreteket, amelyek minket abban lelkileg táplálnak. Nem kell ugyan kényszert alkalmazni senkivel szemben. Buzdítani és ösztönözni kell mindenkit, és a tunyákat is pirongatni kell restségükért, hogy mindenek seregestől, mint éhezők, járuljanak ehhez a fényes lakomához...”

²¹ Rendtartás 23.

²² Rendtartás 23.

²³ Rendtartás 39. Ha bocsánatot kér, és kész megjavulni – nem kell alkalmazni a szigorú határozatot. De ha javulás nélkül ismeri be bűnét, a „tanácsurak belátása szerint büntetessék meg, mint lázadó”. (uott.)

²⁴ Rendtartás 40.

Biztosra veszem, hogy sem szentségtörést, sem múltgyalázást nem követünk el, ha a Rendtartásban megfogalmazottakat „rendszerhiba”-ként értelmezzük. Nem Kálvin teológiája, hanem az azzal részben megegyező, részben attól eltérő rendelkezés évszázadokon át a mai napig nem tudta egységesen kezelni az „Úrvacsorát megvetők” kérdését.

1560. február 9-én újabb kiegészítés került a Rendtartásba a kiközösítés kérdéséről:

Akik magukat megkeményítve, nem engedelmessé válnak az egyház fenyítésének, úgy tekintessenek, mint a pogányok. A szégyen alázza meg, és indítsa őket bűnbánatra, ami csak úgy érhető el, ha csökönysökné és javíthatatlannak minősítjük őket. Az egyházat háborgató nyilvános botrányokat orvosolni kell, amiért már eddig is hoztunk olyan határozatokat, amelyeket az egyház építéséhez igen hatékonyan tarthattunk, s amelyet nevezett tiszteltes lelkészek tiszteltek és dicsértek... Elrendeljük, hogy akiknek a kiközösítését a Presbitérium szabályszerűen kihirdeti, ne fogadtassanak vissza, míg bűneiket meg nem bánták, és az egész egyházzal meg nem békültek.²⁵

A keresztség és az úrvacsora tanbeli megfogalmazásait a református reformáció mai teológiája is, a hívek hitbeli tudata is lényegében változatlanul eltagadja. Az egyházfegyelmelési kérdésben az úri szent vacsorától való eltiltás gyakorlata alig észlelhető. Néhány erőtlenné látszó kezdeményezést tapasztalunk a keresztségtől „eltiltás” – inkább: a keresztség megtagadása tekintetében.

Kálvin követőinek, a református reformáció egyházainak a modern, új kérdésekre meg kell majd találniuk – hisszük, a Szentlélek útmutatása által – a megfelelő válaszokat.

Summary

“Without faith it is impossible to please God” Baptism and the Lord’s Supper in Calvin’s Teaching

This study presents some of the basic texts of Calvin’s *Institutes* and the Genevan Ecclesiastical Ordinances on the sacraments. Calvin’s teaching on Baptism and the Lord’s Supper raises questions for the 21st century followers of Calvin and today’s churches of the Protestant Reformation. The Reformer’s doctrinal compositions of the sacraments are accepted without essential alterations by the contemporary theology of the Protestant Reformation and by the consciousness of the believers. In questions of church discipline, the practice of excluding somebody from the Lord’s Supper is hardly realised; and while some feeble attempts in prohibiting baptism are experienced, it is more a denial of administering baptism. The right answers to the new challenges and questions of modern times should be found by the guidance of the Holy Spirit.

²⁵ Rendtartás 43. A mai olvasó számára szokatlan összefüggés: a város tanácsa rendeletben erősíti meg a Presbitérium határozatát.

Hörcsik Richard

A Kálvin-kutató Nagy Barna emlékezete¹

Van abban valami rendeltetészerű egybeesés, hogy 2009-ben, amikor Kálvin János születésének 500. évfordulóját ünnepeljük, a nagy reformátor egyik legnagyobb magyarországi kutatójának, Nagy Barna születésének a 100. évfordulójára is emlékezhetünk. Mindezt a Kálvin-év kapcsán egy „közös” konferencia megszervezésével kapcsolta össze a Sárospataki Református Teológiai Akadémia. Hiszen Nagy Barna a pataki Kollégiumnak olyan nagyformátumú tanáregyénisége volt, akire méltán lehetnek ma is büszkék.²

A Kálvin-év kapcsán pedig az egykori professzornak: aki a reformáció korának irodalom- és könyvészettörténeti, hazai és nemzetközi szaktekintélye volt, most Kálvin-kutatásának főbb jellemzőit ismét érdemes tanulmányozni.³ Mert ennek szimbolikus jelentősége is lehet. Ugyanis Nagy Barna Kálvin-kutató munkásságának áttekintése nem pusztán megemlékezés, hanem egyúttal a jövőbe való előretekintést jelent. Mert amit ő elvégzett, amit félbehagyott és amit eltervezett – még egy emberöltő távlatából is - aktuális feladatot jelölhet ki a Magyarországi Református Egyházban folyó, 21. századi Kálvin-kutatás számára.

Életútja

Nagy Barna 1909. május 15-én született Sárospatakon⁴. Édesapja Nagy Béla (1877-1939) teológiai tanár. 1919 és 1927 között gimnazista a pataki Kollégiumban. A későbbi Kálvin-kutatása szempontjából érdemes megjegyezni, hogy ekkor bomlik ki nyelvtelhetsége. A sárospataki Ifjúsági Közlönyben sorra

¹ 2009. október 21-én és 22-én a Sárospataki Református Teológiai Akadémia az Osterhaven tanulmányi napok sorozatában megrendezett nemzetközi Kálvin-konferencián és Nagy Barna-emlékülésen elhangzott előadás szerkesztett változata.

² Nagy Barna halálakor írott nekrológokból és megemlékező tanulmányokból: Dr. Újszászy Kálmán: D. dr. Nagy Barna, 1909-1969. Reformátusok Lapja (RL), 1969. 41. sz. október 5. – Dr. Koncz Sándor: D. dr. Nagy Barna emlékezete. Teológiai Szemle (ThSz), 1969. 11-12. sz., 358-361 p. – Dr. Koncz Sándor: Dr. Nagy Barna, 1909-1969. RE. 1969. 11. sz. 241-243. p. – Holl Béla: Nagy Barna, 1909-1969. Magyar Könyvszemle (MKSZ), 1970. 1.2. 131-132. p. – Török István: dr. Barnabas Nagy. Kirchenblatt für die Reformierte Schweiz. Basel, 1970, 386-389. p. – Rövid hír halálakor: Ökumenischer Pressedienst. 1969. Jhg. 36. Nr. 34. 8.p.

³ Lásd legutóbbi Nagy Barna Kálvin-kutatói munkásságának feldolgozását: Hörcsik Richard: Dr. Nagy Barna Kálvin-kutató munkássága. In: Honnan-hová, Budapest, 1996. 9-26. p.

⁴ ThSz, 1969. 11-12. sz., 358. p.

jelennek meg angolból, németből, franciából versfordításai. A teológus évei alatt pedig elsajátítja a gyorsírás tudományát, több iskolai versenyt is megnyer.⁵ Ez pedig abban lesz nagy segítségére, hogy szinte folyamatosan tudja olvasni azokat a francia gyorsírók által készített XVI. századi jegyzeteket, amivel Kálvin prédikációit jegyezték le.

Az 1929-30-as akadémiai tanévet a franciaországi Montpellierben tölti, ahol megismerkedik Kálvin teológiájával. Ezután Zürichben Brunnert hallgatva a szisztematikai teológia felé orientálódik. Végül is 1933-34-ben Bonnban Barth Károly tanítványaként válik ízig-vérig dogmatikussá. Itthon 1936-ban avatják Debrecenben teológiai doktorrá.

1937-ben édesapja helyére a szisztematikai teológia tanárává választják Sárospatakon. Az Igazgatótanács jegyzőkönyve kitér Barth Károly ajánló soraira, amelyben „...őt alaposan gondolkodó, a teológia problémáinak önálló formát adó, tehetséges teológusnak minősíti és fejlődése felől a legjobb reményseégeket táplálja”.⁶ 1947-ben a teológia dékánja, majd a Kollégium rektora. Részt vesz az EVT amsterdami nagygyűlésén.

Életében az első komoly törést a pataki Kollégium megszűnése hozza, miután elhagyja imádott városát és iskoláját, Budapestre költözik. 1952-ben az Egyetemes Konventre kerül tudományos beosztásba. Ugyan két év múlva a budapesti Theológiai Akadémia Victor János örökébe tanárrá választja, de csakhamar következik a másik megrázkódtatás. Az 1956-os forradalom után rövid ideig börtönbe kerül, és 1957 őszén megfosztják pesti katedrójától. Az Egyetemes Konvent visszaminősítette „kutató professzorrá”.

Egykori tanártársa szerint ez a szerencsétlen tény mégis *„képességei fokozottabb kibocsátásához segítette, amikor a tanári munkát felváltotta a tudományos kutatói szolgálattal. Hatalmas energiával ásta bele magát a magyar és ezzel együtt az európai reformáció kezdődő századába.”*⁷ Persze az is tény, hogy a katedrójától megfosztott tanár nem nevelhetett teológus nemzedékeket, nem tudott kinevelni Kálvin-kutató fiatal nemzedéket, aminek ma érezzük hiányát igazán. Mégis ebben a „kutatói asylumban” a hazai Kálvin-kutatás szempontjából maradandót, mi több pótolhatatlant tudott alkotni! A RVSz 1956-ban megbízta a még kiadatlan Kálvin-prédikációk egy részének a gondozásával. Ez alatt az évtized alatt munkássága egyre ismertebb lett külföldön: Baselban, Genfben, Zürichben, Wittenbergben. Munkája elismeréseként a Zürichi Egyetem 1968-ban díszdoktorává avatta.

Itthon, Kálvin-kutatása mellett, mindjobban beépült a magyar történet-tudományi, – közelebbre irodalomtörténet-tudományi kutatásokba.⁸ Máig ható érvénnyel fogalmazta egykori tanártársa: *„...munkássága olyan masszívan beépült a magyar tudományosságba, hogy akkor is jelenvalóként foghatni, amikor eltűnik az a sírhalom is, amely most frissen borul... a pataki*

⁵ Hörcsik, 1996. 10. p.

⁶ Szentimrei Mihály: Nagy Barnára emlékezünk. Confessio. 31. évf. 2007. 2. p. www.reformatus.hu/confessio/2007.1/4.

⁷ RL, 1969. 41. sz. október 5.

⁸ Kutatásairól bizonyos időnként jelentést készített az Egyetemes Konvent, a Sárospataki Gyűjtemények részére. Ezek a jelentések megtalálhatóak a Sárospataki Református Kollégium Nagykönyvtára (SRKN) Kézirattárában. Analekta, 1883.sz.-tól.

református temető kertben.”⁹ Nagy Barnát 1969. szeptember 17-én Budapesten, egyik előadása alatt érte a halál.

Kálvin-kutató munkásságának időbeni és tematikai periodizációja

Nagy Barna közel harmincéves Kálvin-kutatói munkássága három nagy szakaszra osztható:

1941 és 1947 között mint teológiai tanár elsősorban *szisztematikai alapon vizsgálja Kálvin teológiáját*. Azon belül is politikai teológiáját helyezi új megvilágításba. Mintha ezzel a témával is üzeni akart volna a világégés felé sodródó magyar és európai országok teológusainak, felelős egyházi vezetőinek! Ugyanakkor ebben a periódusban az 1943-as svájci tanulmányútja alkalmával megmutatkozik a forráskutató tehetsége is. Amikor pontosan számba veszi Kálvin addig kiadatlan prédikációit, mintegy újabb izgalmas kutatási területet jelölve ki a jövő számára.

1949 és 1956 között Nagy Barnát mint *Kálvin kommentárjainak szakavatott magyar fordítóját* ismerhetjük meg. A Római Levél magyarázatának magyar fordítása 1954-ben jelenik meg. Az 1956-os események azonban a Zsidókhoz írt levél magyarázata magyar fordításának kiadását késleltetik, csak 1965-ben lát napvilágot.

1957 és 1969 között Nagy Barna új Kálvin-kutató arca mutatkozik meg: *a forráskutatóé*. Kálvin kiadatlan Ezékiel könyvének prédikációit ülteti át mai franciára.

Tematikailag pedig négy téma köré csoportosítható Nagy Barna Kálvin-kutató munkássága: 1. Kálvin politikai-teológiájának vizsgálata. 2. Nyomtatásban megjelent kommentárjainak magyar nyelvű fordítása. 3. Eddig kiadatlan prédikációinak forráskutatása. 4. A magyar protestáns „Kálvin-kutatás” megszervezése. Mind a négy területen maradandót alkotott. Kutatása haláláig „szenvedéllyel és örömmel” töltötte el!¹⁰

Kálvin (politikai) teológiájának szisztematikai vizsgálata

Nagy Barna Kálvin-kutató munkásságának első szakasza dogmatikai síkon bontakozott ki. Amikor 1937-ben Sárospatakon a dogmatika professzorává nevezik ki, leginkább Barth Károly teológiájával foglalkozik. Azonban ezzel párhuzamosan bontakozik ki Kálvinnal való foglalatossága. Barth mellett Kálvint tartja „legnagyobb tanítómesterének”. Nagy Barna rendszeres teológiai gondolkodásának alapja: a református konfesszionális.¹¹ Mindig is az egyház épülését tartja szem előtt. A két legalkalmasabb eszközt ehhez Kálvinban és Barth-ban látja – fogalmaz Koncz Sándor.

A barth-i teológia egyik leghitelesebb magyarországi tolmácsolója és képviselője, mestere intenciói alapján egyre többet foglalkozik Kálvinnal, annak teológiájával. Ennek első látható jele 1941-ben jelenik meg a Theológiai Szem-

⁹ RL, 1969. 41. sz. október 5.

¹⁰ Lásd erre vonatkozóan a Reformátusok Lapjában készített interjút. Makkay Miklós: Szenvedéllyel és örömmel tölti el..., – Beszélgetés dr. Nagy Barna tudományos kutatóval. RL, 1966. december 25. 4. p. 14ThSz, 1969. 11-12. sz. 359. p.

¹¹ ThSz, 1969. 11-12. sz. 359. p.

le hasábjain: „Kálvin politikai teológiájának krisztológiai alapvetése” címmel.¹² Meggyőződésem, hogy e munkának a megszületésében nemcsak Barthnak, hanem Vasady Bélának is volt szerepe. Vasady egyébként az Igazság és Élet 1937-38. évfolyamaiban cikksorozatban számol be arról az 1938-as oxfordi konferenciáról, ahol a világháború előtti időszak közkezdvelt témáját vitatták meg: az állam és az egyház, a politikai teológia, az ige teológiájának a polgári kormányzással kapcsolatos problémáit, stb.

E téma vizsgálatánál tehát nem véletlen, hogy a barth-i gyökereken nevelkedett Nagy Barna Kálvinhoz nyúlt vissza. Nagy Barna előbb említett tanulmánya egyébként igen jelentős a korszak nemzetközi Kálvin-kutatásában. Most nem kívánom ismertetni részleteiben a tanulmányt, pusztán néhány jellemző részletet emelek ki, ami rávilágít a Kálvin-kutató Nagy Barna szisztematikai gondolkodására és kutatásának dogmatikai módszereire.

A témával kapcsolatosan Nagy Barna arra mutat rá, hogy Barth Károly ezzel összefüggésben egy bizonyos „hézagra” hívja fel a figyelmet, amely megtalálható a reformátorok teológiájában. Vagyis elmulasztják feltárni azt a pozitív összefüggést, amely a hit centruma: a megigazulás és a jog világa: az állam között fenn áll. Barth szerint ez a hiányosság Kálvinnál is megvan.

Ezen a ponton Nagy szembeszáll mesterével, és így cáfol: „Mi Kálvin műveinek átbuvárlása közben úgy találtuk, hogy ez a hézag-pótló anyag nagymértékben megvan, s az ő államtana – minden látszat és a Kálvin-kutatók eddigi eredményei ellenére – nem 'valamiféle általános', bizonyos mértékig anonim gondviselésben..., hanem krisztologikus alapokon épül fel. Ezt a Kálvini Corpus-ban található anyagot össze kell gyűjtenünk, ki kell emelnünk s nyomatékosan fel kell mutatnunk, hogy minden fatális félreértésnek és visszaélésnek útját vágjuk...”¹³

Majd e fejtegetések után Nagy Barna Kálvin prédikációinak ismeretében megjegyzi: „Ha a kutatók ezt és még sok más, ezután idézendő kálvini locust figyelembe vettek volna, egészen más szemüvegen néznék Kálvin államtanát és politikai etikáját.”¹⁴

Vagyis Nagy Barna tanulmányában – a korábbi, elsősorban német Kálvin-kutatókkal dacolva – teljesen új alapokra helyezve mutatja be Kálvin politikai teológiáját. Nagy egyértelművé teszi, hogy Kálvin politikai teológiájának az alapja nem csupán az isteni bölcsesség gondviselése, hanem kifejezetten maga Jézus Krisztus!

Nagy Barna ezt a vizsgálódását nem történelmi, hanem szigorúan rendszeres teológiai jelleggel végzi. Tanulmányával – elmondása szerint – nem a teológiai történészek elméleti munkáit kívánja gyarapítani, hanem arra akar vállalkozni „hogy Kálvinnal együtt kérdezzünk a Szentírásban hangzó s itt és most hirdetendő Ige igazsága után.”¹⁵ Nagy Barnát ez nem mint valami „időtlen tan”, hanem az itt és most hirdetendő „egyházi tan” érdekli! Nem a kálvinizmus örök érvényű igazságait akarja „magasztalni”, hanem Kálvin egyházi

¹² ThSz, 1941. 13-30. p.

¹³ Uo. 22. p.

¹⁴ Uo. 24. p.

¹⁵ Uo. 17. p.

tanításából okulva – a jelen döntő kérdései között akar az Ige világosságához eljutni.

Tanulmányából kitűnik: Kálvin csak eszköz arra (és nem végcél), hogy eljusson a hiteles válaszhoz, amit arra kell hogy adjon, amit az „élet kérdezt”, illetve amiket a kor politikai eseményei kiváltottak az egyházak felelős vezetőiben. „Azzal a felelősséggel eltelve nyúlunk Kálvin írásaihoz, azt fogjuk találni – írja Nagy –, hogy ő neki hallatlanul és lélegzetelállítóan aktuális mondanivalói vannak a ma igehirdető egyháza és ezen keresztül a mai állami és politikai élet számára.” Azt hiszem 1941-ben ezek nyílt és világos szavak voltak!

Kálvin politikai teológiáját Nagy Barna nagy alaposággal, a források biztos kezelésével és Kálvin munkáinak alapos ismeretével tárja olvasói elé. Megállapítja, hogy Kálvinnál az állam, a politikai rend sohasem öncél, hanem szolgálatra rendelt gyámolító eszköz, a bennünket Krisztus társaságába hívó és abban megtartó Isten kezében. Ezért eleve és elvből lehetetlenség az államot abszolutizálni!

A tanulmány újszerűségét mi sem bizonyítja a legjobban, mint az a tény, hogy 1943-ban, amikor előadta Baselban Kálvin állam-tanát, „nemzetközileg felfigyeltek” rá.¹⁶

Nagy Barna előbb ismertetett szisztematikai Kálvin-kutatásának szinte egyenes folytatásaként könyvelhetjük el azt a fordítását, amivel 1943-ban jelentkezik. Vasady Béla kezdeményezésére¹⁷ lefordítja németből Niesel: Kálvin teológiája című munkáját. Jóllehet ez csak egy fordítói tevékenység, mégis Nagy Barnánál több ez ennél, mert Niesel könyvében újszerű betekintést ad Kálvin teológiai gondolatvilágába. S ez az, ami teljesen egybeesett Nagy Barna felfogásával!¹⁸

De ugyanez a célzatosság vezeti Nagyt akkor is, amikor 1942-ben közzé teszi a Sárospataki Református Lapokban Kálvin János II. Zsoltár-magyarozatát.¹⁹ „Ezt a Kálvini kommentárt – írja – azért kívánjuk magyar fordításban közzétenni, mert egyfelől módszerei szempontból, másfelől tartalmánál fogva rendkívül időszerű. Felejthetetlen példája annak, hogy mennyire krisztologikusan értelmezi Kálvin az Ótestamentumot. Erőtéljes színekkel jellemzi Isten ügyének, Krisztus országának rendíthetlenségét a világ háborgásai közepette.”²⁰

Nagy Barna Kálvin-kutatói munkásságának tehát első korszakát szisztematikus vizsgálódásai töltik ki. Bonni mestere, Barth és magyarországi inspirátora Vasady hatására, Niesel kutatásaival egyetértve Kálvin úgy áll előttünk Nagy Barna munkáiban, mint az Ige teológusa, akinek gondolkodása – minden eddiginél ismertebben – szigorú krisztologikus alapokon nyugszik!

¹⁶ ThSz, 1969. 11-12. sz. 359. p.

¹⁷ Dr. Török István: Sárospatak szülötte, neveltje, tanítója. Huszonöt éve hunyt el Nagy Barna. Képes Kálvin Kalendárium, Bp., 1994. 187 p..

¹⁸ Horváth István könyvismertetése. ThSz, 1944. 2. sz. 114. p.

¹⁹ Sárospataki Református Lapok (SRL), 1942. 33. sz. 142. skk.

²⁰ Uo. 144. p.

Kálvin kommentárainak magyar fordítója

Nagy Barna Kálvin-kutató munkásságának másik igen jelentős részét teszi ki Kálvin Kommentárainak magyar nyelvre való lefordítása.²¹ 1949-ben a Református Egyház hasábjain²² mintegy saját és egyháza programjaként, „ünnepi ajándékként” arról számol be, hogy az Egyetemes Konvent Sajtóosztálya 1949-ben megindítja Kálvin összes újtestamentumi kommentárjainak magyar kiadását. Ezzel a Magyarországi Református Egyház 400 éves adósságát pótolhatja! A Konvent természetesen Nagy Barnát bízta meg a készítendő fordításokkal és a már elkészültek revíziójával, valamint sajtó alá rendezésével.

Nagy Barna hatalmas energiával kezdi meg ezt a munkát. De ellene mondana eddig megismert szigorú szisztematikai gondolkodásmódjának, ha fordítói tevékenységét teológiai alapok nélkül indítaná el. E munka elvállalásában teológiai motivációja az volt, hogy a II. világháború utáni egyházi megújulás nyomán „szomjúság támadt” a „jó teológia” tiszta forrásai után. „Nincs igazi egyházi megújulás – írja – teológiai megújulás nélkül! Viszont a mi nemzedékünk teológiai megújulását nagyrészt a reformátori teológia új megismerésének köszönhetjük. Éppen Kálvin írásmagyarázatai tanítanak meg arra, hogy a jó teológia lényegében mindig írásmagyarázat, ... így a teológia sem öncélú tudományoskodás, hanem a tiszta igehirdetés szolgálata.”²³

Nagy Barna számít arra, hogy ezeket a kommentárokat nemcsak „céhbeli” teológusok fogják forgatni, hanem mindazok, akik egyszerűen csak az Igét akarták megismerni. Azok, akiknek Kálvin nem önmagáért kell és nem önmagában érdekes, hanem azért, mert az igét tolmácsolja számukra.

A Parochiális Könyvtár már az első világháború előtt lefordította Kálvin újszövetségi kommentárainak jelentős részét. Kiadásuk azonban elmaradt. A két világháború közötti teológiai élet pezsgésében csak töredékek láttak napvilágot. Végül is 1939-ben Dávid Gyula székelyudvarhelyi lelkész kezdte meg kiadni.²⁴ Négy kötetben jelent meg az „Evangéliumok Harmóniája” (Máté, Márk, Lukács); az Apostolok cselekedetei két kötetben és a Timótheus I-II. levele egy kötetben.

Nagy Barna ezt kívánja tovább folytatni úgy, hogy először a magyar nyelven még nem olvasható kommentárokat szeretné kiadni, majd ezek után foglalkozna a régiak újrakiadásával. 1949-ben készült beszámolója alapján értesülünk arról, hogy akkorra már kész volt:²⁵ János-evangéliuma, a Római, a Galata és az Efézusi levelek kommentárjainak fordításai az akkor már elhunyt Rábold Gusztáv tollából. A két Korinthusi és a Zsidókhöz írt levél magyarázatát pedig Szabó András fejezte be.

A felsorolt munkák közül Nagy Barna elsőként a Római levélhez fogott hozzá, amit 1952-re fejezett be és 1954-ben adtak ki. Ez a kálvini kommentár

²¹ 1942: Kálvin János kommentárja a II. Zsoltárhoz; 1947: Az Ige és a Sákramentumok szolgálatáról szóló tan foglalata; 1954: Kálvin János: A Római Levél magyarázata; 1965: Kálvin János: a Zsidókhöz írt levél magyarázata. Függeléként: Három prédikáció Melkisédek történetéről, ti 110. Zsoltár magyarázata.

²² RE, 1949. 18. sz. 3. p.

²³ Uo. 3. p.

²⁴ Uo.

²⁵ RE, 1949. 18. sz.3. p.

magyar nyelvű megjelenése igen jelentős esemény volt a magyar reformátusság életében. A Parochiális Könyvtár XXVI. köteteként egy régen félbeszakadt hagyomány elevenítődött ezzel fel. Másrészt a nehéz egyházi idők ellenére mégiscsak sikerült megjelentetni Kálvin kommentárját, és törleszteni az egyház régi-régi adósságát. Ebben igen nagy szerepe volt Nagy Barnának!

A kommentár címlapján azt olvashatjuk: fordította Rábold Gusztáv, a fordítást átdolgozta és sajtó alá rendezte Nagy Barna. Összevetve a kötetet Rábold eredeti kéziratával megállapíthatjuk, hogy a címlapon nyugodtan azt lehetett volna felírni: fordította Nagy Barna! Ugyanis Nagy munkája nem pusztán a revidálás volt, hanem az újbóli fordítás. Gyökeresen át kellett dolgoznia, többek között ezért tartott három évig a teljes kézirat elkészítése.

A lehetőségekhez képest Nagy Barna igyekezett meghagyni Rábold fordítását – „aki Kálvin műveinek magyarra fordítása terén évtizedeken át szinte mindenkinél többet fáradozott” – írja róla Nagy –, de a mondatról-mondatra haladó átdolgozás során kénytelen volt sokszor teljesen átírni vagy újonnan fordítani a szöveget.

Nagy Barna fordításánál elsődlegesen Kálvin eredeti latin szövegét vette alapul.²⁶ Ugyanakkor állandóan szem előtt tartotta a múlt századig visszanyúló francia és angol fordításokat. „Ilyen formán sikerült a fordítás sok hibáját kiküszöbölni – írja Nagy – félreértéseit és homályosságait eloszlatni, Kálvin gondolatait... némileg élvezhetően és magyarán is visszaadni.”²⁷

A Római levél fordítása önmagában véve is egy fordítói remekmunka. De Nagy Barna ennél többet adott. Mert az előszóban, a kommentár jegyzeteiben olyan segítséget nyújt az olvasónak, amit csak a Kálvin és a kor teológiai gondolkodását jól ismerő tudós tudott adni.

Nagy Barna másik nagy vállalkozása a Zsidókhöz írt levél kommentárának fordítása 1965-ben látott napvilágot.²⁸ Szabó András eredeti szövegével itt is sok teendője akadt.²⁹ Az átdolgozásban az előző munka módszereit alkalmazta. A jegyzetekben pedig csak a legszükségesebb tárgyi és történeti információkat teszi közzé.³⁰ A kommentár előszavában itt sem tudja a szisztematikus Nagy Barna önmagát megtagadni, amikor a levél teológiai jelentőségét tárja olvasói elé. Ez a levél a Szentírás legnehezebb darabjainak egyike. A reformátori teológia megismerése szempontjából elengedhetetlen a Római levéllel együtt. „A reformátor-teológia legmélyebb vulkanikus összefüggéseihez az egyik legegyszerűbb út: Luther és Kálvin Héber-levél-magyarázatának összehasonlító tanulmányozása.”

E sorok olvasása közben jöhetünk rá, miért éppen a kálvini újszövetségi kommentár-sorozat első két kötete lett a Római és Zsidókhöz írt levél. Mert közrejátszott Nagy Barna tudatos szerkesztői elképzelése!

²⁶ Corpus Reformatorum (CR), XLIX. 1-292. p.

²⁷ Kálvin János: A Római Levél magyarázata. 13p., 1954. IV. p.

²⁸ Kálvin János: A zsidókhöz írt levél magyarázata. Bp., 1965. 1-25.

²⁹ SRKN. Kt., Analekta, 1982. sz., 1961-ben írja Bartha Tibornak: „Sajnos Szabó András fordítása is sokkal alaposabb átdolgozást kíván, mint ahogy gondoltam.”

³⁰ SRKN, Kt. Analekta, 1907. sz.

A második világháborút követő két évtizedben a Magyarországi Református Egyház nagy katharizison ment át, aminek maga Nagy Barna is többszörösen lett szenvedő alanya. Az előzőekben láttuk, barthi teológiai gondolkodása vezette el Kálvinhoz. Úgy gondolta, hogy az egyre nehezedő egyháztörténeti időkben az a leghelyesebb, ha mintegy mankóul a lelkészek számára a legtisztább forrást adja: Kálvint és Kálvin kommentárjai közül is azt a kettőt, ami – mint egykor - alapja volt a reformátori felismerésnek, most 400 évvel később is alapja lehet egyház megújulásának. Erre utal Nagy Barna 1952-ben fogalmazott következő mondata is: „...a Kálvin iskolája nélkül tévtanok és téves felfogások hatalmasodhatnak el akár az igehirdetésben és tanításban, akár az egyház bármely más élettevékenysége terén...”³¹ Ugyanakkor nem győzi hangsúlyozni: Kálvin írása nem a Szentírás, hanem csak magyarázata. Kálvin kommentárja nem a cél, hanem csak eszköz! Nem kész étel, hanem kovász akar lenni.

Nagy Barna halála óta eltelt 40 esztendő ismételtlen megmutatta Kálvint fordítói munkásságának nagyságát. Azóta nincs követője!

Kálvin kiadatlan prédikációinak szövegkritikai gondozója

A Kálvin-kutatás nemzetközi vonatkozásaiban Nagy Barna munkásságának legkiemelkedőbb és legértékesebb periódusa az 1956 és halála közötti időszakban *Kálvin kiadatlan prédikációinak forráskritikai gondozásához és sajtó alá rendezéséhez kapcsolódik.*

1956 augusztusában a Református Világszövetség (RVSz) James McCord elnökletével egy kiadóbizottságot hozott létre.³² A kilenc tagú bizottság – köztük Nagy Barna – azzal az elgondolással osztotta meg maga között a munkát, hogy 1964-re, a reformátor halálának 400. évfordulójára lehetőleg összes kiadatlan prédikációi jelenjenek meg.³³ A bizottságban nemzetközi szaktekintélyek kaptak helyet: Hans Rückert tübingeni professzor, George A. Barrois princetoni, R. Martin-Achard genfi professzorok. T. H. L. Parker lincolnhirei lelkész, R. Stauffer baseli lelkész, J.D. Benoit strasbourgi professzor, W. F. Dankbaar groningeni, E. Mülhaupt wuppertali professzorok és természetesen Nagy Barna.

A Bizottságban Nagy Barna Ezékiel könyve második, nagyobbik feléről, a 23-48 fejezetekről szóló 69 beszédre vállalkozott azzal a megjegyzéssel, hogy esetleg még további 55 prédikáció sajtó alá rendezését is elvégzi.

Meg kell jegyeznem, hogy Nagy Barna választása – az Ezékiel könyvét illetően – a Kálvin-kutatás szempontjából is különleges. Míg a többi kiadatlan prédikációk (Sámuel I-II. kivételével) olyan textusokról szólnak, amelyekről Kálvinnak kommentárjai vagy akadémiai előadásai a Corpus Reformatorumban már megjelentek, addig a Nagy Barna által kiválasztott részekről, Ezékiel 23-48. fejezeteiről nem készült semmi. Sőt az ezt a szakaszt megelőző 16-22. fejezetekről szóló 50 prédikáció elveszett. Így jószerivel csak

³¹ SRKN, Kt. Analekta, 1907. sz.

³² SRKN., Kt. Analekta, 1982. sz.

³³ A „Supplementa Calviniana” új elnevezéssel.

az általa kiválasztott prédikációkból tudjuk meg, hogyan értelmezte a reformátor ennek a „súlyos” prófétai könyvnek a 23-48. fejezeteit.

Az említett bizottsági tagság az addigi hazai és nemzetközi Kálvin-kutatásnak méltó elismerését jelentette. Jellemző, hogy amíg az említett forráskritikai munkák végzése közben Svájcban és Németországban igen nagy tisztelet és megbecsülés övezte, addig itthon még 1964-ben egyházi „publikációs nehézségekkel” küzd. 1965 januárjában írja Újszászy Kálmánnak: „...Szeretném, ha egyházi lapban is írhatnék a mostani felfedezéseimről... Nem türelmetlenkedem, de azt remélem: talán már itthon is megérett a helyzet egyházi lapunkban való jelentkezésemre. Vagy nem még?”³⁴

A Református Világszövetségtől 1956 őszén kapja a megbízást. A hazai történelmi események sodrába került tudós rövid börtönidejét letöltve, csak 1958-ban tud igazán munkához látni. Annak ellenére teszi, hogy közben megfosztják budapesti katedrájától. Mégis töretlen hittel kezd kutatásaihoz. Egyébként ezt segítette elő az Egyetemes Konvent azon döntése,³⁵ miszerint 1958. július 1-el „kutató professzori” státusszal, budapesti munkahellyel, a Tiszáninneri Református Egyházkerület Sárospataki Gyűjteményéhez nyer beosztást. Így „munka-felügyelője” Dr. Újszászy Kálmán jó barát, egykori professzor és küzdőtársa lesz, aki így állandó biztatója, segítője ebben a munkájában.

Az pedig külön szerencse, hogy 1958-tól, munkahelyi kötelezettségként Nagy Barna időnként beszámol elvégzett munkájáról. Így a magyar reformációkorabeli könyvészeti és egyéb kutatásai mellett nyomon tudjuk követni – témánk szempontjából fontos – Kálvin Ezékiel könyvének feltárását.³⁶

Érdekességképpen említem még, hogy Kálvin-kutatásáról amerikai barátjának, Osterhaven professzornak magánleveleiben is részletesen beszámol. Így itt is találhatunk a kutatásra vonatkozó fontos részleteket. Osterhaven professzor anyagilag segítette Kálvin-kutatását.³⁷ Nagy Barna nem ismeretlenül kezdett forráskutatásához, ugyanis 1943. évi svájci útja során alkalma volt feltérképezni a genfi könyvtárban (Bibliothèque publique) Kálvin kiadatlan prédikációit. Erről 1944-ben a Theológiai Szemlében részletesen beszámol.³⁸ Tájékoztatója szerint ekkor még Kálvinnak összesen 560 prédikációja és 8 írásmagyarázata „várakozik arra az időre, amikor az emberiség a kultúra pótolhatatlan értékeinek pusztítása helyett újra azok megmentése és közkinccsé tételére gondolhat.”³⁹ Nagy Barna az előtte lévő kutatandó anyaggal kapcsolatban tudja mire vállalkozott. Munkáját részben könnyíti, hogy a prédikációk

³⁴ SRKN, Kt. Analekta, 1907. Bp., 1965. január 6.

³⁵ Egyetemes Konvent Elnökségi határozat 4619/1958. szám.

³⁶ SRKN, Kt. Analekta, 1883. sz.-tól (1958. december) – 1968. december 30-ig találunk (Analekta, 1910. sz.) jelentéseket. Kálvin-kutatásaival kapcsolatosan először 1959. augusztus-szeptemberi jelentésében tesz említést, (Analekta, 1890).

³⁷ SRKN., Kt. Levélgűjtemény, 3172. (1963. február), Levélgűjtemény, 3178. (1964. december 7.), stb.

³⁸ ThSz, 1944. 2. sz. 100-102. p.

³⁹ Uo., 102. p.

két kéziratos példányban állnak rendelkezésére. A genfi könyvtárban az anyagot lefényképezték, és Nagy Barnához eljuttatták Pestre.⁴⁰

Munkamódszere a következő: első feladata a szöveg kritikai tanulmányozása a Genfből kapott kópiák alapján. Összesen 2000 darabot kellett átnéznie! Ezeket az ismert paleográfiai és forrásszövegközlési szabályok szerint nemcsak pontosan lemásolta, hanem pontozását és írásmódját a mai lehetőség szerint módosította, és az egészet értelem szerint bekezdésekre tagolta.

Az eredetiről készített fotókópiák olvasásával többször akadt baja. 1963. júliusában⁴¹ arról panaszkodik, hogy a rosszul sikerült kópiákat kénytelen visszaküldeni Genfbe. – De az aránylag jól olvasható szöveg feloldása is rendkívüli erőfeszítést igényelt. Az előbb említett hibás kópiák cseréje után például arról ír: „...ez a kézirat... igen nehezen olvasható... 18 különböző kéz írása, melyek közül 4 vagy 5 egyenesen visszataszító.”⁴² Egy másik levelében pedig ezt írja: „Eleinte bizony elég nehéz volt a 6-7 különböző kéztől eredő kéziratok kibetűzgetése, az ódon szöveg néha inkább keresztretjvényhez hasonlított, mintsem folyamatos íráshoz.”⁴³

A szöveg elolvasása és átírása után következett a lap aljára a szövegkritikai apparátus elkészítése. A jegyzeteket is mind franciául írta, különös tekintettel a kétféle kézirat közötti különbségekre és a XVI. század óta elavult szavakra és kifejezésekre.

A lapalji apparátus másik szakasza a bibliai utalásokból állt. Ez rendkívül nehéz munkát igényelt. Mert Kálvin legtöbbször a bibliai idézeteknek a helyét és utalásait nem tünteti fel, néha csak halványan céloz rájuk. Nagy Barna ezeket is mind igyekezett megfejteni.

A jegyzetek harmadik szakaszában pedig arra utalt, hogy a reformátor milyen óegyházi és középkori exegetikai forrásokra támaszkodhatott magyarázatában. Így például Origenes, Hieronymus, Theodoretus, stb. mellett, néhány középkori rabbinus magyarázó mellett Savonarola és Oecolompadus Ezékiel-kommentárjait kellett szemügyre vennie.

Bár abban a szerkesztőbizottság megállapodott, s ezt Nagy Barna is elfogadta, sőt maga tett javaslatot rá, hogy nem az ő feladatuk a teljes Kálvin-kutatás elvégzése, hanem elsősorban a szöveg közzététele a Kálvin-kutatás számára! Forrásokat csak annyiban kell megjelölni, amennyiben az nem kellelteti a jól megállapított szöveg kiadását. – Az eljövendő Kálvin-kutatók szerencséje, hogy Nagy Barna többször „megszegte” ezt az íratlan előírást. Talán ő volt az egyetlen, aki kollégái közül a legtöbb magyarázó jegyzetet adta.

Az így elkészült forráskritikai szöveget két alkalommal, 1964 és 1968 őszén a helyszínen vetette egybe az eredetiekkel. Legutolsó jelentése 1968. december 30-án kelt, amiben arról számolt be, már csak 190 oldalon 12 prédikáció van hátra.

⁴⁰ Például 1963-ban a RVSz főtítkára hozta el személyesen Nagy Barnának. TIREK, Kt. Analekta, 1906.

⁴¹ SRKN, Kt. Analekta, 1906.

⁴² Uo., 4. p.

⁴³ SRKN, Kt. Analekta, 1982. sz. 5. p.

Nagy Barna halála előtt fejezte be munkáját. Elismerésül közben a Zürichi Egyetem díszdoktorátussal tüntette ki. „Márciusban vettem az értesítést arról, hogy a Zürichi Egyetem Theológiai Fakultása az április végén tartandó 'Dies academicus' alkalmával tiszteletbeli doktorrá kíván avatni” – írja jelentésében, majd hozzáteszi: „Amilyen megilletődötten vettem ezt a hírt, olyan nagy volt az örömem, hogy az avatást követően – kérésem szerint – jó másfél hónapos tanulmányút keretében 10 napot búvárkodhatok...”⁴⁴ Nagy Barna életének utolsó 12 esztendeje nagy nyeresége a hazai és nemzetközi Kálvin-kutatásnak. „Isten elvezetett annak felismerésére – írja – , hogy amíg élőszóval tanítottam, írásban milyen sokat mulasztottam. Hálás vagyok érte Öneki és az Ő összes emberi eszközeinek, hogy ezt a nagy írásbeli tartozást morzsoltgathatom most naponként – délelőtt itthon a Kálvin-dolgokkal, délután a könyvtárakban a magyar reformáció remekművei között.”⁴⁵

A magyarországi Kálvin-kutatás szervezője

Nagy Barna közel 20 éves tanári és kutatói működése alatt a 20. századi magyar Kálvin-kutatás legnagyobb alakjává nőtte ki magát. Mint kutató páratlan és felbecsülhetetlen munkát végzett. Jóllehet addigi kutatásaival ő maga jelentette sokáig a magyar református egyház „Kálvin-Kutató Intézetét”. Figyelme ezalatt arra is kiterjedt, hogy szervezze és irányítsa a magyar Kálvin-kutatás jövőjét.

Miután 1958-tól kizárólag kutató munkát végzett, több ideje maradt és lehetősége, hogy saját addigi hazai és nemzetközi tapasztalatait kamatoztatva, az Egyetemes Konventtől támogatást szerezzen ahhoz a hatalmas munkához, amit szerinte a Református Egyháznak „történelmi” törlesztésként kell elvégeznie. Mint „konventi alkalmazott” szoros munkakapcsolatban állt a Tanulmányi és a Sajtóosztállyal, az egyház tudományos életének a szervezőivel, köztük dr. Bartha Tiborral.

Az Esze Tamásnak küldött jelentésekből mindvégig érződik Nagy Barna felelőssége a Kálvin-kutatás szervezése és tervezése iránt. Ötleteket ad, tervet készít. Az egyik leghosszabb 1963-ban készül el,⁴⁶ amiben az 1963-tól 1972-ig terjedő időszak évfordulói kiadványairól ír.

Nagy Barna tervei a Heidelbergi Káté, a II. Helvét Hitvallás évfordulói mellett Kálvin halálának a 400. évfordulójára koncentrálnak, amit „egyházunknak valóban reprezentatív, időtállóan értékes kiadványokkal kell megünnepeelni.” Ezek az elképzelések voltak az alapjai a későbbi „Studia at Acta Ecclesiastica” sorozatának, aminek első kötete, nyomon követhetően, Nagy Barna intencióinak megfelelően a Heidelbergi Kátéről szól.⁴⁷

Az ötvenes évek Kálvin-kutatása középpontjában kommentárjainak magyar nyelvű kiadása szerepelt. Nagy Barna többször és több helyen sürgette Kálvin újtestamentumi kommentárjai magyar nyelvű kiadásának teljessé tételét. A régebbi fordítások revíziója mellett János evangéliumának kommentárát tervezte újrafordítani.

⁴⁴ Uo., Analekta 1910. sz.

⁴⁵ Uo., Analekta, 1982. sz. 6. p.

⁴⁶ Uo., Analekta, 1990. sz.

⁴⁷ Bp., 1965. 1-337. p.

Nagy Barna régen dédelgetett álma: *egy magyar Kálvin-bibliográfia megjelentetése*. 1968-ban ennek elkészítéséről erősíti meg genfi látogatása: „...megállapítottam, mekkora váradalom előzi meg és milyen öröm fogadná egy magyar Kálvin-bibliográfia elkészítését, amelynek előmunkálataival Dr. Makkay Miklós atyámfia társaságában már hosszabb ideje foglalatostokdunk.”⁴⁸ Tervei szerint a Heidelbergi Kátéhoz hasonlóan munkaközösségben kellene elkészíteni. Könyvtárosainkon kívül mindazokat be lehetne vonni ebbe, akik Kálvinnal intenzívebben foglalkoztak. A minta mindenesetre a német nyelvterületről adott volt: Niesel Vilmosé, 1959-ből.⁴⁹

A jubileum alkalmával „*Kálvin-tanulmányok*” címmel tervezett egy kötetet megjelentetni, amely a nemzetközi Kálvin-kutatással is kapcsolatban, dolgozatokat tartalmazna. Szeretné elkerülni a korábbi jubileumi kötetek (1909, 1936) tematikáinak megismétlését. Néhány új téma lehetne: Kálvin történet-felfogása, Kálvin és az antitrinitarizmus küzdelme és e küzdelem magyar vonatkozásai, a hazai unitarizmus Kálvin-kritikája.

Nagy Barna figyelme arra is kiterjed, hogy a jubileum alkalmával kisebb, népszerű, építő jellegű, de kifogástalan traktátusokat lehetne kibocsátani Kálvinnal kapcsolatban. Például: „Kálvin halála” címmel. Ki lehetne adni Kálvin néhány kisebb értekezését, néhány prédikációját magyar fordításban.

Végül állandó pályázatokat kellene kiírni egy-két műves tanulmány megírására, egy-egy olyan fejezet vagy kisebb kérdés kidolgozására, amelyek a Kálvin-kutatás szempontjából hazai és nemzetközi ökumenikus vonatkozásaiban is érdekesek lehetnek: például a hitvallás kérdése Kálvinnál, Kálvin hatása a magyar reformáció legkiemelkedőbb református teológusainál.

Summary

The memory of Calvin Scholar Barna Nagy

There is some purposeful coincidence in the fact that in 2009, when we celebrate the 500th anniversary of the birth of John Calvin, we also remember the 100th anniversary of the birth of one of the greatest Hungarian Calvin scholars, Barna Nagy. The Sárospatak Reformed Theological Academy has organised a “joint” conference related to the Calvin Year. It is due, for Barna Nagy was an outstanding personality of the Patak College, of whom we can be proud of even today.

In relation to the Calvin Year it is worth studying again the major characteristics of Professor Nagy’s Calvin research, Nagy being a national and international expert on the literature of the Reformation. This may also bear a symbolic meaning. Reviewing Barna Nagy’s Calvin studies is not only a kind of commemoration, but at the same time is looking ahead into the future. Because what he achieved, what he left unfinished and what he planned may still

⁴⁸ TIREK, Kt. Analekta, 1910. sz.

⁴⁹ Eine Calvin-Bibliographie, Chr. Kaiser Verlag, München, 1959.

appoint timely tasks for the 21st century Calvin studies to be carried out in the Reformed Church of Hungary.

His Life

Barna Nagy was born on 15 May 1909 in Sárospatak. His father, Béla Nagy (1877-1939) was a professor of theology. Between 1919 and 1927 Barna Nagy studied at the Patak College. It is worth nothing that this is when his language skills were unfolded. In the Sárospatak Youth Bulletin he regularly published translations of poems from English, German, French. As a student of theology he acquired skills in shorthand writing, he won several competitions. This would later help him to be able to read almost continuously those 16th century notes that were taken by French shorthand writers, by which Calvin's sermons had been put down.

He spent the 1929-30 academic year in Montpellier, France, where he got acquainted with Calvin's theology. After this he attended the lectures of Brunner in Zurich and was oriented to systematic theology. Finally, in 1933-34 as a student of Barth in Bonn, he became every inch a dogmatist. He received his doctorate in 1936 in Debrecen.

In 1937 he was elected a professor of systematic theology to replace his father in Sárospatak. The minutes of the board of directors mention the recommendation given by Karl Barth, in which "Barth qualifies him as a profound thinker, who is able to give independent form to theological problems, a gifted theologian..." In 1947 Nagy was the dean of the Academy, and the rector of the college. He attended the Amsterdam Assembly of the World Council of Churches.

The first serious breaking occurred in his life when the Patak College was ceased. After leaving his beloved town and school he moved to Budapest. In 1952 he received scholarly position at the General Convent. Although after two years he replaced prof. János Victor at the Budapest Theological Academy, very soon a second shock followed. After the 1956 revolution he was imprisoned for a short time, and was deprived of his academic chair. The General Convent downgraded him to a "research professor".

According to one of his former colleagues this unfortunate fact "helped Nagy display his skills, when the teaching position was replaced by scholarly research. He entrenched himself in the first century of the Hungarian and thus European Reformation." Of course it is also a fact that as a teacher having been deprived of his academic chair, he could not educate generations of theologians, and thus was not able to nurture and bring up a young generation of Calvin scholars – the effect of which is still felt by us. Yet in this "research asylum" he was able to accomplish something lasting and indispensable as far as Hungarian Calvin studies are concerned. The World Alliance of Reformed Churches commissioned him to take care of part of the unpublished sermons of Calvin. During that decade his work became more recognised abroad: in Basel, Geneva, Zurich and Wittenberg. As an acknowledgement of his work the Zurich University granted him an honorary doctorate in 1968. Here, at home, he became more and more involved in the discipline of literary history. His former colleague said of Nagy at his funeral service: "... his work has built

so massively into Hungarian scholarship that it will continue to be influential even after this now fresh grave disappears in the Sárospatak Reformed cemetery...” Barna Nagy died on 17 September 1969 in Budapest, during a lecture he was delivering.

Time and thematic periods of Nagy’s Calvin studies

Nagy’s almost thirty years of Calvin research can be divided into three great phases:

1941-1947 – Nagy examined Calvin theology as a teacher of theology, primarily on systematic grounds. He put Calvin’s political theology in a new light. As if he had wanted to deliver a message to the European and Hungarian theologians and church leaders in a world that was being drifted toward a world war and the holocaust. In 1943 he made a field trip to Switzerland where he could display his skills in source research. When he counted the unpublished sermons of Calvin, another exciting field of research was appointed for the future.

1949-1956 – Barna Nagy became known as the expert Hungarian translator of Calvin’s commentaries. The Hungarian translation of the commentary on Romans was published in 1954. However, the events of 1956 held up the publishing of the Hungarian translation of the commentary on Hebrews. It was finally published only in 1965.

1957-1969 – Barna Nagy showed his new face in his Calvin studies: a source researcher. He translated Calvin’s unpublished sermons on Ezechiel into modern French.

The following four thematic periods can be distinguished: 1) A systematic examination of Calvin’s political theology; 2) Translating Calvin’s commentaries into Hungarian; 3) Researching Calvin’s unpublished sermons; 4) Organising Hungarian Calvin studies. Barna Nagy’s achievements are lasting in all four areas. His Calvin studies filled him with passion and joy until the end of his life.

Fekete Csaba

Az énekíró Beregszászi Pál (1751–1829)

Szent poéták és tudósok közé tartozott, akik a 19. század első évtizedében magukra vállalták a reformáció korából örökölt énekeskönyv átalakítását és az újabb ízlésnek megfelelő gyülekezeti énekek írását. Élete vonalát tisztázhatjuk az 1943-ban már nyilvánosságra került önéletírása alapján.¹ Meg is kell tennünk, mert valamennyi 19–20. századi közlemény ennek ismerete nélkül született, amely ezért énekeit emlegetve hibásan emlékezett róla. Források és hiányos tájékozottság miatt két (vagy talán több?) azonos nevű prédikátor adatai és munkái keveredtek össze a gyér magyar református himnológiai szakirodalomban (holott évszázadok választják el őket). Az életírás közlése elkerülte a bibliográfusok és kutatók figyelmét, ezért 1943 óta is hibás 19. századi adatok találhatók kézikönyveinkben.

Meg kell állapítanunk az eddig ismeretes adatokkal szembesülve és az alábbiak szerint helyesbítve – mintegy az elévült hibák igazításául - a következőket:

1. Az 1806-os Benedek Mihály szerkesztette énekeskönyvbe író Beregszászi Pál nem azonos a 17. században tatár rabságáról históriás éneket kiadó prédikátorral.²

2. Nem azonos azzal az oskolamesterrel sem, aki 1787 körül Mezőkeresztesen működött, vagy esetleg több azonos nevű 18. századi prédikátorral vagy mesterrel sem.

BEREGSZÁSZI PÁL Vilmányban született 1751. október 21-én, alsóbb iskolai tanulmányait is itt kezdte el. Apja Beregszászi István (circa 1705–1770) volt,³ szintén Abaújban prédikátorkodott Zsujtán, Göncruszkán, Tornyosnémetiben, Hernádbüdön, Vilmányban. Pál fia elemi tanulmányait Büdön kezdte vagy folytatta volna, amikor apját oda hívták; csakhogy olyan rossz volt az ottani

¹ Benke Imre: *Abaúji lelkipásztorok 1685–1799*. Kassa, 1943, 150. — Anyakönyvi megörökítés lehet, lelőhelyét nem közli, egykor alighanem Szina egyházközségének levéltárában volt található.

² Szinnyei József (Magyar írók élete és munkái, I. 923, Bp. 1891.) óta öröklődik a két azonos nevű szerző adatainak összekeverése, mindkét szerző hibás adataival együtt. Zoványi lexikonának csak a 3. kiadásában (Bp. 1977) jelent meg a 17. századi szerző, ő nem azonosítja a szinai prédikátorral.

³ Vö. Benke *op. cit.* 88. — 1730-ban ordinálták, akkor 25 éves vagy idősebb lehetett.

oskolamester, hogy inkább Sárospatakon tanult attól fogva, és felsőbb tanulmányait szintén ott végezte.⁴

Majdnem egy évtizedig volt pataki tógátus. A felsőbb tanulmányok átlagos öt-hét esztendejét megnyújtotta. Ez a 18. századi viszonyok között, a Türelmességi Rendelet előtti időben nem ritkaság. Lehetett közvetlen oka a pénzsűke, stipendiumi hiánya, vagy az, hogy közben tanítóságot vállalt (rektóriára ment, vagy tehetős családnál magántanító volt valahol). 1770. január 20-án iratkozott be. Neve mellé jegyezték, hogy *Praeceptor Miskoltz*.⁵ Ez a tisztség 1779-től szállhatott rá.⁶ Innen indult Svájcba két évvel később (tehát 1782 nyarán). Zürichben tanult, újabb két év múlva, 1784 tavasza után tért haza. Mindjárt meghívták Gálszécsre (Zemplén megyébe) hívták prédikátornak, de két év múlva átment Abaújba, Szinnyére azért, hogy a gálszécsiek szlovákul tudó prédikátort hívhassanak.⁷

1788-ban Beret⁸ gyülekezete hívta meg. Felesége Czuczor Anna volt (talan már Szinnyén összeházasodtak), Bereten született Klára, Pál, József gyermekük. Beregszászit azután 1792-ben Abaújszántóra hívták. Itt meghalt Sára nevű gyermekük 1795-ben. 1797-ben betegsége miatt (hideglelés) könnyebb szolgálati helyet keresett, elment Fonyba. Végül 1806-tól volt Szina prédikátora. 1808-ban itt írta meg élete folyását, és azután még két évtizeden át prédikátorkodott.⁹ Akkor testi gyengesége miatt nyugalomba vonult, és meg is halt egy év múlva. Kálmán Farkas szerint Terézia nevű lánya is született Szinán, és már 1824. áprilisában nyugalomba vonult. Beregszászi Pál élete hetvennyolc évre terjedt, † Szina 1829. augusztus 14.

Clarissimus Dominus Paulus Beregszászi nyomtatásban megjelent munkájáról nem tudunk, holott Svájcban, a Zwingli alapította főiskolán tanult az abaúji prédikátor. Arról sincsenek ismereteink, hogy disputált-e legalább egyszer, és szerzett-e tudományos fokozatot. Ebben a korban nehéz azt képzelni, hogy csaknem kétesztendő külföldi tanulása során, valószínűleg a *Collegium Carolinum* tagjaként, egyetlen disputát se vállalt volna, és hogy vitatkozása

⁴ „...Kezdettem tanulásomat az odavaló iskolában, onnan vitetvén az édesatyám, mint Prédikátor a Bódi Ekklesiába, én is ott folytattam volna tanulásomat, ha a rossz és tunya O. Mester miatt haszontalan nem töltöttem volna időmet, onnan vitettem a S. Pataki Collégiumban és ott elvégezvén a Classisokat a Logicával, együtt, 1769-dik esztendőben bé vétettem az úgy nevezett Tógátusok közé...”

⁵ Höröcsik Richárd. A Sárospataki Református Kollégium diákjai 1617–1777, Sárospatak, 1998, 297.

⁶ „...1779-dik esztendőben a Miskolci nagy tekintetű Ekklesiának kegyes jótéteménye által is felsegítettvén, a Venerabile Publicumnak ajánló leveleivel siettem Helvétiaiba és Tigurumba egy akkori szokott alumniumnak elfogására, és ott is a felsőbb Tudományok gyakorlásába két esztendőt eltöltvén onnan 1784-ik esztendőben vissza jöttem Hazámba...”

⁷ „...a szegénységen való szándékozásból, amelynek tót nyelven is szólható prédikátorra igen nagy szüksége volt, két esztendő múlva elbúcsúztam és Abaúj Vármegyébe a Szinyei Ekklesiába bizonyos időnek kitöltésére által mentem...”

⁸ Benke op. cit. szerint *Barat*.

⁹ „...a Fonyi Ekklesiába mentem, ott kilencz esztendeig lakván hivatalba, a Szinai nemes Ekklesiának hivatalát elfogadtam, ahol mostan is prédikátori hivatalomat folytatom míg Istennek tetszik. Szina, 1808.”

gyümölcsként egy értekezése se jelent volna meg. A gimnáziumból és teológiai karból álló akadémián a 18. század második felében is főként teológiai és humán tárgyakat oktattak. 1782-ben, éppen Beregszászi Pál beiratkozása táján, *Medizinisch Chirurgische Institut* alakult meg Zürichben, azaz természettudományi oktatás is folyt. A hagyományos svájci ortodoxia, pietizmus és a francia felvilágosodás eszméi egymásnak feszültek. Énekszerzőnk *Paullus Berekszászi* néven 1782. augusztus 24-én iratkozott be az akadémiára (Hohe Schule Zürich), és 1784. április 15-én távozott.¹⁰

Teológiai meggyőződését, vallásossága típusát, a svájci »eszés ortodoxia« avagy a pietizmus és a felvilágosodás teológiai követését csak megjelent vagy kiadatlan munkáiban követhetnénk nyomon. Valamint könyvtára, külföldön vásárolt könyvei ismeretében. Ezek hiányában nem mondhatjuk meg közelebbről, hogy milyen hatások érték, mely irányzatoknak volt vagy lehetett követője. Kazinczy századában pataki diákként aligha maradt teljesen érintetlen a zürichi iskola, például S. Gessner (1730–1788) idilljei, vagy kortársa, J. H. Pestalozzi (1746–1827) nézeteitől; nem szólva J. J. Bodmer (1698–1783) és a hasonló tekintélyek esetleges követéséről. Zwingli városának 18. századi hatása, ahol például Maróthi György is kezdte peregrinációját, illetve Tsétsi János meg Szombathi János is megfordult, nincs részletesen feltárva. Beregszászianak kéziratban maradt műve sem ismeretes. Illó tehát, hogy áttekintsük legalább megmaradt énekeit, mint a 19. század eleji énekeskönyvi és liturgikus reformtörekvések jellemző termékét.

Kálmán Farkas¹¹ szerint öt éneket szerzett a Benedek Mihály szerkesztette (1806-os) énekeskönyvbe. Ezt írta róla (részben Tóth Ferenc nyomán) idősb Révész Imre is.¹² Ezek az énekek (vagy egyik részük, vagy mind) Fonyban születettek. „A régi énekeskönyv sok énekét szerezte”, jegyezte meg Benke Imre, de a sok közül egyet sem nevezett meg. Ha ennek az állításnak van valami hiteles alapja, akkor azt jelenheti, hogy egyes énekeket ő is igazított, azaz átdolgozott, illetve maradtak kéziratban az énekeskönyvben megjelentek mellett is énekei. Benke Imre a „mostani” (tehát az 1921-es) énekeskönyvből említett meg két sorszámot (246 és 257), ezek alább következnek, 1806-os sorszámaik: 181. és 216. Tévesen ő is a 18. századi Beregszászi Pálnak tulajdonítja a 17. század végén megjelent históriás éneket (*Keserves sírással zokogó história*. Lócse, 1796), feltehetően azért, mert az a lócsei kiadás, amelyet hivatkozásból ismert, bereti lelkészkedése idejére esett volna. Az is kétséges, hogy volt a históriának ilyen kiadása (tudniillik bibliográfiailag ismeretlen), és nem közönsé-

¹⁰ Album in Tigurina schola studentium. Statsarchiv des Kantons Zürich, [349]. Közli adatait Hegyi Ádám: *Magyarországi diákok svájci egyetemeken és akadémiákon 1526–1788 (1798)*. Bp. 2003. (Magyarországi diákok egyetemjárása az újkorban 6.)

¹¹ *Éneklő kar avagy azoknak a tudósoknak és sz(ent) poétáknak életrajza, akik által a magyarországi reformátusok most használatban levő „énekes könyvében” foglalt énekek szeresttettek [!]*. Bp. 1880. Nyomatta Hornyánszky Viktor.

¹² *A magyarországi ref. egyház közönséges énekes könyvéről, az énekek szerzőinek névsorával. Történelmi közlemények*. Debreczen, 1866, Nyomatott a Város nyomdájában.

ges tévesztés 1696 helyett.¹³ De ha valóban volt is ilyen kiadás, annak a szerzője legalább egy évszázaddal korábban élt.

Az alábbi öt ének szerzőségét Őri Fülepp Gábor (1739–1823) tiszánineni püspök erősítette meg. Ő Tóth Ferenc¹⁴ adatközlői közé tartozott. A saját kerületében működő lelkészekről közölt adataiban aligha kételkedhetünk. Kálmán Farkas és Révész Imre nyomán az 1921-es (Baltazár-féle) énekeskönyvben is Beregszászi nevével találjuk azt a két éneket, amelyet a Benedek-féle énekeskönyvből átvettek. Fölvetődhet Benke Imre megjegyzéséből, hogy az énekek egyik átdolgozója is Beregszászi lehetett, de ennek eldöntése jelenleg a források hiánya miatt nem lehetséges.

Mind az öt ének az egyes évszakokban (tavasszal, télen, stb.) éneklendő alkalmiak között található, amely énekcsoport a Benedek-féle énekeskönyv újítása, és összhangban van azzal, hogy szakított a hagyományos énekeskönyv szerkezetével is, és az egyházi évet elvetve a polgári évre tekintettel átrendezte az üdvtörténeti ünnepen éneklendő teljes énekanyagot.

Az öt éneket 1808-tól (akkor nyomtatták a Benedek-féle énekeskönyvből az első 20.000 példányt) az alábbi sorszámokkal nyomtatták. Előzőleg Tiszáninnenről letisztázva átküldték a javasolt énekeket (keltezetlen az irat, vagy 1805-ben vagy 1806-ban készült) szerzők megjelölése nélkül. Benedek Mihály rá is jegyezte, hogy „A' Tiszán innen való Superintendentiaból került Énekek. 11. árkus. A szerzők nevei nem eshettek tudtomra. BM. mk.” Ebben tisztázatlan egy ének (ekkor még?) nincs meg. Körülbelül az énekek felét a bizottsági üléseken nem hagyták jóvá, ezeket áthúzták. Az elfogadott énekek között Beregszásziét megtaláljuk az egyik nyomdakéziratnak látszó tisztázatlanban is. Az énekeskönyv végleges sorszáma: 15 (külön számozott kezdő énekek) + 238. Ebben a még nem végleges tisztázatlanban csupán 228. † jel után alább ezt az ideiglenes sorszámot látjuk. # jelzi, hogy a beküldött anyagban is megvan az ének szövege. Egyik kéziratos szövegben sincs sem javítás, sem kihúzás, tehát Beregszászi Pál énekeit minden változtatás nélkül hagyták jóvá.¹⁵ Megvan az az éneke is a beküldött anyagban, amelyet # nem jelöl, de nem ott ahol következnie kellene, és ezt előbb valamiért áthúzták.

Az Úr kebeléből jönnek, 216 ♪ LXXVII. † 209. #

Emeljétek fel szíveteket 181 ♪ LXVI. † 175.

Óh hatalmas egy Istenség! 206 ♪ XXX. † 199. #

Óh Isten! ki úgy igazgatod 182 ♪ CXL † 176. #

Szent Isten, a' Te nagy jóságod, 188 ♪ LXXX. † 182. #

¹³ RMK I. 1492

¹⁴ *Éneklő Kar, avagy azoknak a' Túdósoknak, és Szent Poetáknak Laistroma, kik által, a' Magyar Országi Reformátusok Ujj Énekes Könyvében lévő, és külömbféle alkalmatosságokra irtt 253. Énekek szereztettek.* Pesten, 1823, Trattner János Tamás betűivel.

¹⁵ Tiszántúli Református Egyházkerületi és Kollégiumi Levéltár, Debrecen, I. 4c. 1 (az Énekügyi Bizottság iratai).

Alább az énekeket az egykori (lényegében a *Debreceni Grammatika*, Bécs 1796. szerinti) helyesírással közlöm. Több kiadásban, főként az 1810-es, 1835-ös kiadásokban ellenőriztem helyességüket. A 19. század vége felé a helyesírás és központozás több apró részlete módosult, például egyes szavak nagybetűs kezdete, vagy a hasonulás és hosszú mássalhangzók írásmódja (*melylyel*), ez a Biblia hagyományos fordításában (1908, revideált Károlyi), illetve ennek ismételt lenyomataiban mai napig ismeretes. Jegyzetben utalok néhány hibára, amely valószínűleg javítatlan sajtóhiba, esetleg későbbi revízió eredménye is lehet.

Beregszászi Pál énekei az 1806-os énekeskönyvben

Tavaszi énekek (élőfej)

[1] 181 LXVI. 'Sólt. nót. = ♪ Örvendj egész föld az Istennek, 66. genfi zsoltár

Emeljétek fel szíveteket
Földönn kik vagytok emberek!
Dítsérjétek ti Istenteket,
Melyre int menny, föld, 's tengerek.
Mert ditsősége szent Nevének
Nyilván kitetszik ezekben;
Kiküldi Lelkét, és mindenek
Megújúlnak erejében.

2. Uram! Te tőled van az élet,
Léte, mozgás, mindenekbenn;
Általad készül a' Kikelet,
Földbenn, fákbann és fűvekben.
A' Nap kelését, gyors futását
Mintegy kezeden hordozod,
Hogy jóltévő kedvesb sugárát
Nyújtsa, hozzánk feljebb hozod.

3. A' földnek megnyitod kebelét,
Hogy a' plánták gyökerekbe
A' Tavasz édes lehelletét
Általadjad tör'sökökbe,
Menjen fel titkos tsatornákonn
Élő nedvesség a' fába,
Új életet ekként botsásson
A' legnagyobb Czédrus ágba.

4. Ez az az eltitkolt nagy eszköz
A' Mindenható kezében,
A' mely által a' Tavasz óltöz
Sokféle ékességében.
Kerti 's mezei minden plánták
Kérkednek szép köntösökkel;
És a' szépen kinyílt termő fák
Terhesednek gyümölsökkel.

5. Isten! ki neveled ezeket
 Erőd titkos munkáival;
 Te hozzád emelünk kezeket
 Szívünk fohászkodásával:
 Teremts mi bennünk is új szívet
 Lelked munkás erejével;
 Gerjessz minden jóra jó kedvet
 Szerelmed égő tüzével.

[2] 182 CXL *'Sólt. nót.* = ♪ Szabadíts meg engem, Úr Isten, a 140. genfi
 zsoltár¹⁶

Óh Isten! ki úgy igazgatod
 A' Te Királyi székedből
 Az időket, a' mint akarod,
 Abbann nem függeszsz senkitől.

2. A' Te szabados Uraságod
 Hogy e' Tavasz napokbann
 Zöld fű helyett hóval borítod
 A földet mi határainkbann.

3. Rettenteszsz téli hidegekkel,
 Késleltetel munkáinkbann,
 Látogatsz kedvetlen szelekkel,
 Kárt is vallunk marháinkbann.

4. Megvalljuk, nints semmi érdemünk,
 Hogy velünk jobbakat láttass,
 Sőt méltán kikelhetsz ellenünk;
 Hogy ezekkel hartzot állass.

5. De Te, óh Uram! irgalmas vagy,
 És nem haragszol mind végig,
 És a' Te kegyelmességed nagy,
 Elhat az a' magas égig.

6. Jó Isten! térj hozzánk kegyesenn,
 Napod sűgárit derítsd fel;
 Mutasd ditsóséged az égenn,
 E' föld határainn szélyel.

7. Oszlassad el hófellegeit
 Az égnek, erős szavaddal;
 Nyisd meg bézárlott kebeleit
 A' földnek nagy hatalmaddal.

¹⁶ Egyes kiadásokban maradtak sajtóhibák. Például az 1877 után megjelenő kihagyásos (kisalakú) énekeskönyv 15. kiadásában (Debrecen, [1916?]) itt a CXI. Zsolt. nót. található, amelynek dallamára azonban nem énekelhető.

8. Hogy idejében az Esztendő
Gyümölcset velünk láttassa,
És menvénn elébbre az idő,
Bőv áldásid osztogassa.

9. Oktass minket is hagyásidra:
Istenünk! Tégedet kérünk,
Taníts törvényes útidra,
Jó lelked légyen vezérünk.

Szűk termés, és Drágaság idejénn.

[3] 188 LXXX. Sólt. nót. = ♪ Hallgass meg, Izráel pásztora, a 80. genfi
zsoltár

Szent Isten, a' Te nagy jóságod,
Édes Atyai gondosságod
Láttatott termő időket
:|: Velünk sok jó Esztendőket.
Így kívántál jobbítani,
Hűségedben megtartani.

2. De minthogy így tiszteletedre,
Nem bírhattál szeretetedre:
Ezekkel boszszantásodra
:|: Viszsaéltünk bántásodra:
Kezeidbe ostort vettél,
Mellyel minket fenytettél.

3. A' szükség siralmas idejét,
A' drágaság súlyos veszszejét¹⁷
Reánk éppen úgy kimérted,
:|: A' mint dolgainkat érted;
Határinknak termőségét
Elvetted méltánn bővségét.

4. Gyermekink reánk néznek, sírnak,
Mert a' szükséggel alig bírnak;
Sok szegények áhítóznak,
:|: A' kenyérért sóhajtoznak.
Bógésekkel a barmok is
Jelentik éhek, azok is.

5. Méltánn siralmas az ily' élet:
Úgyde igen¹⁸ méltó ítélet;
Akkor botsátja ezt mi ránk
:|: Az Isten, a' mi jó Atyánk,
Mikor őtet kénszerítjük,
Bűneinkkel keserítjük.

¹⁷ Egyes későbbi kiadásokban *veszélyét* (sajtóhiba).

¹⁸ Egyes későbbi kiadásokban igaz (sajtóhiba?).

6. Szent Úr Isten! mi hozzád térünk,
Tsak segíts kegyelmeddel kérünk.
E mi vallástételünket
:|: Ne vesd hátra kérésünket;
Tekints ránk a' magas Égből,
Szabadíts meg ez ínségből.

7. Add meg kenyerünk elégségét,
Földünk szokott termékenységét,
Beszéded lelkünk táplálja,
:|: 'S nagyobb örömét találja
Szent Ígéd kövér mezejénn,
Mint a' bőv termés idejénn.

[4] 206 XXX. 'Sólt. nót. = ♪ Dicsérlek, Uram, tégedet, 30. genfi zsoltár

Óh hatalmas egy Istenség!
Képzeltetetlen nagy Felség!
Te tsak egy lehelleteddel,
Legkisebb tekinteteddel
Elveheted mi életünket;
Ha tetszik, megtarthatsz bennünket.

2. Hát ha a' levegőeget,
Megindítod fellegeted,
Köztök olyan mozgást rendelsz,
Hogy dörgő tüzeket lövelsz:
Jeges esőket, záporokat,
Ontanak ránk irtóztatókat.

3. Hogy maradna meg életünk?
Lakó házunk 's épületünk,
Kerti, mezei vetésink,
Gyümölcs fáink, más termésink,
Magunkkal elmúlna mindenünk,
Ha te, Uram vólnál ellenünk.

4. Láttuk erős hatalmadat,
Hallottuk dörgő szavadat,
Megreszkettette földünket,
Elrettentette szívünket
Nyilaidnak nagy sebessége,
Villámásidnak sűrűsége.

5. Vártuk a' hirtelen halált,
A' mely mégis, hogy ránk nem szállt,
A' Te nagy kegyelmességed,
Velünk kötött békességed:
És hogy érdemlett kárt nem vallánk,
Oka, mert óltalombann valánk.

6. Ez utánn is mi magunkat
Rád bízunk, viseld gondunkat,
Kinek tűz, zápor szolgálnak,
Tsak egy szódra előállnak:
Hogy általok veszély ne érjen,
Melyért a' ditsőség rád térjen.

Téli időre való énekek.

[5] 216 LXXVII. 'Sóltár nót. = ♪ Az Istenhez az én szómat, 77. genfi zsol-
tár

Az Úr kebeléből jönnek,
:|: Mint jóval telyes kútfőnek,
Jég, fagy, hó, kemény szelek;
Mint akar, úgy bán velek.
Megszűnik mihelyt szólítja,
:|: Majd viszont előállítja:
Hogy velünk esmertesse,
Hatalmát hirdettesse.

2. Ruhát ad öltözetünkre,
:|: Tüzet melegítésünkre;
Szélvésznek zúgásibann
Béfedez hajlékinkbann;
Hóval fedi vetésinket,
:|: Hogy megtartsa kenyerünket;
A' földet megnyugtatja
Ez a bölts gondos Atya.

3. Uram! a' te hatalmadnak,
:|: Gondviselő jóságodnak
Tégy minket tanúivá,
Szentül imádóivá.
Taníts e' rövid napokat
:|: Böltsenn számlálni azokat;
Ne töltsük bujaságbann,
Hijáavalóságbann.

4. Ez idő téli fertályja,
:|: Halálunkat prédikálja:
Fák, fűvek, mint nem élők,
Tsak mintegy halva lévőők.
Nékünk is leszsz ilyen telünk,
:|: Így bán a' Teremtő velünk:
De várunk olyan tavaszt,
Mely új életre virraszt.

A verselő Beregszászi

Látszik, hogy tanult és gyakorlott verselő munkája az idézett öt ének. Kár, hogy nem tudunk arról, voltak-e egyéb alkotásai, fordított-e prózai és verses műveket, alkalmazta-e mindezeket gyülekezeti szolgálatában Beregszászi. Nem lehetett egyverses papköltő, azaz kellett lennie más munkáinak, alkalmi vagy egyéb költeményeinek is. Nem bravúros költő, de nem is kell keservesen megküzdenie a kifejezéssel. Rímélése egyszerű, fogalmazása természetesen és jól folyó. Elég sok a magától adódó ragrím (*ezekben—erejekben, fádba—ágba, élet—Kikelet, futását—súgarát, plánták—termő fák, szívet—kedvet, láttass—állass, Esztendő—az idő, hagyásidra—útaidra, Jóságod—gondosságod, sír-nak—bírnak, érjen—térjen*, stb.), de ez a népdalok világában is így szokásos, a falusi hívőkhöz közel állott, és a korbeltől átlagos verselő ezt meg sem próbálta elkerülni. Váltakozó rímek között ez inkább észrevétlen marad, mint párosrím alkalmazásakor. Ez azonban nem kizárólagos, bár ritkábban, de rímeltet eltérő szófajokat (*Nevének—mindenek, csatornákonn—botsásson, székedből—senkitől, érdemünk—ellenünk, vagy—nagy, kegyesenn—égbenn, kérünk—vezérünk, ránk—Atyánk, halált—szállt, vallánk—valánk, megnyugtatja—gondos Atya, fertályja—prédikálja*, stb.). Egyszer fölbukkan egy szóismétléses rímpótlék is: *barmok is — azok is*. Az énekek közül mindegyik könnyen énekelhető az adott zsoltdallamra. Azt azonban ebből nem dönthetjük el, hogy zeneértő, kottaolvasó volt-e, vagy hogy a gyermekkorában megismert dallamokra ösztönösen jól lejtő sorokat írt.

Ritkábban történik, hogy Beregszászi bonyolítja a mondatot, szórendbon-tással él, vagy a verssor kedvéért rövid szóalakat választ, megváltoztatja az ikes és iktelen ige ragozását. Máskor az alanyi és tárgyias ragozás határait lazítja. Például a rím kedvéért született ez az eltűrhető módosítás: Ez az az eltitkolt nagy *eszköz* || A' mely által a' Tavaszi *öltöz*'... Másutt a magyaros stílusban szükségtelen többes számot alkalmazza egyes számú alanyok mellett: ... *embe-rek!* || Dítséjétek ti Istenteket, || Melyre int menny, föld, 's *tengerek*. Nincs abból sem félreértés, hogy iktelen a ragozás, például: ... kemény *szelek*; || Mint akar, úgy *bán* velek. Ilyen eszközökhöz a 20. századi énekköltők is gyakran folyamodtak. A latinul verselő és gondolkodó papköltőknek semmi föltűnő nem volt az inverzió alkalmazásában, például ez a ma bonyolultnak ható konstrukció nekik még egészen természetes volt: Az Úr kebeléből *jőnek*, || Mint jóval telyes *kútfőnek*, || Jég, fagy... Ma mi így mondanánk: Mint jóval teli *kútfőből*, tehát az Úr kebeléből jó a fagy, a hó, a jég. A közölést eszközét is felhasználja. Például: Szélvész *zúgásibann* || Béfedez *hajlékinkbann*; — vagy: Menjen fel *titkos tsatornákonn* || Élő nedvesség a' *fákba*, || Új életet ekként *botsásson* || A' legnagyobb *Czédru* ágba.

Ennek a református iskolákban tanított és megtanult verselésnek sok jellemző vonása kapcsolódik Csokonai korához és verselési normáihoz, ami természetesen a költői értéket magában nem szavatolja. A gyakorlottság azonban azt jelentette, hogy a 19. század elején még kapásból képesek voltak latin vagy magyar alkalmi ének írására a diákénekkarok tagjai, a későbbi oskolamester vagy prédikátor tisztséget elfoglalók, méghozzá a genfi zsoltdalok dallamára és a komplikált strófaszervezeteket, sorfajtaikat és rímélést alkalmazva. Ezt Arany Jánostól Német Lászlóig sokan felismerték és elismerték. A későbbi évtize-

dekben a rigmusgyártó (búcsúztatókat közreadó) kántortanítók, valamint a 19. század vasárnapi iskolai mozgalma, az 1877 utáni újabb átdolgozó hullám és énekeskönyvi revízió, valamint a 20. századi ébredési hullám meg ennek énekeskönyvekben föltűnő termékei sokkal sablonosabbak, gyarlóbbak, mind verselést, invenciót és prozodiát tekintve. Ez a helyzet a 20. század végén sem javult lényegesen.

Falusi vallásosság, korszellem, mulandóság

Megmaradt 1948-as énekeskönyvünkben is ennek a kornak néhány alkotása. Alexander Franz Kleist (1769–1797) típusosnak mondható *A csillagos égnék seregei ott fenn* kezdetű éneke a természet csodálatát, csaknem istenítést fogalmazza meg, amely azonban a Teremtőre és Gondviselőre irányítja a hívó figyelmét, hogy neki adjon hálát mindenért, és csatlakozzék a hallélsoltárok meg a mindenség hódolatához, az örökkévaló isteni dicsérethez. A fordító Lengyel József (1770–1822) hasonló saját énekek sorával járult hozzá az emlegetett 1806-os énekeskönyvhöz. Ennek a hangnak a többszörözése található meg az új ízlés jegyében szerkesztett énekeskönyv alkotásaiban, amelyek aztán már a következő évszázad elején is alig maradtak meg a Baltazár-féle énekeskönyvben (1921), azóta pedig még a megmaradtak is kirostálódtak. Lengyel József énekeit sem zengetik úgy a falusi gyülekezetek, mint néhány évtizeddel korábban. Mindez tükrözi a református kegyességi típusok módosulását, egyben a társadalm szerkezet, a gondolkodás, a református egyházi milió a teljes átalakulását. Elszakadást a természet világtól és a természeti képektől, a népköltészettől, a sokáig meghatározó nemzeti-népi szemlélettől.

Trianon egyik végzetes következménye a magyar falu zárt társadalmának végleges felbomlása, majd napjainkra szinte teljes mértékű megszűnése. Ez immár megfordíthatatlan folyamatként része napjaink egyháztörténetének. A sztálini szövetkezetekbe kényszerült vagy a szükség miatt ingázó munkássá átvedlett gazda, a mezőgazdaság üzemi szakmunkása nem testesítette meg többé a millennium táján még meglévő idilli és patriarkális közösséget. Ő sem tud és nem is akar többé falusi ember módjára élni és gondolkodni, az azóta felnövekvő nemzedék végleg nem. Nincs hagyományos református falu, hazánk nem falusi társadalomra alapozott mezőgazdasági ország, mint himnuszunk ért kalászt lengető soraiban. Megszűnt az agrikultúra világában természetes kegyesség, a természeti erők tapasztalása, az imádság és munka összetartozása. Üldözött volt, elmaradottnak és ártalmasnak bélyegzett volt az előbbi évtizedekben az istenesség. Mára kihalt az istenes gazdák idős nemzedéke, a földet, mezőt, jószágot szerető embertípus. Gép, műtrágya meg a piacgazdaság kiszorította. Mi lehet annak a vallásosságnak a sorsa, amely Beregszászi Pál idején még általános konvenció volt?

Az elmúlt korról továtűnt ez az életérzés, kifejezésmód és az effajta viszonyulás. Városi és értelmiségi ember, aki kacsát lúdtól, körtét almától, nem hogy zabot búzától meg tudna különböztetni, villámlást, árvizet, késői fagyot és korai őszt sem úgy érzékel, mint Tompa Mihály, Szabolcska Mihály, Pósa Lajos, még korábban Beregszászi Pál kora. Jórészt a sokkal korábbinál is, szinté a Lámek koránál is távolabbinak tűnik ez a csaknem tegnapi vallásos szemlélet, amely egyrészt a maga falusi élete és észlelései keretei közé zárva tekinti

a mindenséget, másrészt azonban ezt közvetlenül magához is öleli. Értékei és szépségei nem tárulnak fel olyan könnyen, mint Szenci Molnár magyar tájakkal és sorssal átítatott zsoltárverseiben, de még sok régiséget őriznek nyelvben és szemléletben. Konkrétságuk nem veszélytelen. A naiv és közvetlen megfeleltetés, amely minden égzengést közvetlenül isteni szózatnak, Ábrahám Izsák és Jákób Istene haragvásának tekint, lehatárolja a kegyelemtant, és a bűnbűnhődés közvetlen összefüggésében mintegy kölcsönszerződéssel helyettesíti az isteni szuverén szándékot, ezáltal aztán az üdvözítés története jelen van mindennapjaiban. Szinte fatalizmus, ahogy a mindenhatóságot tetszése szerinti szeszélyek birtokosaként rangsorolja. A felvilágosodottak ezért támadták a keresztyén vallást azzal, hogy csupán véletlenszerűnek, taláalomra bekövetkező eseménynek ismerték el az összes történetét, amelyeknek az eleve elrendeléshez és a gondviseléshez semmi közük nincsen. Százados hagyománya volt már a gép, az óramű szemléletnek (amely Madáchnál is jelen van) a 18. században. A Teremtő (főfő igazgató, mesteri alkotó) létét és művét elismerték, de aztán a magára hagyott világban a törvényszerűségek mechanikus érvényesülésével és a véletlen szerencsével számoltak csupán, elvetettek minden személyességet és közvetlen isteni beavatkozást.

A Beregszászi énekeiben megnyilvánuló kegyesség más vonalat követ. Racionális megfontolásokat és felvilágosodott ismereteket egyeztetni tud a protestáns ortodoxia biblikus vértettségével. Ez általános vonása volt még a Benedek-féle énekeskönyvnek is. Sem magyar teológiatörténetünk, sem közelebbről a gyülekezeti kegyesség tipológiája szempontjából nincs kellően feltárva ez a terület. Beregszászi Pál énekeiben a természet erői és jelenségei intelmek, jelek. Ezekből, tehát az általános kijelentésből biztatást kapunk és késztetést, hogy életünket, napi ínségünket és bajainkat is másként szemléljük, mint ahogyan ezt a környező, kiábrándult vagy elbizakodott világ szokta. Az életem túlmutató reménység jelen volt a szántóvető ember mindennapjaiban és fohászaiban, az énekelt imádság Isten előtt bemutatott áldozatában.

Summary

Paul Beregszászi and his religious poetry

A new reformed hymnal was edited in 1806 and printed two years later by the Reformed Church in Hungary and in Transylvania. This was the first one published officially as accepted by the Synod and appointed to be used in church service. Earlier hymnals and Psalters were authorised by custom. At the beginning of the 19th century, the editors adopted literary ideas of classicism and replaced orthodox confessionism by deism and rationalism. Thus they broke the legacy of Reformed liturgy and hymnology, discarded old hymns, paraphrases and canticles or considerably reshaped them. Yet some of the special heritage and characteristics of orthodox piety survived in their hymnal interwoven with modernism, which still had artistic and Christian values, as they seem to be of much higher literary level than many of the 20th century religious songs in fashion.

One of the authors of the new sacred songs was P. Beregszászi. He was mistakenly identified with a 17th century preacher of the same name, who published a historical poem of his own history, robbed by Tartars. The present study sums up the life of the 18–19th century preacher. He studied at Sárospatak and Zurich (Switzerland). His five poems in the 1806 hymnal have never been analysed. Their topics are attached to seasons, kept traditional, fluent, and easy to sing.

Traditionally, the Reformed church was based on rural congregations, Hungarian peasant life-style and mentality of its agricultural society. Nearness to nature and naive beliefs as well as open heartedness disappeared after the world war, but these are permanent human values and still important in our days. We have very little means to replace them, also in church life. Religion always involves archetypes and is bound up with classical style of poetry.

Szatmári-Karmanoczkai Emília

A magyar protestantizmus helyzete a 18. században, tekintettel a Patay-család egyházi szerepére

Bevezetés

A 18. század elejére a Temesköz kivételével Magyarország területén véget ért a török hódoltság (karlócai béke, 1699. január 24.), a Magyar Királyság területi épsége nagyjából visszaállt. Bár a magyar vezetők egy része azt remélte, visszaállíthatók, felújíthatók az ország részekre szakadása előtti politikai hagyományok, hamar kiderült, hogy – az események közben és következtében – Magyarország betagozódott a Habsburg Birodalomba. „Amikor hosszas vajúdas után, idegen segítséggel megszabadult a török igtától, inkább már csak arra szolgálhatott példaként, mivé válhat egy, egykor jobb napokat látott, sőt félelmetes és virágzó ország, ha elveszti az uralmat saját sorsának alakítása felett.”¹ A török kiűzésének nagy ára volt: felerősödtek a bécsi udvar abszolutisztikus törekvései. A Habsburgok úgy tekintettek Magyarországra, mint fegyverrel visszaszerzett területre, a magyarokra pedig úgy, mint leverte és megbízhatatlan ellenfélre. A bécsi Haditanács a szövetséges hadsereg eltartásának 70%-át róttá a magyar jobbágyságra (portio, forspont). Országszerte félelmet keltett néhány különös kegyetlenségű fosztogatás, elnyomás, vész-törvényszéki jogtalan ítélet (Caraffa – Debrecen, Eperjes). Buda visszafoglalása után, az 1687-ben megtartott pozsonyi országgyűlésen a magyar rendeket megfosztották a szabad királyválasztás jogától, ehelyett kimondták a Habsburgok fiági örökösödését. Ugyancsak megfosztották a magyar nemességet az Aranybullában megfogalmazott, sokszor megújított és megerősített ellenállási jogától. Továbbá a birtokos nemességnek 10%-os ún. fegyverváltságot kellett fizetnie birtokai után, aki pedig nem tudta iratokkal igazolni tulajdonát, az elveszítette földjét. A különböző nemzetközi békeszerződésekben és hazai törvényekben garantált vallásszabadság is megszűnt Magyarországon, s most az kizárólag az uralkodó kegyétől függött. Mindemelllett jelentősen növekedtek az ország (a jobbágyság) adóterhei. Bécs megszüntette a magyar hadsereget, melynek következtében körülbelül tízezer ember vált földönfutóvá. 1702-től pedig megkezdődött a magyar várak módszeres megsemmisítése, nehogy később ellenállási góccok lehessenek a Habsburgokkal szemben.

Erdélyben, ahogy a török kiszorult Magyarországról, szintén egyre erősödött a Habsburg befolyás, hiszen addig a fejedelemség létét a két nagyhatalom Kárpát-medencei egyensúlya határozta meg. A karlócai békében a török lemondott Erdélyről. I. Apafi Mihály fejedelem halála után pedig Lipót terjesztette ki itt is hatalmát. 1691-ben kiadta a *Diploma Leopoldiumot*, amely Er-

¹ Szakály Ferenc: Virágkor és hanyatlás 1440-1711 326. p. Háttér Lap- és Könyvkiadó, 1990

délyben továbbra biztosított bizonyos szabadságjogokat, így az itt hagyományos vallási türelmet is.

A háborús szenvedések, I. Lipót (1640-1705) elnyomó politikája, a sorozatos alkotmányértékek miatt, illetve egy szabad és független Magyarország megteremtése reményében kirobbant a Rákóczi-szabadságharc, mely sikerei tetőfokán kimondta a Habsburg-ház detronizációját, I. Józsefet (1705-1711) megfosztotta a tróntól (1707). A kuruc kézre került területeken jelentős változásokat eredményezett a fejedelem politikája. A belső és külső viszonyok kedvezőtlen alakulása azonban bukáshoz vezetett. A szabadságharc veresége után az ország teljes politikai függetlensége nem valósulhatott meg, de a megkötött kompromisszumos béke (szatmári béke, 1711. április 30.) útját állta az esetleges megtorlásoknak, és „biztosította a magyar állam létét, politikai intézményeinek továbbépítését”². A béke meghagyott bizonyos előjogokat a rendeknek, a nemesi-nemzetnek, valamint engedélyezte a protestáns vallásgyakorlatot is. A békekötés azonban semmilyen nemzetközi garanciát nem tartalmazott, így kérdéses volt, hogy az udvar tartja-e a szavát. A béke nem vetette fel a Bécs által külön kormányzott országrészek (Erdély, szerb határőrvidék) újraegyesítésének kérdését sem.

III. Károly (1711-1740) 1714-15-ben 136 törvénycikket szentesített, melyek mindenekelőtt kimondták a magyar királyság önálló voltát és területi épségét, továbbá azt, hogy az országot saját törvényei szerint és saját politikai intézményei által kell kormányozni. A teljes függetlenséghez képest ez kevés, de Lipót erőszakos abszolutizmusához viszonyítva előrelépés volt. Még akkor is, ha a gyakorlatban nem mindig és nem hiánytalanul valósult meg mindez. A legfontosabb hatalmi ágak, úgy mint a külügy, hadügy és pénzügy az uralkodó közvetlen hatáskörébe tartoztak. „Az uralkodó pedig egy olyan nagyobb birodalomnak is feje volt, amelyben Magyarország csak egyike volt az alkotó elemeknek. A nagyobb keret felső vezetése elsősorban olyan dinasztikus és [...] öszszirodalmi érdekeket tartott szem előtt és tudott érvényesíteni, amelyek nem feltétlenül estek egybe az egyes országok saját »kisállami« érdekeivel, vagy esetleg ellenkeztek is azokkal.”³ Magyarország esetében kijelenthetjük, hogy sokszor volt az ország érdekeivel ellentétes Bécs szándéka. És azt is le kell szögezni, hogy a királyi hatalom – a rendi intézmények, az országgyűlés időnkénti működése ellenére is – végig túlsúlyban maradt.

A magyar ügyeket külön kormányzások intézték, így a Bécsben működő Magyar Kancellária (Cancellaria Regia Hungarico Aulica), a pozsonyi (ill. 1784-től budai) székhelyű Helytartótanács (Consilium Locumtenentiale Regium) és az ugyancsak pozsonyi működésű Magyar Kamara (Camera Hungarica). Megmaradhattak a megyék hagyományos szervezetei, működtek a megyegyűlések, ezen a szinten a nemesség megőrizte hagyományosan erős pozícióját.

A birodalom fokozatos erősítését, az abszolutista uralkodók érdekeit szolgálta Magyarország etnikai összetételének radikális megváltoztatása: az a tu-

² Kosáry Domokos: Újjáépítés és polgárosodás 1711-1867 30. p. Háttér Lap- és Könyvkiadó, 1990

³ Kosáry i.m. 34. p.

datos politika, mely németesíteni és katolizálni akarta az országot, s melynek következtében a Magyar Királyság úgy vált soknemzetiségű országgá, hogy a magyarok aránya 50% alá esett. A 18. században betelepített és/vagy bevándorolt nemzetiségek nem asszimilálódtak, hanem megőrizték anyagi-szellemi kultúrájukat, és szétszórva, máskor meg tömbökben éltek Magyarország – elsősorban – peremterületein, de egyes etnikumok az ország középső részein is.

A békekorszak és a telepítések is a mezőgazdasági termelés fellendülését eredményezték. Mária Terézia (1740-1780) 1754-ben kiadott vámrendeletével egységes piaccá akarta szervezni birodalmát. Magyarországon a mezőgazdaság, az örökös tartományokban az ipari termelést fejlesztette központi eszközökkel. Sok kritikát kapott ez a rendelet, hogy akadályozza a magyar ipart, ezáltal a gazdasági fejlődést, míg a kevésbé hatékony és feudális keretek között működő mezőgazdaságot megerősíti. Tény, hogy Magyarország természeti adottságai kiválóak a mezőgazdaság számára. Tény, hogy a vámrendszer alárendelt agrárországgént kezelte Magyarországot, melynek feladata volt nyersanyaggal és élelemmel ellátni az örökös tartományokat. De tény az is, hogy Magyarország a 18. század elején sem állt azonos gazdasági szinten a Habsburg Birodalom nyugati részeivel. Magyarország az 1754-es rendelet előtt is agrártermékeket: élőállatot, bort, gabonát exportált, és akkor is főleg iparcikket importált. A hétéves háború után, 1763-tól a királynő egyes iparágakat tolerált, sőt, ösztönzött is Magyarországon: lassan növekedni kezdett a manufaktúrák száma.

A jozefinizmus egy évtizede (1780-1790) bizonyos értelemben új kormányzati modellt és új korszakot jelentett Magyarország számára, amely az országra, a magyar nemzetre nézve szintén hol kedvező, hol kedvezőtlen reformokat hozott – de legalább minden esetben következetesen a felvilágosodás szellemében.

II. Lipót (1790-1792) rövid uralkodása alatt folytatódtak a megkezdett változások.

Utolsóként a században I. Ferenc (1792-1835) foglalta el a trónt, akinek hatalomra kerülésével ismét újabb politikai fordulat következett.

Magyarország 18. századi történetét sokan sokféleképpen értékelték. Egyesek egyértelműen hanyatlással, „nemzetietlenedéssel”, gyarmati helyzetbe süllyedéssel jellemezték ezt az évszázadot, és írtak az uralkodók abszolutista módszereiről, a rendeleti úton való kormányzásról, a magyar országgyűlés több évtizedes mellőzéséről, az elnémetesítésről, az ipar mesterséges háttérbe szorításáról, a vallásszabadság drasztikus korlátozásáról, az udvar adópolitikájáról. Mások felemelkedésről, belső békéről, törvényességről, mezőgazdasági konjunktúráról beszélnek, hiszen a szétszakadt, rommá lett ország fokozatosan felemelkedhetett, regenerálódhatott. Magyarország a török megszállás ellenére is megmaradt az európai kultúra részének, miközben nem lett szolgálja a Habsburg Birodalomnak sem, akitől segítséget kapott a török ellen, hanem valamelyest megőrizte a maga különállását és sajátos normáit.

Sok aspektusból lehet és kell is vizsgálni Magyarország 18. századi történelmét, és más-más értékeléshez jutunk. Jelen dolgozat témája szerint egyet-

len kérdéskört kell, hogy bemutasson a továbbiakban: a magyarországi protestánsok, a magyar protestáns egyházak helyzetét és történetét a században.

Magyar protestáns egyháztörténet 1700-1711-ig

„A magyarországi protestánsok a XVII-XVIII. század fordulóján voltak történelmük mélypontján.”⁴

A Magyar Királyság 18. századi története I. Lipót uralkodásával kezdődött. A papnak nevelt, jezsuita befolyás alatt álló király hosszú regnálása a vallásszabadság elleni merényletek sorozatával jellemezhető. Lipótnak a protestánsokhoz való viszonyát röviden jellemzi Bársony György – akkor nagyváradi, később egri – püspöknek *Veritas toti mundo declarata* című munkájában megfogalmazott tétele: a királyt nem kötelezik a protestáns vallásszabadságot biztosító törvények, mert a protestánsok nem létezhetnek a római katolikus vallás sérelme nélkül⁵. Mindez megnyilvánult a gyászévtized (1671-1681) véres ellenreformációjában, majd az 1687-es országgyűlés azon végzésében, miszerint a szabad vallásgyakorlás nem elidegeníthetetlen jog, hanem csupán kegyelmi aktus, azaz „kegyből és elnézésből”⁶ még egy ideig megengedi az uralkodó.

Az 1691-ben kiadott *Explanatio Leopoldina* szabályozta a vallási életet közel száz éven át a nyugati és északi országrészekben, tehát a 18. század legnagyobb részében. A rendelet („törvényt magyarázat”⁷) bevezetett korábban nem ismert terminusokat: a nyilvános és magán vallásgyakorlatot, valamint elrendelt korábban soha nem ismert korlátozásokat: nyilvános vallásgyakorlatot csak az articularis helyeken – röviden az 1681-es törvényben megjelölt 11 vármegye 2-2 településén - engedélyezett. Az inarticularis helyeken csak magán-vallásgyakorlatot engedett meg a protestánsoknak, azaz többek között megtiltotta az ígihirdetést, a keresztelést, esketést és temetést, valamint tilos volt a szűk családtagokon kívül áhítat céljából összegyűlni. A nem articularis helyeken lakó protestánsok, az ún. árva gyülekezetek tagjai csak articularis helyeken, azok lelkészeitől kérhették a fenti egyházi szolgáltatásokat, de kötelesek voltak megfizetni a stólát saját községük római katolikus plébánosának.

⁴ Csáji Pál: A magyarországi református eklézsiák és prédikátorok első hivatalos összeírása 1725-1729 In: Egyháztörténet 1958. 1. sz. 34. p.

⁵ Révész Imre: Egyháztörténelem II. Az ellenreformációtól napjainkig 26. p. Debrecen, 1945

⁶ Bucsay Mihály: A protestantizmus története Magyarországon 1521-1945 124. p. Gondolat, 1985

⁷ Az 1681. évi soproni országgyűlés XXVI. törvénycikke rendezte a vitás templomok kérdését. Eszerint vissza kellett adni a protestánsok számára azon elvesztett templomait, melyeket még nem szenteltek római katolikus templommá. Valójában ez pusztán elméleti intézkedés volt, hiszen a katolikusok minden esetben sürgősen felszentelték azokat. Kárpótlásul a törvény úgy rendelkezett, hogy 11 vármegyében (Vas, Sopron, Pozsony, Nyitra, Bars, Zólyom, Turóc, Liptó, Árva, Trencsén, Szepes), valamint a végvárokban, a szabad királyi városok és bányavárosok egy részében szabad telket kell kapniuk a protestánsoknak templomépítés céljából. (Articularis helyek). Ezt a törvényt „magyarázza” (magyarázza félre) az *Explanatio Leopoldina*, amikor úgy rendelkezik, hogy kizárólag e 11 megye 2-2 articularis helyén engedélyezi a nyilvános vallásgyakorlatot.

Ugyancsak meg kellett fizetniük a tizedet is, valamint meg kellett tartaniuk a katolikus ünnepeket.

A 11 vármegyén kívül szabad vallásgyakorlatot csak akkor kaphatott egy település, ha annak 1681 előtti meglétét igazolni tudta.⁸ A török háborús pusztítások után azonban ez szinte lehetetlen volt⁹, így folytatódtak a zaklatások a protestánsok ellen. Az e megyékben is nyilvánvaló, erős ellenreformációs törekvést jól elénk tárja Radonay Mátyás Ignác pécsi püspök levelének rövid részlete, melyet a siklói reformátusokhoz írt: „*heretikusokat, zsidókat, rablókat, kálvinistákat, istenkáromlókat nem akarok megtérni püspökségemben*”¹⁰.

1701-es rendeletében Lipót a töröktől visszahódított területeken kizárólag a katolikus vallás szabad gyakorlatát engedélyezte, továbbá a korábbi végvárakban (melyek azelőtt articularis helynek számítottak) is megtiltotta a protestánsok nyilvános vallásgyakorlását.

Változás e téren is csak a Rákóczi szabadságharc éveiben (1703-1711) következhetett be az ország azon területein, amelyek a fejedelem uralma alá kerültek. Itt a vallásügyeket az 1608. évi¹¹ és az 1647. évi¹² törvények értelmében kezelték, azaz a protestánsok teljes vallásszabadságot kaptak.

Az 1705-ös szécsényi országgyűlés törvénybe is foglalta az evangélikusok és reformátusok szabad vallásgyakorlatát, a protestánsoktól elvett templomok visszaadását, illetve engedélyezte új protestáns templomok építését. Ezek következtében hozzávetőlegesen 600-ra tehető az újjáéledt evangélikus és református eklézsiák száma.¹³

Noha a szabadságharc résztvevőinek többsége protestáns volt, a mozgalom nem öltött felekezeti jelleget¹⁴, maga a fejedelem is katolikus volt.

Patay Sámuel (1679-1749) – Szabolcs vármegyei református köznemes – a harcok kezdetétől a fejedelem oldalára állt. Rákóczi nagyra értékelte Patay támogatását, ezért olyan felelősségteljes feladatot bízott rá, mely a közös célok szolgálata mellett egyben az ő előmenetelét, anyagi gyarapodását is előmozdította. „*Megtekintvén Nemz. Patay Sámuel Hivünk hozzánk s hazájához való igaz szeretetét és hűségét, remélvén egyszer s mind a Nemes Ország szolgálattjában minden készségét, erre nézve attuk és engedjük [...] Hivünknek a Tokaji Harmincadosságnak tisztit*¹⁵, hozzá tartozó filialisokkal

⁸ Dienes Dénes: A református kegyesség jellemző vonásai a 18. században Magyarországon 47. p. Sárospatak, 2002

⁹ Dienes Dénes: Az első püspökválasztás a Tiszáninnyi Egyházkerületben 24. p. Sárospatak, 1996

¹⁰ Bucsay Mihály i.m. 125. p.

¹¹ II. Mátyás (1608-1619) hatalomra kerülésekor becikkelyezett ún. koronázás előtti törvény, mely a bécsi béke (1606) értelmében a főnemeseknek, nemeseknek, valamint a városok és végvári vitézek számára vallásszabadságot biztosított.

¹² A linzi béke (1645) törvénybe iktatása, mely biztosította a jobbágyok vallásszabadságát.

¹³ Csáji Pál: A magyarországi református eklézsiák... 34. p.

¹⁴ Kósa László (szerk.): Magyar művelődéstörténet 243. p. Osiris, Budapest, 2000

¹⁵ Vámhivatal, mely az átjáró áruk harmincad részét vagy az ennek megfelelő pénzeszeget szedte be. Ennek egy része – fizetés fejében – a tiszt viselőjét illette.

*együtt*¹⁶. Emellett adóügyeket intézett, hidat épített a Tiszán, sőt katonai feladatokat is ellátott a fejedelem megbízásából ezekben az években.



A Patayak nemesi címere

A szabadságharc 1711-ben elbukott, de a sokéves küzdelem nem volt teljesen hiábavaló: a béke bizonyos jogokat tartalmazott Magyarország számára, külön pontban rendelkezett a vallásügyről is.

Magyar protestáns egyháztörténet, 1711-1781

Az 1711 és 1781 közötti hét évtizedet a protestánsok a magyar protestantizmus babiloni fogságának, ugyanakkor a katolikusok éppen a Regnum Marianum virágkorának nevezték.¹⁷ Előjáróban csupán egyetlen számadattal illusztrálva a fentieket: a 16. században elvett 1442 templom után most ismét több száztól fosztották meg a magyarországi protestánsokat, 1703 és 1781 között újabb 443-tól. A kor egyházpolitikájának iránya, célja tehát nem változott, legfeljebb a – korábbi kíméletlen és kegyetlen – módszerek.

A szatmári béke III. pontja megígérte a vallásszabadságot és az egyházi vagyon védelmét a protestánsoknak. Hamar kiderült azonban, hogy az udvar más eszközökkel ugyan, de változatlan elhatározással igyekszik Magyarország maradék önállóságát is megnyirbálni, szabadságjogait korlátozni. Így volt ez a vallásügyek terén is: mindent a „motus rebellionis”¹⁸ előtti állapotba szándékozott visszaállítani.¹⁹

¹⁶ Técsői Móricz Béla: A báji Patay-család Kézirat 56. p.

¹⁷ Bucsay Mihály i.m. 148. p.

¹⁸ felkelés

¹⁹ Ladányi Sándor – Papp Kornél – Tókéczki László (szerk.): Egyháztörténet 2. 1711-től napjainkig 45. p. Református Pedagógiai Intézet, 1998

Nem szűnt meg a protestánsok zaklatása, 1711 és 1721 között pedig újabb 140 templomot vettek el tőlük.²⁰

Az 1712-ben Pozsonyban összeült országgyűlésen az első sérelem akkor érte a protestánsokat, amikor a koronázási hitlevél tartalmának vitája során az ő szabad vallásgyakorlásuk kérdése fel sem merült. Valójában III. Károly fenntartotta az *Explanatio Leopoldinát*, sőt a nyilvános vallásgyakorlatot olyan helyeken is eltörölte, ahol addig az a háborús viszonyok miatt nem történt meg.²¹ Az országgyűlés pestis miatt hamar megszakította tárgyalásait, és majd csak 1714–15-ben ülésezett tovább. Az ekkor elfogadott törvények aztán még tovább rontották a magyar protestánsok közjogi helyzetét.

Az 1715. évi XXX. tc. kimondta, hogy a vallásügy uralkodói felségjog, tehát a jövőben vallási sérelmekkel kizárólag a királyhoz lehet fordulni, azaz a magyar országgyűlés nem illetékes többé ebben a kérdésben. A másik megszorítás a protestánsokkal szemben az volt, hogy onnantól mindenki csak saját nevében tehetett panaszt az uralkodónál, azaz egy-egy közösség, egyház nevében nem. Mindez abba az irányba mutat, hogy a két protestáns felekezet mint „szervezett közösség megszűnhet az állam szempontjából”²². A törvény értelmében – határozottan protestáns-ellenes éllel – az iskolák és azok alapítványai is királyi felügyelet alá kerültek, aminek az lett a következménye, hogy az uralkodó nemcsak beleszólt az oktatás, nevelés kérdéseibe, de többször leminősített vagy épp megszüntetett intézményeket. Tiltotta továbbá a protestánsok adománygyűjtését, amivel ellehetetlenítette a rászoruló tanulók segélyezését.

Károly ugyanakkor megígérte a sérelmek rendszeres kivizsgálását és orvoslását, s e célból felállított egy Vallásügyi Vegyes Bizottságot (Mixta Religionaria Commissio) katolikus, evangélikus és református nemesekből. A csak 1721-ben Pestre összehívott Bizottság működése teljesen lehetetlenné vált, mert a katolikus többség leszavazott minden protestáns kezdeményezést. A Bizottság református tagjai között volt Patay Sámuel²³, aki nyilvánvalóan már addig is nagy szolgálatokat tett egyházában, ha erre a tisztre méltónak találták. Több hónapos meddő vitatkozások után külön üléseztek a Bizottság katolikus és protestáns tagjai, de a testület továbbra sem volt hatékony. Az ügyek azért sem haladhattak, mert a katolikus főpapság és az ennek befolyása alatt álló Helytartótanács újabb és újabb akadályokat állított.

Az 1715. évi XXXI. tc. a zsinatok és más egyházi gyűlések megtartását előzetes királyi engedélyhez kötötte, s ezzel kimondta az uralkodó legfőbb egyház-felügyeleti jogát, a felvilágosult abszolutista állampolitika egyik sarkalatos alapelvét.

A LXXIV. tc. is negatív következményekkel járt a protestánsokra nézve, hiszen a fenntartásukban lévő iskolák közvetlen függésbe kerültek a királytól, az államtól. „A király felügyeleti joggal rendelkezik minden hazai kollégium,

²⁰ Csohány János: Magyar protestáns egyháztörténet 1711-1849 23. p. Debrecen, 1994

²¹ Bucsay Mihály i.m. 127. p

²² Dienes Dénes: A református kegyesség... 48. p.

²³ Csuthi Zsigmond: Magyar protestáns egyháztörténet a szathmári békekötéstől a Türelmi Rendelet kiadásáig 30. p. Debrecen, 1877

*konviktus és szeminárium felett, amelyet egyházi vagy világi pályára készülő ifjak számára bárki alapított.*²⁴

Az 1723. évi országgyűlés azt is kimondta, hogy az alapítványok felügyelete szintén az uralkodó joga.

1724-től – az akkor létrejövő – Helytartótanács lett a protestáns-ellenes intézkedések központi szerve.²⁵ 1725-ben megtiltotta az evangélikusoknak és reformátusoknak, hogy a királyhoz forduljanak sérelmeikkel, onnantól csak a Helytartótanácsnál lehetett panaszt tenni. A király az alapítványok felügyeletét is a Helytartótanács egyik különbizottságán (Comissio Piarum Foundationum) keresztül gyakorolta. Ez a bizottság indított támadást – egyebek mellett – a pataki Kollégium alapítványai ellen.

1730-ban miniszteri értekezletet tartottak – többségében német miniszterek²⁶ – a Mixta Religionaria Commissio nagy tömegű beadványainak feldolgozása, megoldása céljából, mely értekezletet Savoyai Jenő herceg vezetett. A miniszteriális értekezlet eljuttatta véleményét III. Károlyhoz, aki azt némi módosítással elfogadta, és 1731. március 21-én *I. Carolina Resolutio* néven rendeletben közzétette.

A rendelet továbbra is megkülönböztet nyilvános vallásgyakorlatot az articularis helyeken és magán vallásgyakorlatot minden más helységben. E megkülönböztetést csak az 1681. évi XXVI. törvénycikkben megnevezett 11 vármegyére nézve tette meg, a többi megye protestáns lakóinak sorsát függőben hagyta.²⁷ (Ahogy egy későbbi leirat mondja: „ami a többi magyar megyéket illeti, melyek az 1681. XXVI. artikulusban vagy teljességgel nem említettek, vagy pedig a specifikált helyeknek külön megnevezése nélkül csak elmondatnak, azokra nézve ez alkalommal semmit nem határozzunk, határozatunkat fölfüggesztjük addig, míg a rendelet ezen 11 vármegyében végrehajtatik”²⁸.) Protestáns lelkész csak az articularis helyeken végezhetett szolgálatot, nem mehetett az árva eklézsiákba. Inarticularis helyeken a protestánsok továbbra is a katolikus plébános fennhatósága alá tartoztak, keresztes, esketés, temetés alkalmával kötelesek maradtak neki stólat fizetni. A protestáns lelkészek dogmatikai kérdésekben (leginkább a keresztség értelmezésében és „érvényes” kiszolgáltatásában) a katolikus főesperesek felügyelete alatt álltak, ami valójában állandó zaklatást jelentett a protestáns lelkipásztorok számára. A protestáns házasságjogi bíraskodást katolikus bíróságok kezébe adta, a vegyes házasságok csak katolikus pap előtt voltak köthetők. Mindkét rendelkezés lehetővé tette a katolikus egyház számára, hogy korszakunkban különösen durván visszaéljen e kiváltságos, hatalmi helyzetével²⁹. A rendelet a

²⁴ Mészáros István: Az iskolaügy története Magyarországon 996 és 1777 között 415. p. Akadémiai Kiadó, 1981

²⁵ Csohány János i.m. 24.

²⁶ Pruzsinszky Pál: 1730. évi ministerialis conferentia, *Protestáns Szemle* 1906. 20. p.

²⁷ Pruzsinszky Pál: A II. Carolina Resolutio II. pontja, In: *Protestáns Szemle* 1906. 247. p.

²⁸ Pruzsinszky Pál i.m. 247. p.

²⁹ A katolikus egyház súlyos visszaéléseket követett el e téren egészen az 1894–95-ös egyházpolitikai törvények megalkotásáig, amikor is az állam elrendelte a kötelező

katolikus ünnepek megtartását mindenki számára kötelezővé tette, ugyancsak kötelező volt a *Resolutio* értelmében a különböző hivatalokba lépéskor ún. decretalis esküt³⁰ tenni, melynek célja a protestánsok kiszorítása volt az állami hivatalokból, valamint az ügyvédi pályáról is. Szintén kötelezte a protestáns céhtagokat a katolikus körmenetekben való részvételre. A nemesség számára megengedte ugyan a vallásszabadságot, de vallási kérdésben változtatniuk csak a király tudtával volt szabad, ugyanakkor kimondta azt is, hogy protestáns hitre áttérni szigorúan tilos(!). A protestánsok számára lehetővé tette szuperintendensek választását, de azoknak számát és hatáskörét is királyi engedélyhez kötötte (5.§).

Ez utóbbi paragrafusban foglaltak részletes kidolgozását tartalmazza a három és fél évvel később kiadott *II. Carolina Resolutio* (1734. október 20.). Ez – a régi szuperintendenciák összevonásával – négy-négy egyházkerületet határozott meg mind az evangélikus (bányai, tiszai, dunántúli, dunáninnen kerületek), mind a református (tiszántúli, tiszáninnen, dunamelléki, dunántúli kerületek) egyházak számára, illetve engedélyezte minden kerületben egy-egy szuperintendens megválasztását.

Az *I.* és a *II. Carolina Resolutio* teljessé tette az állam gyámkodását a protestáns egyházak felett. A rendelkezések után az előző századi, nagyarányú, véres üldözések ugyan megszűntek, de a protestánsoknak a családi és társadalmi életben való zaklatása annál inkább lehetséges volt. Tovább folytak a templomfoglalások, a protestáns gyülekezeteknek, iskoláknak, lelkipásztoroknak, tanítóknak ellehetetlenítése állandóan napirenden volt az állam és a katolikus egyház részéről. Különösen kíméletlen elbánásban volt részük a katolikus vallásukat protestánsokkal felcserélőknek vagy felcserélni akaróknak.

III. Károly uralkodása alatt tehát a „rekatolizáció folytatódott, de finomabban átgondolt és kevésbé feltűnő eszközökkel.”³¹

Lánya, Mária Terézia, mélyen vallásos katolikus volt, aki rendíthetetlenül hitt a római egyház egyedül üdvözítő voltában. Alattvalóit is minden eszközzel megvesztegetéssel, fenyegetéssel vagy erőszakkal igyekezett a katolikus egyházba kényszeríteni. Vallásos buzgóságában a katolikus főnemesség, a klérus, katolikus hívei „*a királynét követve, a Szent István jobb keze, a pócsi csodatévő és síró Szűz Mária képe hordozásával csaknem az egész országot búcsújáró helyé váltottatták*”³².

Mária Terézia trónra kerülésekor azonnal rászorult a magyar rendekre, hogy megvédje hatalmát a porosz uralkodóval szemben az örökösödési hábo-

polgári házasságkötést. Lelkiismereti kényszert alkalmazva, vagy éppen megmaradt előnyös helyzete alapján azonban még ezután is folytak a törvénytelenések.

³⁰ Decretumba, azaz határozatba foglalt esküforma, mely Szűz Máriára és a katolikus szentekre való hivatkozást is tartalmaz. A decretalis eskü – de facto – már korábban is kötelező volt. Az 1728/1729. évi országgyűlés egy „adóügyi bizottságot” hozott létre, melynek protestáns tagjai is voltak: Eördögh György, Péteri András, Zsemberi Sámuel és Katona Pál, akik a decretalis eskü letételét megtagadták. Erre Zsemberi Sámuel és Katona Pált az országgyűlésből erőszakkal kihurcolták, és pert indítottak ellenük, végül még 200 forint bírságot szabtak ki rájuk.

³¹ Bucsay Mihály i.m. 127. p.

³² Csuthi Zsigmond i.m. 176. p.

rúban (1740-1748). Európa hadszínterein 11 magyar huszárezred harcolt a Habsburgok trónjának megvédéséért. Cserébe a magyar nemesség nagyobb önállóságot remélt a királynőtől, a protestáns nemesség pedig mindenekelőtt a vallásszabadság helyreállítását várta. Ehelyett Mária Terézia „elfogadta Barkóczy Ferenc esztergomi érsek tervét, amelynek célja a magyar protestantizmus »csendes eltemetése« volt”³³. Folytatódott tehát az ún. vértelen ellenreformáció. Már a háború éveiben olyan rendeleteket adott ki az uralkodó, melyek tovább súlyosbították a magyarországi protestantizmus helyzetét. Az 1742. december 24-én kelt rendelet megerősítette az *I. Carolina Resolútiót*, különösen is szigorú alkalmazást írt elő a decretalis esküvel kapcsolatban. Közben megélenkült a vallási üldözés is, felségárulással és lázadással vádolták azokat a protestáns lelkészeket, akik nem hirdették ki a katolikus ünnepeket, akik árva eklézsiák gondozását végezték, akik megkötöttek vegyes házasságokat, vagy megkereszteltek vegyes házasságban született gyermekeket. Mária Terézia olyan kongregációkat is létrehozott, melyek anyagi juttatásokat nyújtottak a katolikus hitre áttérőknek. Más-más „tarifája” volt a különböző rendű és nemű áttérőknek. Új római katolikus és görög katolikus püspökségeket alapított (a székesfehérvári, szombathelyi, rozsnyói, besztercebányai, szepesi római katolikus püspökségeket, ill. a munkácsi és nagyváradi görög katolikus egyházmegyéket), akár többségében protestánsok lakta területeken.

1745-ben arról rendelkezett az uralkodó, hogy protestáns templomokat sem építeni, sem renoválni nem lehet királyi vagy vármegyei engedély nélkül. Ha mégis sor került ilyenre, akkor nem csak a templomot vették el, de a település vallásszabadságát is azonnal eltörölték.

Különösen súlyos következményekkel járt az 1749-ben kiadott apostasia rendelet, ami az áttérések kérdésével foglalkozott: a katolikus egyház elhagyását közönséges bűncselekménynek minősítette, és ennek megfelelően szabályozta. Elrendelte, hogy a hitehagyót (apostata) azonnal vizsgálati fogságba kell vetni. Ha bebizonyosodott, hogy az illető önszántából hagyta el a katolikus egyházat, akkor egy évi börtönbüntetéssel sújtották, visszaeső személynél két évvel, mindkét esetben hetente két napig kenyéren és vízen való böjtöléssel súlyosbítva. Ha ez sem használt, súlyos pénzbüntetés következett, a nem-nemesek esetében pedig számkivetés vagy kényszermunka volt az ítélet. Ugyanilyen büntetést kaptak azok is, akik másokat a protestáns egyházba való áttérésre csábítottak.

Másik nagyon kegyetlen támadást a egyes házasságok esetében indította az udvar és a katolikus egyház. Bár a reverzális vétele már Károly uralkodása idejében is szokásban volt, Mária Terézia rendelete volt az első, mely törvényes erőt biztosított e katolikus eljárás számára.³⁴ 1749-től minden esetben rászorították a protestáns felet olyan szóbeli kötelezvény megtételére, melyben ígéretet tett arra, hogy a valamennyi születendő gyermekét katolikus vallásban nevele. 1768-tól a szóbeli nyilatkozat helyett írásos reverzális kellett adnia a protestáns félnek.

³³ Bucsay Mihály i.m. 147. p.

³⁴ Szádeczky Béla: A vallásügyi sérelmek története. A reversális-ügy története Magyarországon 3-4. p. Kolozsvár, 1899

Ismertessek olyan tragikus esetek, amikor a legnagyobb kegyetlenséggel örökre elszakították a gyermekeket édesanyjuktól, ha úgy gondolták.³⁵

1753-ban megtiltották az articularis helyek lelkipásztorainak, hogy szolgálatot végezzenek a filiákban. 1780-ban pedig megszűnt a leányegyházak szabad vallásgyakorlata, templomaikat elkobozták.

A katolikus főpapok vizitálták továbbra is a protestáns lelkészeket. Padányi Bíró Márton veszprémi püspök csupán egyetlen vizitációja alkalmával 46 protestáns templomot záratott be Somogy vármegyében.³⁶

A peregrinációt, azaz magyar protestáns fiataloknak külföldi egyetemen való tanulását is egyre szigorította az udvar, egyes években (1756-59, 1763-66) pedig teljesen megtiltotta. Mivel Magyarországon a protestánsoknak nem volt lehetőségük egyetemi szintű tanulmányokat folytatni, Bécs így neheztelte meg, hogy az új teológiai irányzatok, tudományos eredmények minél hamarabb ismertté váljanak számukra. 1725-től csak a Helytartótanács által kiállított útlevelel lehetett peregrinációba menni. 1751-től kizárólag vagyonos nemeseknek állítottak ki ilyen dokumentumot.³⁷ Háborús helyzetben tilos volt ellenséges országba menni tanulmányútra. Azért a peregrináció azokban az években sem szünetelt, amikor Bécs egyáltalán nem engedélyezte: mindig voltak, akik vállalták az utat útlevelel nélkül, veszélyek közepette is.

Tiltották továbbá a külföldön tanult teológusok hazai alkalmazását.

Cenzúrázták vagy teljesen megtiltották külföldi könyveknek az országba hozatalát, noha a peregrinációból visszatérő diákok igyekeztek továbbra is – a hagyományokhoz hűen – könyvekkel térni haza. Szigorodott a hazai protestáns könyvkiadás is, a cenzúra a jezsuiták kezében volt. Megakadályozták többek között Komáromi Csipkés György bibliafordításának hazaszállítását Leidenből. A Bibliákat a hatóságok 1718-ban először lefoglalták a lengyelországi

³⁵ Az erdélyi református főnemesi Bethlen családban született (Árva) Bethlen Katát 1711-ben anyja a katolikus vallású gróf Haller Lászlóhoz adta. A férj 1719-ben bekövetkezett halála után az özvegyet 1722-ben gróf Teleki József vette feleségül, aki református vallású volt. Az asszony első házasságából született két gyermeket azonban nem nevelhették együtt tovább, mondván, hogy katolikus ember gyermekét ne neveljék „eretnekek”. Mindkét gyermeket, Pált és Borbálát is elvették tőle, noha az erdélyi törvények szerint a lány anyja vallását követhette volna.

Gróf Bánffy Dénesné Barcsay Ágnes is hasonló szomorú sorsra jutott. Ő és férje is református vallásúak voltak, ám a férj, aki Erdély egyik leggazdagabb, de legpazarlóbb ura volt, hamar eltékozolta vagyonát. Ezért katolizált, mivel így vagyont és pozíciót remélhetett Mária Teréziától. Fiait is átvitte a katolikus egyházba, Ágnes nevű lányuk azonban az édesanyjával maradhatott. Hamarosan azonban Ágnes is elvették anyjától: az apa egyenesen a királynőhöz fordult azzal az ürüggyel, hogy lánya üdvössége így veszélyben van. A királynő Bajtay József Antal erdélyi római katolikus püspököt bízta meg az ügyvel, ami után Bethlen Miklós 175 huszár kíséretében megjelent Bánffy Dénesné kastélyában, és a kislányt anyja tiltakozása és könyörgése ellenére elvitte, és átadta a királynőnek. Bánffyné Bécsig ment kérésével, hogy az uralkodó adja vissza leányát. Mária Terézia ezt nem tette meg, sőt azt sem engedte, hogy láthassák egymást. A kis Bánffy Ágnes Bécsben maradt, és őt is a katolikus vallásban nevelték.

³⁶ Bucsay Mihály i.m. 148. p

³⁷ Bucsay Mihály i.m. 168. p.

Dukla városában, majd Kassára szállították. Ezt követően egy katolikus vizsgálóbizottság Erdődi Gábor egri püspök vezetésével megállapította, hogy azoknak a katolikus egyháznak és az uralkodót sértő részzei vannak. Ezen oknál fogva Debrecen városa nem kaphatta meg a könyveket, noha ő rendelte meg, és ő állta a nyomtatás költségeit – darabonként 3 német forintot.³⁸ Csak 1723-ban rendelkezett a lefoglalt Bibliák sorsáról az uralkodó: döntése értelmében át kellett adni azokat Debrecen számára. Az egri püspök azonban még ekkor is a királyi rendelettel ellentétesen cselekedett: igyekezett elégetni (!) minél több Bibliát. Az őt megkereső debreceni küldöttségnek azt felelte: *„készebb volna arra, hogy minden példánynak az árát letegyje, mintsem arra, hogy kiadja a Bibliákat”*³⁹.

Ezekben az években még jobban megnehezítették a protestáns iskolák működését is, például a Pápai Református Kollégiumot 1752-ben elűzték a városból. Az uralkodó 1759-ben megtiltotta a protestáns diákok legációját és a szupplikációját is.⁴⁰

Az 1760-as évek közepétől bontakozott ki Mária Terézia felvilágosult abszolutista közoktatás-politikája. Az állam több lépésben elérte, hogy az egyházi iskolákat teljesen a saját hatáskörébe vonta, így megteremtette az állami felügyelet alatt álló egységes hazai iskolarendszert. Ennek a folyamatnak lett a betetőződése a *Ratio Educationis* megjelenése (1777. augusztus 22.) A protestáns iskolák végleg elveszítették ősi, hagyományos önállóságukat, aminek jelentősége és következménye óriási volt. Így fogalmazott erről 1773-ban egy, az udvarnál éppen instanciázó küldöttség: *„a protestáns iskolák multhatatlan feltételei és fő eszközei a szabad vallásgyakorlatnak, s mint ilyeneket, mindenütt az egyházzal együtt említik azokat több törvénycikk”*⁴¹. Mivel az iskolák az egyház veteményeskertjei, ezért ezek hiányában vagy gyengeségük miatt, könnyen veszélybe kerülhet a gyülekezetek, az egyház jövője.

Vannak, akik Mária Terézia protestáns-ellenes intézkedéseit egy felvilágosult abszolutista uralkodó törekvéseinek minősítik, aki hatalmát mindenre, így az egyházra is ki akarta terjeszteni. Ám a felvilágosult gondolkodók szerint az állam(fő) legfontosabb feladata a közérdek, a közjó, a „közboldogság” munkálása; továbbá azt hirdették, hogy a különböző vallású emberek lehetnek egyformán becsületes, békés polgárai egy országnak, így nem szükséges egy vallásnak uralkodnia egy államban. A felvilágosult uralkodó tehát nem üldöz egy vallást, egy egyházat sem, de felügyel valamennyire. A fentiek szerint Mária Terézia egyházpolitikája nem nevezhető egy felvilágosult uralkodó egyházpolitikájának.

Bucsay Mihály egyháztörténész így értékelte ezeket az évtizedeket: „a protestánság Mária Terézia uralkodása alatt történetének legnagyobb és leghosszabb ideig tartó lelki megterhelését és erkölcsi erőpróbáját élte át: jutalmazás, kedvezés, kitüntetés, az állások betöltésének elsőbbsége az áttértek számára az egyik oldalon, a tekintély, az állás és a vagyon bizonytalansága, az

³⁸ Csuthi Zsigmond i.m. 59. p.

³⁹ Csuthi Zsigmond i.m. 61. p.

⁴⁰ Dienes Dénes: A református kegyesség... 50. p.

⁴¹ Mészáros István i.m. 508. p.

állami hivatalokból való kizárás és minden elképzelhető zaklatás a másik oldalon. Mégis viszonylag kevés protestáns akadt, aki engedett a csábításnak.⁴²

Csuthi Zsigmond még radikálisabban fogalmazott erről az időről történeti munkájában: „*Hosszú volt az a 40 év, mint Mózesnek a pusztában való bujdosásának 40 éve; mert valamint akkor nem volt oly erkölcsi romlottság, nem volt oly szokatlan s képtelen dolog, melyekkel e főembereknek nem kelene vala megküzdni: úgy Mária Terézia uralkodása alatt, a prot. egyházi ügyet illetőleg nem volt oly erkölcsi bűn, mit a jezsuiták [...] el nem követtek volna a prot. egyházon*”⁴³.

Az ellenreformációs támadások és hatások mellett volt egy másik nagyon fontos tendencia a 18. századi protestantizmus történetében: a világi elem szerepének intézményessé válása és erősödése az egyházvezetésben egészen odáig, hogy a lelkészekkel egyenlő helyet kapjanak az egyházalkotmányban. Ez a folyamat egyes esetekben komoly összecsapásokhoz vezetett az egyháziak és világiak között.

A világiak szerepének intézményessé válása érthető és szükségszerű is volt: az elnyomott egyházak lelkészei nem tudták megvédeni sem a hívek, sem a maguk jogát a vallásszabadsághoz, így még jobban felértékelődött a nemesi pártfogók szerepe, akik jogállásuk, befolyásuk, vagyonuk révén még mindig sokat tehettek egyházaikért. Másrészt az országgyűlés és a rendek szerepének, lehetőségeinek korlátozása, az udvar abszolutisztikus politikája a magyar nemesség közéleti szerepének drasztikus csökkenését eredményezte. Ezért amikor egy protestáns magyar nemes egyháza védelmében szót emelt és eljárt, aközben maga is közéleti szerephez jutott.⁴⁴ Ugyan 1715 után nem volt lehetőség az országgyűlésben harcolni vallási ügyekben, a politikai oltalom nagyon fontos maradt ezekben az évtizedekben is. A protestáns nemesek így a megyegyűléseken valamint az udvarnál emelhettek szót vallásuk érdekének védelmében, márpedig nyomatékosabb lehetett a fellépésük, ha hivatalos egyházi megbízásra hivatkozhattak.⁴⁵

„Egészen sajátos és kiválóan érdekes szerep jutott részébe a magyarországi református egyháztörténetben a világi elemnek”⁴⁶; a kezdetektől fenntartója, támogatója, patrónusa volt az egyháznak, miközben kiemelkedő szerepet vállalt az egyházvédelemben az ellenreformációval szembeni küzdelmek során. A 17. század folyamán létrejöttek Magyarországon az első presbitériumok, az egyházközségek vezetésébe tehát már ekkor bekerültek világiak.⁴⁷ Feladatuk volt a lelkész, a tanító, az iskola feletti felügyelet gyakorlása, a lelkész és tanító választása, illetve elbocsátása.⁴⁸ A nemesi nemzet korszakában

⁴² Bucsay Mihály i.m. 148. p.

⁴³ Csuthi Zsigmond i.m. 217. p.

⁴⁴ Csohány János i.m. 56. p.

⁴⁵ Bucsay Mihály i.m. 155. p.

⁴⁶ Zoványi Jenő: Egyetemes főgondnok és főconsistorium a magyarországi református egyházban 1. p. Budapest, 1903

⁴⁷ Az első presbitérium Magyarországon 1617-ben jött létre Pápán, 1630 után pedig sorra alakultak az egész dunántúli egyházkerületben.

⁴⁸ Tóth-Kása István – Tőkész László (szerk.): Egyháztörténet I. A kezdetektől – 1711-ig 196. p. Református Pedagógiai Intézet, 1999

vagyona és társadalmi helyzetéből következő befolyása, jogai alapján a nemeség lett tagja e vezető testületeknek, ahogy a vizsgált korszakunkban ezután létrejövő egyházi méltóságok és funkcionáriusok is közülük kerültek ki, valamint az újonnan létrejövő testületek tagjait is ők alkották. A 17. században érvényesíthették befolyásukat a helyi lelkész, valamint a gyülekezetet alkotó közrendűek felett, valamint kiváltságos helyzetük közvetve az egykori egyházkerületi, egyházmegyei gyűlések határozataiban is érvényesült azon lelkészek által, akik tanácskozásaikon sem vonhatták ki magukat annak a viszonynak a hatása alól, ami köztük és a földesurak között a köz- és magánéletben egyaránt fennállt. Most, a 18. században ugyancsak ők lettek az egyházkerületek és egyházmegyéik világi vezetői, és szintén ők voltak alkalmasak arra is, hogy a protestáns egyházakat képviseljék a bécsi udvarban vagy a pozsonyi Helytartótanács előtt. Természetesen továbbra is vállalták az egyházak és az iskolák anyagi fenntartását, valamint az egyházvédelem feladatát mind a világi hatóságok, mind a nagyhatalmú római katolikus egyház ellenében.

Láttuk, hogy az 1714–15-ös országgyűlési döntés értelmében vallási ügyekben csak a királyhoz lehetett fordulni. A protestánsok így jogaik és érdekeik védelmét, helyzetük javulását hosszú évtizedeken keresztül csak az udvarnál befolyásos előkelők és fizetett ügyvivők, ágenseik útján remélhették. Ugyanezért kellett később a Helytartótanács mellé is ilyeneket választani. 1713-tól 1848-ig az ágensi hivatal szerves része volt a magyar protestáns egyházak alkotmányának. Sipos Mihály nevét említik a református egyház első ágenseként a források,⁴⁹ 1733-ban Losoncon, a Ráday Pál temetésére összegyűlt egyházi vezetők értekezletén pedig Patay Sámuelet választották meg erre a kiemelkedően fontos és felelősségteljes tisztre a bécsi udvarba⁵⁰.



Patay Sámuel (1679-1749)

⁴⁹ Zoványi Jenő: Ágensválasztás 1762–63-ban In. *Protestáns Szemle*, 1914 79-91. p.

⁵⁰ Técsői Móricz Béla i.m. 78. p.

Zoványi Jenő e témában írt dolgozatában (Ágensválasztás 1762–63-ban, *Protestáns Szemle* 1914) ugyanakkor nem említi Patayt a 18. századi ágensek között. Szilágyi Sámuel nevét közli, mint 1733 és 48 között Bécsben működő ágenszt.

Az ágens feladata volt, hogy a hozzá küldött folyamodványokat, panaszokat betérjessze az illetékes hivatalokba, miután saját kérvényévé átírta azokat, hiszen csak személyesen lehetett eljárni a vallási ügyekben. Legfőbb dolgai voltak továbbá, hogy sürgesse (esetleg késleltesse) az ügyek elintézését, hogy pozitívan befolyásolja a döntéseket, hogy informálja a döntésekről az illetékeseket, hogy jelezze egyháza vezetésének a várható változásokat. Évi fizetése 1000 forint körül⁵¹ volt a négy egyházkerulettől összesen, ehhez jöttek még esetenként a „megvesztegetési költségek”⁵². Az egyes megbízások alkalmával az ágens egyéb juttatásokat is kapott attól a kerulettől, senioratustól vagy egyházközöségtől, amelynek érdekében eljár: birkát, marhát, tokaji bort, selymet, szövetet stb. Általában külön ágense volt az evangélikusoknak és a reformátusoknak, valamint az erdélyi protestánsoknak is. Előfordult azonban, hogy egymás ügyében is eljárta. Nem volt azonban külön ágense az egyes kerületeknek, hanem az éppen hivatalban lévő személy az egész felekezetet képviselte, így egyetemes jellegénél fogva összekötő kapocs is volt az önálló törvények, hagyományok szerint működő kerületek között. Az ágens személyének kiválasztása és munkájának felügyelete a fő- és segédgondnokok feladata volt.⁵³

A világiaknak az egyházban az ágensi hivatalon kívül is születtek új és felmás tisztségei. Az evangélikusok 1707-ben a rózsahelyi zsinaton egy házassági kérdésekben illetékes, valamint egy egyházfegyelmi ügyekben eljáró konzisztórium felállításáról döntöttek, melyek a paritás elve alapján egyenlő számú papi és világi tagból álltak. Ugyanekkor fogalmazták meg egy egyetemes felügyelői tisztté létrehozásának szükségességét, azaz egy világi vezetői hivatalt az evangélikus egyház élére. A zsinat rendelkezéseit az 1714–15. országgyűlés nem erősítette meg, de az egyház alkotmányának fejlődése ebben az irányban haladt tovább. 1735-től a paritás elvének megfelelően a szuperintendensek és az esperesek mellé egyházkerületi és esperességi felügyelőket választottak „előkelő és érdemes világi férfiakból.”⁵⁴ A kerületi vezetői funkciókat századunkban az evangélikusoknál a Radvánszky, Prónay, Zay, Jeszenák, Szirmay és Podmaniczky családok tagjai töltötték be. Végül „1758-ban megjelent a négy egyházkerület összefogásának igényeként az egyetemes felügyelő intézménye is. Az első felügyelő báró Zay Péter volt (1758-1788)”⁵⁵.

Hasonló folyamatok indultak el és hasonló döntések születtek a református egyházban is. A Rákóczi-szabadságharc után, 1712-ben választott először a magyar reformátusság egyetemes főgondnokot Ráday Pál személyében, akinek különösen nehéz körülmények között kellett megkezdenie szolgálatát. Ráday széleskörű műveltsége, kiterjedt hazai és nemzetközi kapcsolatai, nyelvismerete, tehetsége, nemzeti elkötelezettsége, hűsége és bátorsága alapján már korábban II. Rákóczi Ferenc bizalmi embere, intimus secretarius⁵⁶ volt. Ugyanezen tulajdonságai, valamint biblikus hite és református kegyessége

⁵¹ Patay Sámuel számára első évre 800, második évre 700 forint fizetést szavaztak meg Losoncon. Técsői Móricz Béla i.m. 78. p.

⁵² Csohány János i.m. 61. p.

⁵³ Bucsay Mihály i.m. 156. p.

⁵⁴ Révész Imre: A magyarországi protestantizmus története 52. p. Budapest, 1925

⁵⁵ <http://archivum.piar.hu/melte/?q=node/105> (2009. 07. 26.)

⁵⁶ Személyes titkára, belső kancelláriájának vezetője.

alkalmassá tették a főgondnoki feladatok ellátására. Széleskörű levelezést folytatott, audienciákra járt a bécsi udvarba, irányította az iskolaügyet, rendszeresen tanácsot adott a protestáns nemességnek, diplomáciai látogatásokon és tárgyalásokon vett részt, munkálta a két protestáns egyház közötti jó viszonyt, részt vett egyházkerületi gyűléseken, intézkedett megüresedett szuperintendensi méltóságok betöltése ügyében. A sokféle tennivaló, a megszapordott ügyek, a megnövekedett gondok következtében vált éppen szükségessé a (fentebb tárgyalt) ágens hivatalának létrehozása.

Mivel egyházi gyűlések megtartása kizárólag királyi engedéllyel volt lehetséges, a református nemesség és a lelkészek időnként magánházaknál gyűltek össze „beszélgetésekre”. Gyakran került sor erre Hegyalján, leginkább szüret alkalmával: Tállyán, Sárospatakon, Bodrogkeresztúron, valamint több alkalommal Bájon⁵⁷ is tartottak ilyen tanácskozásokat.

Különösen fontos volt korszakunkban – és témánk szempontjából – a Patay Sámuel vezetésével 1734. november 5-én megtartott konvent, melyet Dóry András bodrogkeresztúri birtokára szerveztek. Bájji Patay Sámuel volt „*az akkori időben [...] az istenitiszteletnek és ahhoz tartozó egyházak és iskoláknak erőssen oltalmazó, kegyes és buzgó lelkű Nehemiássa, sok rendetlen dolgoknak az egyházban helyreállítója. A vallás dicsősége mellett égő szent indulattal, hite sorsosinak szorongattatási közt, dicső eleinek emlékétől lelkesítette, bátorító tettel és tanáccsal buzditá a szíveket a nyomott vallás szent ügyében, hogy semmi veszedelemtől nem rettegve, életüket és vérüket ne sajnálják azok boldogságáért, kiknek epedő szeméik, az oltalomért és segítségért, rájuk vannak függesztve*”⁵⁸. Az 1715. XXXI. tc. megszorító intézkedése miatt ez alkalommal is, a szüret alkalmával csak „beszélgetésre” hívták az érintetteket.⁵⁹ Zoványi Jenő ezzel kapcsolatban arról ír, hogy kizárólag világiak vettek részt⁶⁰ a tanácskozáson⁶¹, ami önmagában is jól mutatná igényeik, ambícióik növekedését az egyháziakkal szemben. A tanácskozáson részt vevő Vay Ábrahám azonban ezt írta az eseményről: „*1734 dikben esett szüretkor, annak alkalmatosságával ottan körül való Uri és Egyházi becsületes Rendek közönségesen abban megegyeztek...*”⁶² Ezek szerint viszont abban van a konvent végzéseinek ereje, hogy nemcsak világiak, hanem a lelkipásztorok is megszavazták a döntő változásokat.

A Károly-féle rendelet kínálta lehetőséggel élve a bodrogkeresztúri konventen összegyűltek elhatározták, hogy mindegyik egyházkerületben a szuper-

⁵⁷ Báj (Szabolcs vármegye) 1700-tól volt Patay-birtok. Patay Sámuel itt épített várkastélyt 1726-ban, itt rendezte be állandó rezidenciáját, és innen irányította egyre növekvő uradalmát. Szerzett birtokokat Szabolcson kívül Abaúj, Bereg, Borsod, Máramaros, Ugocsa megyékben is.

⁵⁸ Csuthi Zsigmond i.m. 115. p.

⁵⁹ Dienes Dénes: A bodrogkeresztúri konvent és a tiszáninneni első püspökválasztás 9. p. Sárospatak, 1995

⁶⁰ Zoványi Jenő: Adatok a magyar protestantizmus múltjából XII. In. Protestáns Szemle 1917. 629-630. p.

⁶¹ A konventen jelen volt Patay Sámuel fia, II. Sámuel (1709-1788) is.

⁶² Közli: Dienes Dénes: A bodrogkeresztúri konvent és a tiszáninneni első püspökválasztás 12. p.

intendensek mellé a világi urak közül is választanak egy-egy generalis curatort, és minden egyházmegyében az esperes mellé egy segédgondnokot vagy vice curatort, akik mint egyenrangú elnökök kormányozzák az egyházkerületet, illetőleg egyházmegyét. A tiszántúli kerület főgondnoka Patay Sámuel⁶³, a tiszáninneri Dőry András⁶⁴, a dunamelléki Gyürky István⁶⁵ és a dunántúli Kenessey István⁶⁶ lettek.⁶⁷

Ezekon kívül – az 1733. május 20-án elhunyt Ráday Pál⁶⁸ helyére – új egyetemes főgondnokot választottak, gróf Bethlen József máramarosi főispánt. Döntés született a négy püspökből és négy főgondnokból évente összeülő főkonzisztórium⁶⁹ létrehozásáról is, mely egyházkormányzati testület elnöke a református egyház legfőbb világi előjárója, az egyetemes főgondnok volt. Minderről éppen Patay Sámuel számolt be levelében Baranyi Mihály debreceni főbírónak: „*ha a dolog úgy kívánná, a négy superintendens, négy curator in re ardua et defficili összegyűlne, tanquam Praeses inter Curatores Mgos gróf Bethlen József uram ő Nagysága denomináltatott*”⁷⁰. Azonban sem az egyetemes főgondnoki hivatal, sem a főkonzisztórium nem működött a várakozásoknak megfelelően a század folyamán, így továbbra is hiányzott egy hatékony, összefogó, vezető erő az egyházban.

Mind ezek az adott helyzetben szükséges döntések voltak, hiszen Ráday Pál halála után választott világi vezető nélkül maradt a református egyház, ami az ügyek elodázását, a feladatok el nem végzését, a koordináció hiányát eredményezte. „*Tek. Nztz néhai Ráday Pál urnak, a magyarországi helv. h. egyházak főgondnokának elhunytja után kétségtelenül nem csekély zavarok, összeütközések, rendtelenségek, mulasztások és ezekből következett alig helyrepolható hátrányok merültek fel az egyházkormányzat terén: annál fogva a hasonló bajok elintézésére elvégeztetett, hogy az eddig is tisztelve elismert egyházhatóság mindkét t.i. úgy a világi mint a papi elemből célosban szervezve állitassék fel.*”⁷¹

Ezek mellett az ágensi pénzek összegyűjtéséről és kezeléséről is döntés született a konventen.⁷²

1735. március 4-én Hernádnémetiben iktatták be hivatalukba a Bodrogeresztúron megválasztott főgondnokokat és segédgondnokokat. Ugyanitt egy másik fontos esemény is történt: felszentelték a Tiszáninneri Egyházkerület első püspökét, Szentgyörgyi Sámuel, akit már két évvel korábban, 1733 janu-

⁶³ 1734-1749

⁶⁴ 1734-1735

⁶⁵ 1734-1757

⁶⁶ 1734-1750

⁶⁷ Csohány János i.m. 58. p.,

⁶⁸ A szeptember 20-án, Losoncon tartott temetésen Patay Sámuel mondott búcsúbeszédet.

⁶⁹ Az 1863. évi Sárospataki Füzetekben közölt jegyzőkönyv csak a négy főgondnok évenkénti értekezletéről ír. (751. p.)

⁷⁰ Zoványi Jenő: Egyetemes főgondnok... 14. p.

⁷¹ Bodrogeresztúron 1734. nov. 5-én tartott gyűlés jegyzőkönyve Közli: Maklári Pap Lajos 749. p. In: Sárospataki Füzetek 1863. 748-754. p.

⁷² Dienes Dénes: A bodrogeresztúri konvent és a tiszáninneri első püspökválasztás 14. p.

árjában jelöltek és választottak meg⁷³ az egykori tiszajobbparti esperesi szövetség egyházmegyéinek küldöttei.

Az egyházkerületi főgondnokok szerepét három kerület elfogadta, Tiszántúl azonban ellenállt a reformoknak. Történelmi helyzetük, a Bécstől való távolság, a török megszállás alóli mentesség, továbbá hagyományaik és az erős lelkészi párt érdekei megakadályozták, hogy Patay Sámuel elláthassa főgondnoki feladatait, és egyáltalán, hogy világiak bekerüljenek az egyházvezetésbe. Sőt, Debrecen az egész bodrogkeresztúri konvent létét illetéktelennek tartotta. 1735 szeptemberében Patay kerületi gyűlést hívott össze Debrecenbe, melyen megjelent mind a tizenhárom egyházmegye esperese, valamint Zoványi György püspök is. Az itt elhangzottakról rövid levélben tájékoztatta a főgondnok a tiszáninneni új generalis curatort, Vay Ábrahámot⁷⁴. Kemény kritikával és váddal illeték az egyháziak a világi vezetőket, a református nemeseket: „*a közjóra adott költségeket eddig is a magok szükségére fordították [...] ezután is arra fordítani szándékoznak. [...] „az ágenst is talán magok dolgai folytatására tartják inkább, mint a közjóra.”*⁷⁵ Az ágens különben is „*csak az uraknak ír, a belső személyzetnek tudtára sem adja*”⁷⁶. A vádak Patay visszautasította, illetve megfelelt valamennyire. Azt írja Vaynak: „*megmutattam azt, nemhogy mi [...] [a] közjóra adott költségeket magunk privátumára fordítottuk volna, vagy fordítani szándékoznánk, de magunkból in concreto considerálván az nemességét, öt-hat annyit adunk s költünk, de azzal czégért nem szoktunk csinálni*”⁷⁷. A nehéz küzdelem után Patay Sámuel – az ismert adatok szerint – nem vett részt többet a tiszántúli kerület közgyűlésein.

Patayt birtokainak jelentős része a tiszáninneni egyházkerülethez is kötötte. Éppen Báj is, ami közigazgatásilag Szabolcs vármegye része volt, egyházkormányzatilag azonban az abaúji szeniorátushoz tartozott⁷⁸, azaz a tiszáninneni kerülethez. Fontos feladatokat végzett és maradandó alkotásokat hagyott hátra itt is. A pataki Kollégium kurátora volt 1722-től haláláig. Bájon 1738-ban református parókiát építtetett.

⁷³ Dienes Dénes: Az első püspökválasztás... 51. p.

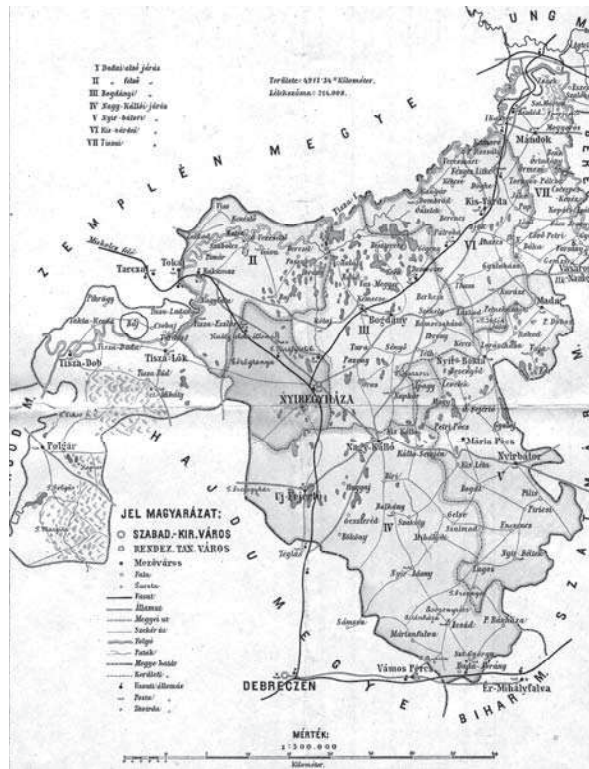
⁷⁴ Dóry András halála után lett főgondnok, 1735-1762.

⁷⁵ Zoványi Jenő: Egyetemes főgondnok... 124. p.

⁷⁶ Zoványi Jenő: Egyetemes főgondnok... 125. p.

⁷⁷ Zoványi Jenő: Egyetemes főgondnok... 125. p.

⁷⁸ Csáji Pál: A magyarországi református eklézsiák... 49. p.



Szabolcs vármegye

A világi elem térnyerése és erősödése az egyházvezetésben a következő évtizedekben tovább folytatódott, s végül korszakunk végén valamennyi egyházkerületben elfogadottá vált.

Magyar protestáns egyháztörténet 1780-1792-ig

I. Lotharingiai Ferenc német-római császár, a Habsburg örökös tartományok társuralkodója, Mária Terézia férje 1765 augusztusában Innsbruckban elhunyt. Ezt követően a Habsburg Birodalom élén József Benedek Ágost főherceg (a későbbi II. József) lett a Mitregent, akire nagy hatással volt a felvilágosodás eszmevilága. Bár az erős akaratú Mária Terézia nem hagyta beleavatkozni a politikába, kisebb eredményeket azért elért az udvarnál, valamint beutazta Európát. Ettől kezdve számíthattak valamivel nagyobb szabadságra a magyar protestánsok is, innentől találtak meghallgatásra küldöttségeik az udvarnál, melyeket azelőtt Bécs sokszor meg sem hallgatott⁷⁹, vagy kéréseiket egyszerűen visszautasította.

⁷⁹ 1763-ban Patay II. Sámuel is tagja volt a tiszántúliak megbízottjaként egy Bécsbe utazó küldöttségnek. Mária Terézia nemcsak hogy nem fogadta a delegációt, de még Bécsből is kiutasította őket.

Sokáig várt a hatalomra kerülésre II. József, közel negyven éves volt, amikor anyja halála után a trónra léphetett. A várakozás évei alatt megerősödött saját elképzeléseinek jogosságában, türelme azonban elfogyott, így aztán 1780-tól rohamtempót diktálva uralkodott országaiban.

II. József egyik első, legfontosabb intézkedése a *Türelmi Rendelet* (Edictum Tolerantiale, 1781. október 25.) megalkotása volt 1781-ben, amely a reformátusok, evangélikusok és ortodoxok számára szabadabb vallásgyakorlást engedélyezett az addiginál. Valódi felvilágosult gondolkodóként és uralkodóként így fogalmazott: „*kártékony minden kényszer, mely erőszakoskodik az emberek lelkiismeretén, viszont a keresztyén kegyességből fakadó igazi türelem mind a vallásnak, mind az államnak nagy hasznót hajt.*”⁸⁰ A rendelet értelmében a protestánsok bárhol szabadon építhettek templomot, iskolát, lelkész- vagy tanítólakást, ahol legalább száz protestáns család élt. A templomnak azonban nem lehetett tornya, sem harangja, ajtaja pedig nem nyílhatott az utcára. Megengedte, hogy a nemesek oratóriumaiban lelkész szolgáljon, és az alkalmakon bárki részt vehetett. A leányegyházak újra saját hitfelekezetük lelkésze alá tartoztak, de a stólát továbbra is a plébánosnak tartoztak fizetni. A protestánsok jogilag, politikailag egyenlők lettek a katolikusokkal: eltörölték a decretalis esküt, nem kötelezték őket többé más felekezetek istentiszteletén, körmenetén való részvételre. A protestánsok zsinattartási engedélyt kérhettek. Katolikus püspökök nem, csak saját szuperintendenseik vizitálhatták a protestáns lelkészeket. A protestáns rabokat saját lelkészeik látogathatták, az árvákat is a maguk vallásában kellett nevelni. A vegyes házasságokat továbbra is katolikus papok kötötték, de tilos volt reverzálist venniük: katolikus apának minden gyermeke katolikus keresztségben részesült, protestáns apa fiúgyermekei protestánsok lehettek. Röviden úgy foglalhatjuk össze a *Türelmi Rendelet* lényegét, hogy az vallásszabadságot biztosított a protestánsoknak, de megtartotta a katolikus egyház kivételes jogállását, és szó sem volt kölcsönösségről és viszonyosságról. A *Türelmi Rendelet* végrehajtása nehéz feladat volt, hiszen a Mária Terézia-féle hatóságok, valamint a katolikus klérus komoly ellenállást fejtett ki vele szemben. VI. Pius pápa személyesen is Bécsbe utazott (fordított Canossa-járás, 1782. február 27. és április 22. között), hogy meggyőzze a királyt a rendelet visszavonásáról – sikertelenül. Az erős ellenállás ellenére is kihirdették lassan az egész országban az edictumot. Hatására csak 1784 végéig 141 evangélikus és 92 református templom épült az országban.⁸¹

Ezek közül az egyik a Patay II. Sámuel által 1782-1784-ben építtetett református templom Bájón, a Patay-birtokon. A különleges templombelső, a barokk freskók egyedülállóvá teszik a magyarországi református templomok között. Különlegesnek számít azért is, mely olyan években épült fel a magas tornyú templom, mikor tornyot még nem volt szabad építeniük a protestánsoknak. De különleges azért is, mert a templomfalakon olvashatók az építtető versei, melyek hitéről, istenfélelméről és irodalmi képzettségéről, tehetségéről tanúskodnak.

⁸⁰ Révész Imre: Egyháztörténet II. 44. p.

⁸¹ Csohány János i.m. 72. p.

„Ezer hét száz nyoltzvan kettőben tétetett / Fundámentom itten mellyen építetett / Ez ház és jeléül im felemeltetett / Isten szerelmének idehelyeztetett / Nyoltzvan negyedikben lett egészen vége / Hogy hármás személyben ő egy Istensége / Itten tiszteltessék kinek ditsósége / Terjedjen míg fenn áll menny föld kereksege”



Református templom, Taktabáj

Mivel az előző évtizedekben talán legdrasztikusabban a vegyesházasságok és a gyereknevelés kérdése kapcsán avatkozott be a családok és a gyülekezetek életébe katolikus klérus, így 1782. május 16-án újabb rendelet került kihirdetésre, mely a reverzálisokat érvénytelennek nyilvánította.⁸²

1785-ben újabb rendelet könnyítette meg a protestánsok helyzetét. A király a templomépítéshez szükséges korábbi 100 család vagy 500 lélek meglétét feloldotta, s innentől csak azt kellett igazolni, hogy a közösség anyagi terhei nem fogják nehezíteni az állami adók megfizetését.

1786-tól szabad lett tornyot építeni és harangot használni. 1787-től már a templomajtó is nyílhatott az utcára.

A protestáns lelkészek vezethettek keresztelési anyakönyvet, kijárhattak az árva eklézsiákba. A Helytartótanácsban és más állami hivatalokban protestáns ülnökök is helyet kaptak.

Volt azonban egy követelése a protestánsoknak, aminek teljesítésétől mindvégig elzárkózott az uralkodó: iskoláik autonómiájának visszaállításától. Ebben az esetben is a felvilágosodás értelmében – bár most kedvezőtlenül a

⁸² Szádeczky Béla i.m. 5. p.

protestánsok szempontjából – döntött így II. József, miszerint az iskolaügy (is) az uralkodó hatáskörébe kell, hogy tartozzon.

A II. József idején biztosított vallásszabadság óriási változásokat eredményezett, azonban volt egy nagyon komoly hiányossága. Láttuk, hogy az új viszonyok sem tettek egyenlőségjelet a katolikus és a protestáns egyházak jogai és lehetőségei közé, ám a protestánsok problémája még ettől is nagyobb volt, mégpedig az, hogy továbbra is csupán kegyelmi aktus volt a vallásszabadság, és nem az egykori alkotmányos jogok helyreállítása. Királyi rendeletek mondták ki, de törvény nem garantálta azt.

II. Lipót még toleránsabb, még higgadtabb egyházpolitikát folytatott. Az 1790–91. évi budai országgyűlésen megalkotott XXVI. tc. végre törvényes és alkotmányos alapokra helyezte vissza a magyarországi protestáns egyházak vallásszabadságát, megszüntette a sérelmes állapotok jelentős részét: az 1606-os bécsi és az 1647-es linzi békében biztosított vallásszabadságot teljes mértékben helyreállította. Eltörölte az 1647 utáni vallási törvények és rendeletek érvényét, minden protestánsnak biztosította a szabad és nyilvános vallásgyakorlatot, visszaállította a két protestáns egyház teljes önkormányzatát, megszüntette a katolikus püspöki és főesperesi joghatóságot a protestáns lelkészek felett, és úgy rendelkezett, hogy a protestánsok kizárólag saját előjáróik irányítása és ellenőrzése alatt állnak, valamint engedélyezte számukra zsinatok tartását is – igaz, király biztos jelenlétében. Kimondta a protestánsok és a katolikusok egyenlő hivatalképességét, eltörölte a decretalis esküt. A protestáns házassági ügyeket saját egyházi bíróság elé utalta, az egyházi javak birtoklását a status quo alapján határozta meg, aki pedig egy templom birtoklását meg akarta változtatni, azt 600 forintos pénzbüntetésre ítélte a törvény. Nem tett különbséget a templom-, a toronyépítés, a haranghasználat, az iskolák alapítása, a temetőhasználat terén a felekezetek között. Engedélyezte a peregrinációt és az alapítványok szabad kezelését.

Egyes kérdésekben azonban továbbra is megmaradt a régi „uralkodó vallás”, a katolikus egyház kiváltsága, hatalmi helyzete. Vegyes házasságokat továbbra is csak katolikus pap előtt lehetett kötni, ami ezután is lehetővé tette számukra a reverzális kivételét a protestáns féltől. Bár a *Türelmi Rendelet* külön kitért a vegyes házasságokban született gyermekek vallására, könnyen ki lehetett játszani, amikor úgy rendelkezett, hogy a protestáns apa fiúgyermekéi „atyjuk vallását követhessék”⁸³. A vegyesházasságok bírósági ügyei továbbra is katolikus egyházi bíróság alá tartoztak. Szabad áttérést engedélyezett ugyan a protestáns egyházakba, de az áttérni szándékozót hat heti katolikus hitoktatásra kötelezte, amit a katolikus egyház adminisztratív módszerekkel több hónapra is igyekezett kinyújtani. Ugyancsak az egyenlőtlenséget demonstrálja az a paragrafus is, ami nem engedte meg a protestánsoknak, hogy katolikus ünnepeken dolgozzanak, hanem nyilvános pihenőt kellett tartaniuk.

Az udvar egyházpolitikájának ilyen lényeges fordulata, reformjai mellett nagy változások érlelődtek az egyházban is. Két lényeges kérdésről folyt a vita az egyházon belül: az egyik az egyházi és a világi elem hatalmi helyzetének

⁸³ Szádeczky Béla i.m. 6. p.

alakulása az egyházkormányzásban, a másik pedig a protestáns egyházak esetleges uniója.

Tiszántúl korábban nem támogatta a világiak bekerülését az egyházvezetésbe – láttuk, hogy Patay Sámuel főgondnok szolgálataira sem tartottak igényt –, s most is itt bontakozott ki a legélesebb küzdelem az egyháziak és világiak között. 1791-ben meghalt a kerület püspöke, Szathmári Paksi István. Új püspököt kellett tehát választani: a lelkészek („hierarchia párt”) Sinai Miklós teológiai tanárt választották, a világiak („küriarchia párt”) Hunyadi Szabó Ferencet, a kerület lelkészi főjegyzőjét⁸⁴. A harc végül a Tiszántúlon is a világiak győzelmével zárult: Sinait – „aki lankadatlanul küzdött a világiaknak egyházi kormányzatban való közvetlen részvétele ellen, kizárólagos lelkészi jognak tekintvén és nyilvánítván azt”⁸⁵ – megfosztották püspöki tisztétől, sőt tanári állásától is.

A másik lényeges terület a század végén a protestánsok uniójának kérdése volt. Szükséges volt, hogy már a 17. századi üldözések idején is együttműködjenek az ágostai és a helvét hitvallásúak. Közösen igyekeztek fellépni érdekeik védelmében, közösen harcoltak vallásszabadságukért, közösen szenvedték el a támadásokat. Az intercelebratio, azaz a közös istentiszteleti gyakorlat és az intercommunio, vagyis evangélikusok és reformátusok úrvacsorai közössége is megvalósult már egyes „virágzó” vagy éppen az „árva” gyülekezetekben. Ezek mellett a 18. századi új szellemi-ideológiai mozgalmak, a felvilágosodás, a romantika, a racionalizmus, a liberalizmus csökkentették a konfessziók jelentőségét, háttérbe szorították a hitvallási-dogmatikai különbségeket, és sürgették a protestantizmus két fő ágának egymáshoz közeledését és unióját. Elsősorban világiak és fiatal lelkészek támogatták az uniót, akik szerint figyelmen kívül lehet hagyni a hitvallásokat.

Mind a világiak helyzetének megerősödése, mind az unió szempontjából kiemelkedően fontosak voltak az 1791 őszen történtek. II. Lipót engedélyével 1791 szeptemberében és októberében egyidőben tartott zsinatot a két protestáns egyház. A reformátusok Budán⁸⁶, az evangélikusok Pesten. A zsinatokon a világi urak befolyása érvényesült, akik lengyel mintára, az 1780-as ún. lengyel dissidens kánonok példájára kívánták megfogalmazni az „úri” elem fölényét a klérussal szemben. A két zsinat a lényeges pontokban egyforma alkotmányt dolgozott ki. Eszerint minden egyházközösség élén választott vezetőtestület áll: a reformátusoknál a presbitérium, evangélikusoknál a konvent. Döntés született a református egyházban az egyházmegyék és az egyházkerületek gyűléseiről, ugyanígy az evangélikusoknál az esperességek és az egyházkerületek gyűléseiről. A két egyház közös egyetemes tanács felállításáról is határozott: a consistorium generale lett (volna) ez a csúcsszerv, élén a református és az evangélikus egyetemes főgondnokokkal. Ezt nem egy állandóan működő hatóságként, hanem időnként összehívott közös gyűlésként határozták meg a zsinatok, melynek fő feladatául a közös protestáns érdekek képviseletét jelölték

⁸⁴ Ladányi Sándor – Papp Kornél – Tókéczki László i.m. 62. p.

⁸⁵ Zoványi Jenő: Magyarországi protestáns egyháztörténeti lexikon 545-546. p. MRE Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, Budapest, 1977

⁸⁶ Patay József (Patay II. Sámuel fia) mint a Tiszáninneri Református Egyházkerület főgondnoka (1788-1796) volt jelen a zsinaton.

meg. A valóságban nem jött létre ilyen vezető tanács. Mindkét egyházban a tízévenként összeülő zsinatok voltak a törvényhozó testületek. Fontos, hogy az egyházszervezet minden fokán megvalósult a paritás – bár valójában a világiak túlsúlya érvényesült.

A király ugyan egyik zsinat kánonjait sem erősítette meg, valamint az itt született döntések is csak részben valósultak meg, mégis nagyon jelentős események voltak a budai és pesti zsinatok, mert megalkották a református és az evangélikus országos egyházakat és a máig létező zsinati-presbiteri rendszert.

Magyar protestáns egyháztörténet 1792 után

1792-ben I. Ferenc trónra lépésével újabb ellenreformációs hullám vette kezdetét. A király teljes mértékben szakított II. József és II. Lipót toleráns egyházpolitikájával. A francia forradalom radikalizálódásának idején a katolikus egyház azt hirdette magáról, hogy ő a monarchia, a rend, a változatlanosság alappillére, a reformáció pedig a forradalmakkal mutat hasonlóságot.⁸⁷ A magyar protestánsok sem mások, mint lázongók, forradalmárok. 1792-ben ismét kötelezővé tették – a vegyesházasság esetén a protestáns felet terhelő – reverzalist. Megnehezítették és királyi engedélyhez kötötték az áttérést valamely protestáns egyházba. Súlyosan megbüntették és a szolgálattól is eltiltották azt a lelkipásztort, aki elfogadott olyan áttérést, amit a király nem engedélyezett.

A zaklatások, támadások, hátratételek ismét sok panaszt szültek. 1799-ben a protestánsok 60 évben terjesztették sérelmeiket a király elé, de nem változott semmi.

A protestáns egyházak újabb egymáshoz közeledő szándékát felerősítették I. Ferenc rendelkezései. A nem katolikus vallású tanárokat, akik II. József és II. Lipót idejében már az ország egyetemén is taníthattak, eltávolították állásaikból, s elterjedt az a hír, hogy a tudományegyetemet Pestről a hercegprímási városba, Esztergomba fogják költöztetni. Ide pedig protestánsok nem mehettek, vagy ha mégis, akkor egyértelmű, hogy itt nem gyakorolhatnák hitüket, sőt erős katolikus hatás alá kerülnének. A két protestáns egyház ekkor összefogott a szintén hátrányos helyzetbe került ortodoxokkal, hogy egy új, közös egyetemet hozzanak létre. Ennek terve legelőször még 1796. február 8-án fogalmazódott meg a tiszáninneni kerület gyűlésén – amit ismét a Patayak birtokán, Bájon rendeztek. Báji Patay József tiszáninneni főgondnok, a sárospataki Kollégium főkurátora szívügyének tekintette az egyetem tervét, sietett azonnal tájékoztatni a döntésről a többi kerületet, valamint összefogásra sürgetett a cél érdekében.

⁸⁷ Ladányi Sándor – Papp Kornél – Tókéczki László (szerk.) i.m. 75. p.



Patay-kastély, Taktabágy

A terv megvalósulása azonban sokat váratott magára. Csak majd' hatvan évvel később, 1855 őszén sikerült elindítani az evangélikusokkal közös magyarországi teológiai főiskolát. Patay József és munkatársainak szándéka tehát megelőzte korát, továbbá az események alakulása azt is mutatja, hogy ismét olyan hatalmi-politikai viszonyok jellemezték Magyarországot, melyek újra akadályokat gördítettek a protestáns egyházak növekedésének lehetősége elé.

Leghamarabb csak a következő század reformországgyűlésein történtek ismét előrelépések a vallásügy terén.

Befejezés

A 18. században a társadalomnak minden tagja kötődött valamely egyházhoz. A század folyamán azonban jelentősen változott a protestánsok száma és aránya Magyarországon.

Már a század elejére lényegesen módosult az egész ország lakosságának felekezeti aránya: a római katolikusok száma meghaladta a protestánsok lélekszámát.⁸⁸ Ennek több oka is volt: egyrészt a protestánsok üldözése erősítette az áttérési folyamatot, másrészt a töröktől felszabadított területeket katolikusokkal népesítették be. Legjobban talán a reverzálisok súlyos következményei miatt apadt a protestáns hívek lélekszáma, valamint nagyon komoly veszélyt hordozott magában a reformált egyházak jövőjére nézve az is, hogy az árva gyülekezetek tagjai a hosszú évtizedek alatt lassan elfelejtették hitvallásukat, énekeiket, imádságaikat is.

A katolikus egyház mindeközben erősödött és gyarapodott, élvezve az uralkodói támogatást és folyamatosan gyarapodva a betelepített katolikus svábokkal. Az ország felekezeti megosztottságát erősítette még a görögkeleti ortodoxia és az arról leválasztott bizánci rítusú görög katolikus (unitus) egy-

⁸⁸ Kósa László: Magyar művelődéstörténet... 243. p.

ház egyre aktívabb jelenléte is. A törököktől visszafoglalt területekre folyamatosan érkeztek a Balkánról szerb és román betelepülők, akik részint az ortodoxia keretein belül maradtak, részint elfogadták a római egyház által felkínált uniót. Az ország egészét tekintve a vallási sokszínűség, a felekezeti tarkaság tehát részben összefüggött az etnikai viszonyokkal, részben az udvar egyházpolitikájának volt következménye.

Az evangélikus egyház tagjai magyarok, németek és szlovákok voltak. A református vallás ekkor is megmaradt „magyar vallásnak”. Ezért is volt „gerenda” az uralkodók szemében. A század során a protestáns egyházak fontos szerepet vállaltak a nemzeti érdekvédelemben, az oktatásban, művelődésben, karitatív tevékenységekben, a helyi közösségek életének szervezésében. Az egyház vezetésébe bekerült protestáns nemesség szerepe kiemelkedően fontossá vált korszakunkban, miközben sok esetben az országos politikában és saját egzisztenciájukban sokszor súlyos hátrányokat szenvedtek el.

Jelen dolgozat arról kívánt képet adni, hogy hogyan élte meg, hogyan élte túl a 18. századi magyar protestantizmus az ellene indított hadjáratokat, valamint arról, hogy milyen változások voltak szükségesek a túléléshez és a továbblépéshez az egyházon belül. Ha csak a külső körülményeket szemléljük, mondhatnánk, hogy a kép lesújtó és kétségbeejtő. Ha azonban végiggondoljuk, hogy mindig voltak, akik vállalták az egyházvédelem nehéz feladatát, ha látjuk, hogy megmaradt, sőt megerősödhetett a protestantizmus a század utolsó évtizedeiben, és ha megértjük, hogy az azóta eltelt nehéz, küzdelmes korokban, az újabb üldöztetések idején is élt és mindezeket túlélte a magyarországi protestantizmus, akkor kijelenthetjük, hogy az egyház helyzete sohasem reménytelen.

Mert az egyház nem emberek akaratából jött létre és marad fenn nemzedékről nemzedékre, hanem létezése Isten szándéka szerint való. Noha eredete nem e világi, de benne él a világban. Az egyház és a világ története összefügg, a kettő mindenkor csak kölcsönhatásban vizsgálható és érthető meg.

Mert „... Isten eleitől fogva azt akarta, hogy üdvözüljének az emberek és jussanak el az igazság ismeretére, szükség, hogy mindig, a múltban, a jelenben és a jövőben egész a világ végezetéig legyen anyaszentegyház...”⁸⁹

⁸⁹ Második Helvét Hitvallás XVII.

Summary

The Situation of Protestantism in Hungary in the 18th Century, in regard to the role of Family Patay in the Church

The situation of Protestantism in the 18th century Hungary may basically be described with two phenomena. One is the obtrusive counter-reformation of the Habsburg government, which meant, among other things, settling Catholic ethnic groups, excluding Protestants from state offices, requiring promissory-notes on baptism forced by the Catholic Church, banning the construction of Protestant churches, state penalty on people converting to Protestantism, forcing Protestant believers into 'orphan ecclesiae' and the subsequent withering of these. Only at the end of the century, during the reign of Joseph II and Leopold II, was the situation significantly amended.

The other tendency in the life of the Protestant churches is institutionalising and strengthening the role of the lay element at church governance level, up the point that some received coequal positions with ministers in the Church Constitution. The increasing role and the institutionalising of the laity was comprehensible and necessary: the ministers of the repressed church communities could not protect either their own or their followers' rights to freedom of religion; consequently the role of noble patrons was appraised even more as they could still do a lot for their churches due to their social and legal positions, and by means of their riches. On the other hand, the tendencies in the governance of Hungary to repress the role and the power of the Diet (Assembly of the Orders) and the orders themselves, the absolutist policy of the Court in Vienna resulted in the drastic loss of opportunities of the nobility in public life. Subsequently when a protestant nobleman in Hungary raised voice and proceeded in favour of the Church, he likewise enjoyed the opportunity of having role in public life.

This was the time when the office of the general head-curators of both the Lutheran and the Reformed (Calvinist) Churches was brought to existence, followed by the election of the head-curators of the church districts and of the sub-districts. Only the nobility of the Protestants could – and did – take the responsibility to protect the Church against temporal authorities, or against the Roman Catholic Church bearing enormous power, and they were also capable of representing the Reformed Church at the Court in Vienna, as well as proceeding as agents (*agens*) at the *Consilium Locumtenentiale*, the Lieutenancy in Pozsony (today Bratislava in Slovakia), the *de facto* capital of Hungary that time. Besides they also took the responsibility of financing the operations of the Church and its schools.

The Reformed Family Patay was such a noble family willing to make sacrifices and be at the service of others. Among their family members we find *agens*-es, head-curators of districts and of sub-districts, constructors of church buildings and parish-houses, and curators of schools during the century. Their lands were situated mostly in the Cistibiscan (Tiszáninneri) and Transtibiscan (Tiszántúli) Church Districts; these were the places where they

served the Church. Having the family central location in Báj (today Taktabáj), close to Sárospatak, they paid special attention to the College.

J. D. G. Dunn

Fordította: Enghy Sándor

Mi az Újszövetség teológiája?¹

1. Bevezetés

A bibliai teológia mint önálló diszciplína általában Gabler 1787-ben publikált tanulmányára vezethető vissza. A keresztyénség legkorábbi századaitól fogva természetesen a Biblia volt a teológia kidolgozásának forrása és eszköze. Valójában Ireneus az, akit megillet az első bibliai teológus titulusa. Igaz, Gabler előtt a Biblia inkább a rendszeres teológia vagy a dogmatika vizsgálódásának tárgya volt, nem pedig egy mai értelemben vett bibliai teológiáé. Gabler volt az, aki először különbséget tett a bibliai teológia és a dogmatikai teológia között, és szétválasztotta őket, továbbá ő szorgalmazta a bibliai teológia történeti tevékenységként való értelmezését azért, hogy meg lehessen határozni a bibliai írók teológiáit (nem egyes számban beszél teológiáról). Azóta a bibliai teológia története hol felfelé ível, hol visszaesik, az iránta való érdeklődés azonban az utóbbi időben kismértékben megnőtt, s ez a jelenlegi sorozatot időszerűvé teszi.

Az Újszövetség szerepe a bibliai teológián belül vagy azzal kapcsolatban ugyancsak előjött mint egy nagyobb kérdéskör fontos aspektusa, ahogyan ezt az 1990-es években az újszövetségi teológiáról megjelent kötetsorozatban láthatjuk, melyben újra felelevenedik a 19. század szóhasználata: bibliai teológia az Újszövetségben. Robert MORGAN ráadásul azt mondja, hogy egy újszövetségi teológia csak a bibliai teológia részeként tartható fenn.

Az újszövetségi teológia megírásának alapelve és feladata tehát a bibliai teológia keretében könnyen meghatározható. Amikor azonban elkezdjük kifejteni mindazt, ami ehhez a témához tartozik, hamarosan kérdésekbe és problémákba ütközünk, melyek száma gyorsan a többszörösére nő. Amikor pl. R. H. Fuller megírta újszövetségi teológiáját a Society of Biblical Literature (1980) Újszövetségről szóló centenáriumi kötetébe, R. Bultmann hatása még mindig jelentős volt, és ugyanazok a kérdések voltak fontosak Fuller számára, melyeket Bultmannteológiája folyamatosan felvetett: 1. A történeti Jézus helye és szerepe az Újszövetség teológiájában; 2. Pál antropológiai magyarázata és a "világtalanítás" adekvát volta, mely János hermeneutikai kulcsa; 3. Különbség és egység problémája az Újszövetségben; 4. Van-e az Újszövetségnek olyan rétege, melyet korai katolicizmusként jelölhetünk, és ha igen, hogyan lehet ezt meghatározni. E kötet két első fejezetéből nyilvánvaló, hogy néhány ilyen téma

¹Dunn, J. D. G.: *New Testament Theology* (Nashville, 2009), 1-17. p.

A fordítást az eredeti angol szöveggel egybevetve lektorálta: Füst-Molnár Pálma

még mindig a felszínen van, és az ezekkel kapcsolatos viták folytatódtak az utóbbi negyedszázadban.

A következőkben megpróbálok új szempontból tárgyalni néhány problémát úgy, hogy a hagyományos megfogalmazást elhagyom, és saját terminológiámat használom.

2. *Melyik Biblia? Kinek a Bibliája?*

Az első problémát az újszövetségi bibliai teológia elnevezése, „Az Újtestamentum Bibliai teológiája” s benne a „bibliai” fogalom veti fel. 1. A cím keresztyén látásmódot feltételez, melyben az egyik elem az Újszövetség, a másik pedig – kimondva vagy kimondatlanul – az Ószövetség. Ebben az összefüggésben a Biblia keresztyén Biblia, mely a két szövetségből áll. 2. Az Újszövetség bibliai teológiája ugyanakkor mindenképpen azt tekinti feladatának, hogy az újszövetségi írásokat az Újszövetségből kiindulva értelmezze, fő magyarázati kulcsként az újszövetségi írók Ószövetség értelmezését használva. Mivel azonban az újszövetségi íróknak akkor még nem állt rendelkezésére az, amit Újszövetségnek nevezünk, a Biblia az Újszövetség írói felől nézve csak a zsidó írásokat jelölheti.

A bibliai teológia fogalma valójában közvetlenül azt a felismerést sugallja, hogy a szóban forgó bibliai írásokat jelöljük Bibliaként/szentírásként, mert azok alkotják a Bibliát/szentírást a két különböző vallási közösség: a zsidóság és a keresztyénség számára. A kérdést lehetetlen lett volna megkerülni, hiszen a kölcsönös kapcsolat egy szöveg – főleg egy vallási – és a közösség között, mely azt szent iratként kezeli, többé-kevésbé magától értetődő (ki számára szentírást?), és ez helyesen kap hangsúlyt az újabb keletű átfogóbb hermeneutikai vitákban. Ez az ugyanakkor, ami feszültséget okoz a bibliai teológia kétféle használata között. Egyfelől ugyanis a keresztyénség egyedi a világvallások között abban a vonatkozásban, hogy egy olyan vallás írásait olvasztotta magába és tartja sajátjának, melyekről köztudott, hogy egy egészen eltérő valláséi. De az Ószövetség csak mint Ószövetség Biblia, vagyis az, amit az Újszövetség által és az Újszövetség fényében magyarázunk? Másfelől, ha a zsidó írások jelentik a Bibliát a keresztyén írásoktól függetlenül, nem engedhető-e meg, hogy az Újszövetségtől függetlenül hallassák hangjukat? A zsidók saját írásainak egyfajta teológiai magyarázata nem ugyanúgy bibliai teológia? B. Childs bibliai teológiájának egyik erőssége, hogy látja a problémát, amit sokszor tárgyal is, de a bibliai teológiát teljes mértékben keresztyén vállalkozásnak tekinti. Meggyőződésem szerint bibliai teológia (akárhogy határozzuk is meg) nem folytatható anélkül, hogy a zsidó/keresztyén dialógus középpontjában ne szentelnék nagy figyelmet az identitás alapvető kérdéseinek és a kölcsönös elismerésnek.

Nem mehetünk el e mellett a probléma mellett, ami valójában a tulajdonképpeni bibliai teológiának lényegi kérdése. Természetesen a keresztyének megtehetik, hogy figyelmen kívül hagyják azt a tényt, hogy Ószövetségük a zsidó Biblia, azt bizonygatva, hogy saját bibliai teológiájuk csakis az ő Bibliájukkal foglalkozik. Ez azonban azonnal szembekerülne az újszövetségi írók központi céljával, akik számára a zsidó írások szolgáltak egyetlen Bibliaként. Következésképpen az ilyen újszövetségi bibliai teológia ellentétet hordozna

magában, mivel szemben áll a bibliai teológia történeti jellegével, amikor világosan, mégpedig az újszövetségi írók álláspontjából fogalmazza meg tárgyát. Amint ezt majd később a második fejezetben tárgyaljuk, a legkorábbi keresztyén önértelmezés és az újszövetségi apologetika számára döntő fontosságú volt, hogy az evangélium, amit hirdettek, közvetlen folytatása volt azoknak az írásoknak, melyek hitelesítették az evangéliumot, és amelyeket mint szent írásokat nem csak a keresztyének, de a zsidók is elfogadtak. Ezen túl, ha a bibliai teológiában a Biblia a zsidó írásokat csupán Ószövetségnek tekinti, akkor a zsidók, már amennyire érdekelheti őket az a tárgy, melyet bibliai teológiának nevezünk, igen könnyen figyelmen kívül hagyhatják azokat az írásokat, melyek a keresztyének jóvoltából kerültek írásaikhoz, és kizárólag saját Bibliájukkal foglalkoznak. Ez azonban túl könnyen mellőzné azt a kérdést, hogy Jézust egyik prófétájuknak (rabbijuknak vagy messiásuknak) kellene-e tekinteni. Amint viszont Jézus, a názáreti próféta kérdése felvetődik, a keresztyénekkal folytatott dialógus gyakorlatilag elkerülhetlenné válik, és nem zárható ki a zsidó bibliai teológia tulajdonképpeni témaköréből. Valamennyi újszövetségi bibliai teológia szívében tehát ott van a kontinuitás / diszkontinuitás kérdése. Amint azt már más írásomban meg is jegyeztem: “a bibliai teológia szívében van egy találkozási pont a zsidó bibliai teológia és a keresztyén bibliai teológia között, ami maga az Újszövetség.

Egyszóval a bibliai teológia dinamikája abban rejlik, hogy tárgyát nem csupán az Ószövetség szabja és határozza meg, hanem Izrael írásának szövegei (a Tóra vagy a Tanak egésze) is. Vannak azonban keresztyén írások is (az Újszövetség íróinak munkái), és így bizonyos meghatározó szerepet töltenek be abban, hogy aztán a szövegek alkotják az Újszövetséget. Hogyan viszonyul az Újszövetség az Ószövetséghez? Az “új” továbblépést jelöl a kijelentés más szintjére, az “ó” pedig pusztán alárendeltséget jelent, és háttérszerepre utal? Vagy az “új” az “ó” új formája lenne, és mindkettőnek megvan a maga szerepe a másik helyes elfogadásában és megértésében? Vagy végül is úgy tekintsük őket, mint a szent írások két különböző és diszkontinuitásban álló darabját? Ez a bibliai teológia alapvető problémája, és az újszövetségi teológia művelésére gyakorolt hatása nyilvánvaló.

3. A kánon kérdése

Második és elkerülhetetlen kérdés a kánon, hiszen a kánon határozza meg a Biblia tartalmát és célját, és ez különösen olyanok számára sürgető, akik, mint Childs, egy kánoni bibliai teológiával akarnak foglalkozni. A nehézség ebben az esetben az, hogy a kulcsfontosságú időszakban, amikor az Újszövetséget írták, de az még nem volt az Újszövetség, a kánon határai elmosódottak voltak. Abban a kérdésben, hogy mi számít Törvénynek (Torah) és a Prófétaknak, a Kr. előtti második századtól többé-kevésbé egyetértés uralkodott. Homály fedi ellenben a Szent iratok számát és még egy olyan nagy jelentőségű második templom korabeli zsidó írásnak a helyzetét, mint Ben Sira. A Héber Bibliáról beszélünk vagy a Görög Bibliáról (LXX), amit több héber bibliai szöveggel – Ben Sirát és más apokrif írásokat beleértve – dolgoztak ki és bővítettek ki? Bár a protestáns kánon mellett ott van a héber biblia, fontos jelentőséggel bír, hogy a LXX volt az újszövetségi írók elsődleges szövege,

amint az az Újszövetségben található ószövetségi idézetekből egyértelmű. Ez a tény önmagában is elég komolyan bonyolítja a zsidó Biblia és a keresztyén Biblia kontinuitásának/diszkontinuitásának kérdését.

Az újszövetségi írásokkal kapcsolatosan a probléma még komolyabb, mivel az első században még nem volt újszövetségi kánon. Természetesen beszélhetünk olyan Jézus- hagyományokról, amelyeket nagyra becsültek, és amelyek mérvadóak voltak, valamint olyan páli levelekről, amelyek hamarosan közkézen forogtak, és elkezdődött az egyfajta proto-kanonikus státuszuk elfogadása az egyre szélesedő egyházi körökben. Ennél azonban egy kicsivel többről van szó. Nem szabad elfelejtenünk, hogy a kánoni státusz valójában soha nem jelentette az összes újszövetségi írás egyenlő státuszát. Azokat, amelyeknek apostoli tekintélye nagyon kétséges volt, el egészen a negyedik századig, valószínűleg helyesebben deuteró-kanonikus névvel jelölték. A másodlagos írások státuszával kapcsolatos kérdéseket soha nem oldották meg végérvényesen vagy kielégítően.

A valódi problémát azzal kapcsolatban, hogy az újszövetségi teológiát az újszövetségi kánonhoz kötjük az okozza, hogy nem az Újszövetség dokumentumait tekintjük az újszövetségi teológia normájaként, hanem inkább az Újszövetség negyedik századi értékelését és az újszövetségi kánon tekintélyének akkori elismerését. Az újszövetségi írók hangját nem az egyéniségükért becsülik, hanem főként egyező voltukért, vagy talán ami még aggasztóbb azért, amivel hozzájárulnak egy hitvalláshoz vagy szabályhoz (a hit szabálya). Ezeket a tanulságokat részben néhány írásból lehet leszűrni, ugyanakkor azonban a többi írásra is alkalmazzák, és mindez többnyire inkább a következő századok prioritásait tükrözi, nem pedig az újszövetségi írókét. De mi történik akkor, ha a szabályhoz való alkalmazkodás teherként nehezedik a különböző típusú nyelvezetre, meggyőződésre és a hit gyakorlatára? Mely esetben beszélhetünk egyáltalán a tulajdonképpeni *újszövetségi* teológiáról, vagy a negyedik századi egyház teológiájáról? Az a tény például, hogy az jeruzsálemi egyház első generációjának örökösei (a kanonikus dokumentumokban majdnem biztos, hogy a legjobban tükröződik Jakab levelében) teljes egészében megtalálhatók a későbbi századok úgynevezett heretikus zsidó-keresztyén szektáiban, azt az aggasztó kérdést veti fel, hogy a keresztyénséget, melyet Jakab ábrázol, teljesen elfogadták-e azok, akik elismerték az újszövetségi kánon tekintélyét.

Ez a kérdés a következőket emeli ki: annak jelentőségét, hogy a bibliai teológia történeti diszciplína; annak fontosságát, hogy a szövegeket azok történeti kontextusában vegyük figyelembe úgy, ahogy azokat hallották, amikor először vagy végül leírták maradandó formájukban; a diakronikus olvasás fontosságát, figyelembe véve azokat a hatásokat, melyek a szövegeket formálták. Nem egyszerűen a szinkron olvasatra gondolunk tehát, melynek során a komplementaritás, más kanonikus szövegekkel való egybevetés válik elsődleges hermeneutikai alapelvvé.

A kánon kérdése felveti a nem kanonikus szövegek kérdését is azzal együtt, hogy mennyire alkalmasak arra, hogy kellő megvilágításba helyezzék az Újszövetség teológiáját. Itt különösen fontosak az úgynevezett intertestamentális kor zsidó írásai, vagy még pontosabban a második templom zsidóságának posztbiblikus zsidó írásai. Ezek abból az egyszerű okból kifolyó-

lag tartoznak a tárgyhoz, amint azt látni is fogjuk, hogy sok újszövetségi szakasz is csak akkor érthető történetileg, ha megvizsgáljuk az említett szövegek és az újszövetségi részek bizonyos mértékű egymásra gyakorolt hatását is. Egyetlen tiszteletre méltó újszövetségi teológia sem korlátozhatja vizsgálódását a kanonikus írásokra, mivel sok írás, amely beletartozik az újszövetségi kánonba, nem érthető meg helyesen anélkül, hogy értékelnénk e szövegek és a kánonon kívüli írásokban megjelenő kérdések és témák egymásra gyakorolt hatását, ami részét képezte azoknak az okoknak, melyek e szövegek megírásához vezettek.

Nehezebb kérdést vetnek fel az úgynevezett újszövetségi apokrif iratok, mint például Tamás evangéliuma. Néhány ilyen szöveggel kapcsolatban nagy hangsúlyt kapott az utóbbi években az a határozott álláspont, (Tamás evangéliuma volt a vizsgálódás tárgya), hogy hasonlóak a kanonikus evangéliumokhoz, mivel a hagyományuk ugyanúgy ősi eredetű, és a keresztyénség egy másik változatáról van szó, aminek ugyanúgy Jézus a forrása. Természetesen a bibliai teológia számára történeti kutatási feladatként fontos körülményként odafigyelni arra, hogy mennyire bizonyult rugalmasnak és nyitottnak a jézusi hagyomány (név szerint a Q anyaga) nagy részének különböző értelmezése. Mindazonáltal az a nehézség, amikor amellet érvelünk, hogy fogadjuk el Tamást egyenértékű forrásként a szinoptikus evangéliumokkal, pontosan meg egyezik azzal a problémával, hogy a szinoptikus hagyomány biztosítja a Tamás hagyomány mint forrás hitelességét, mely elvezet minket magához a forráshoz (Jézus). Az inkább hihető magyarázat ezért az, hogy Tamás ékes bizonyítéka annak, miként fejlődött a Q-hagyomány, és hogyan értelmezte egy vagy több irányzat, ami az első századi embrionális állapotú keresztyénségből fejlődött ki. Mindenesetre maga a Q egy olyan forrás és fejlődési folyamat, amelyet figyelmen kívül hagytak, és félretettek abban a fő áramlatban, mely aztán keresztyénséggé lett. Ezért tartalmaz fontos adatokat minden olyan kutatás számára, mely az evangélium tartalmát vizsgálja. A második század keresztyénségének jelentős része arra a következtetésre jutott, hogy Jézusnak csak azok az elbeszélései és tanításai számítottak evangéliumnak, melyek a Jézus szenvedéstörténetében és a keresztre feszítéséről és feltámadásáról szóló elbeszélésben csúcspontok, és csupán a tanítása gyűjteményeit nem ismerték el. Az a folyamat, melyből ezt a következtetést levonták, abból a tényből ered, hogy azok az írások, melyeket kanonikus evangéliumokként kellett elismerni, Márkot követték az evangéliumok mint hosszú bevezetéssel rendelkező szenvedéstörténet elbeszélései megírásában. Egy újszövetségi bibliai teológiának ebben az egész témában fel kell vetnie egy kérdést, és azt mint érdekes történeti kérdést kell tanulmányoznia, és ebben a folyamatban példát kell adnia arra, hogyan lehet vagy kell egy problémával foglalkozni.

A bibliai teológia számára lényeges kérdés, melyet majd a második fejezetben fejtek ki, hogy a kanonizálást nem szabad egyszerűen végpontnak tekinteni az Újszövetség és az újszövetségi teológia kialakulásában. Inkább maga a kanonizálás folyamata az újszövetségi teológia megnyilvánulása, tehát az újszövetségi bibliai teológus egyszerűen azért kötődik az újszövetségi kánonhoz, legalábbis annak fő összetevőjéhez, mert a kánon demonstrálja azt az erőt, mely a szóban forgó dokumentumokban rejlik, továbbá a teológiai tekintélyt,

ami akkor vált elismertté, amikor a dokumentumok kanonikus státuszát jóváhagyták, pontosabban megerősítették.

4. Teológia vagy teológiák

Ha az újszövetségi bibliai teológia számára problémát jelent az Újszövetség és a Biblia kapcsolata, akkor maga az Újszövetség is gondot okoz. Az, hogy az Újszövetségről és újszövetségi teológiáról úgy beszélünk, mintha mindegyik önálló, egységes képződmény volna, több kérdést vet fel.

Az egyiket az jelzi, hogy az első századi biblia (biblion) fogalma soha nem vonatkozik teljes egészében arra, amit ma Bibliának neveznénk, sem a Héber Bibliára vagy a LXX-re. Amikor a szent iratokkal kapcsolatban kerül említésre, akkor mindig egy konkrét írást jelöl: egy Tóra tekerccset, valamelyik próféta egyik tekerccsét (Luk 4,17. 20.), vagy egy apokaliptikus tekerccset, továbbá János evangéliumára is használatos (János 20,30). Amikor tehát a Bibliáról beszélünk, nem egy olyan egységes látásmódot erőltetünk, amely meglehetősen ismeretlen az újszövetségi írók számára?

Ehhez hasonlóan amikor „az Újszövetségről” beszélünk, megvan a veszélye annak, hogy arra utalunk, bármilyen kérdéssel kapcsolatosan létezik „az” újszövetségi nézet: az újszövetségi hit Jézusra vonatkozóan, az újszövetségi állásfoglalás a nők hivatását illetően és így tovább. Ezzel szemben az újszövetségi bibliai teológia egyik fő célja, hogy hagyja, hogy mindegyik újszövetségi író a saját véleményét szólja. Tekintve, hogy az újszövetségi írók többsége csak egyetlen könyvet írt, nem kellene nekünk olyan teológiai állásfoglalásról beszélni, mely csak egyike azoknak a tanításoknak, melyeket az Újszövetségben olvasunk? Ugyanez a kérdés merül fel azzal kapcsolatban is, hogy beszélhetünk-e Pál teológiájáról, hiszen tizenhárom különböző levelet tulajdonítunk neki. Nem csupán arról van szó, hogy ezek közül a levelek közül többről gondolják azt sokan, hogy valaki más írta és nem Pál, mely esetben felvetődik, hogy melyik levelet használhatjuk fel arra, hogy összeállítsuk az ő teológiáját, hanem arról is, hogy leveleinek legnagyobb része epizódszerűen, konkrét gyülekezeteknek íródott, és sajátos kérdésekkel foglalkozik. Könnyen következtethetünk-e egy olyan teológiára, amelyet Pál tartogatott volna az agyában ezek-től a levelektől függetlenül egy olyan ciszternához hasonlóan, mely mindent azért tart meg, hogy aztán sajátos leveleket írjon? Vagy kizárólag az egyes levelek teológiájára kellene összpontosítanunk?

Ami igaz arra, aki számos olyan dokumentumot írt, mely most a mi Újszövetségünk része, az még erőteljesebben vonatkozik az újszövetségi írókra összességében és egyen egyenként. Valójában egyénileg szólaltatják meg hangjukat vagy egymást kiegészítve, mely hangok egyetlen újszövetségi tanítássá ötvözhetőek? Vagy csupán mindig arra számíthatunk, hogy megírjuk az Újszövetség teológiáit (többes szám), vagyis a különböző újszövetségi dokumentumokét?

Következésképpen az újszövetségi bibliai teológusnak óriási felelőssége van a tekintetben, hogy megértesse az Újszövetségben rejlő sokféleséget. Ez olyan felelősség, amely alól egyetlen bibliai teológus sem bújhat ki. A másik megoldás az lehetne, hogy redukáljuk az újszövetségi bibliai teológiát a legnagyobb közös nevezőre, melyben mindegyik megegyezik, vagy minden kritiká-

tól eltekintve feltételezzük, hogy amit valaki nyíltan mondott, azt a többiek is valamennyien megerősítették – mármint újszövetségi teológia, és nem egyszerűen Máté vagy Jakab teológiája, Pál, Lukács, ApCsel teológiája, János és a Zsidókhoz írt levél teológiája. Ezzel szemben fontos, hogy a bibliai teológus világossá tegye Máté és Márk, vagy Pál és Jakab eltérő vagy szerteágazó nézeteit pontosan azért, mert az ilyen különbözőség részét képezi az Újszövetség bizonyágtételének, része az újszövetségi teológiának. A Jézusra vonatkozó korai keresztény teológiai reflexió sokfélesége is alkotórésze az újszövetségi teológiának, amely egyesíti a különböző dokumentumokat.

Az Újszövetség egysége csak a sokféleség egységeként érthető és ragadható meg, vagyis egy olyan egységként, mint a test egysége: önálló identitása van, ezt a különböző részek integrációja, együttműködése biztosítja és teszi lehetővé.

Mindebből következően felvetődik a központi vagy egyesítő elv kérdése, annak kutatása, vagy – másként fogalmazva – egy kánonon belüli kánon kutatása. Fontos megjegyezni, hogy a zsidó írásokat érintő egységes megfogalmazásra irányuló törekvés soha nem volt kielégítően sikeres. Isten kijelentése, sőt mi több Isten önkinyilatkoztatása kétségkívül lehetőség, ami ellenben lehet túl szűkre szabott (a teológia nem csak theo-logia) vagy túl átfogó (a theo-logia magában foglal minden teológiát). Az Újszövetségnek természetesen lehetősége van azt állítani, hogy maga Jézus, vagy a Jézusba mint Krisztusba és Úrba vetett hit, vagy valami ilyenféle megfogalmazás felhasználható. Valamennyi újszövetségi dokumentum végül is a hit válasza arra, amire olykor röviden mint Krisztus-eseményre történik utalás. Ha mégis kijelentjük, hogy Jézus a keresztyén Biblia egészének egyesítő centruma, könnyen újra felmerül az alapvető probléma. Az továbbá, ahogy Jézus az Újszövetség centrumaként jelenik meg, nem igazán egységes. A sokféleség ugyanúgy alkotó-eleme a Jézusról szóló újszövetségi írásoknak és tanításoknak, mint a többféle hit egysége, továbbá az, ahogy ezek az írások Jézust bemutatják, éppígy különböző. Ugyanakkor soha nem szabad elfelejtenünk, hogy az újszövetségi kánon nem kevesebb, mint négy evangéliumot tartalmaz; nem egyet, hanem négy különböző evangéliumot. Nem egy evangéliumot kanonizáltak (gondoljunk a Tatian-féle Diatessaronra, mely szerint mintha csak egy legitim módja lenne annak, hogy Jézus teológiai jelentőségét megfogalmazzuk). Nem kevesebb, mint négy az evangéliumok száma, nem csupán a gyakran emlegetett szinoptikusok közötti árnyalatnyi különbségekkel, hanem szembevetendő eltéréssel vagy alternatívával, ami János evangéliuma.

A kerygma, az első keresztyének prédikálása, gyakran mint összekötő kapocs kerül szóba. A *Unity and Diversity in the New Testament* (Egység és sokféleség az Újszövetségben) című művemben tehát egyik feladatként azt tűztem ki magam elé, hogy megkeressem, mi a kerygma / evangélium, ami az Újszövetség alapegységét, az alap-kerygmát képezi. Összefoglalásul álljanak itt a kikristályosodott pontok:

- az alap-kerygma elvont fogalom, és így soha nem lehet megtalálni az Újszövetségben, de
- csak a bővített formák tették szükségessé, miközben a különböző szituációk sajátossága megírásra került, vagyis
- azokban a különböző formákban, amelyeket a különböző helyzetek tettek szükségessé és
- a különbségek az ígehirdetések szerves részeit képezték a különböző helyzetekben, és azokhoz alkalmazkodva.

Ebből jutottam arra a következtetésre, hogy bármely próbálkozás, mely egy önálló és egyszer s mindenkorra mindent egyesítő kerygmára (az újszövetségi kerygma) irányul, kudarcra van ítélve. A konkrét helyzetek ugyanis mindig átfogóbb kifejezéseket hívnak életre, és a teljesebb kifejezésekben rejlik az eltérés lehetősége, mely sokféleséget és egyenetlenségeket takar.² Ez másrészt azt jelenti, hogy a kérdés egyfajta teológiai megközelítésének mindig fel kell ismernie egy bizonyos valamin túli állapotot, ellenőrizhetetlenséget az alap-*evangélium*, a kánonon belüli kánonon, a szavaikban rejlő és az azokon keresztül kifejezett Ige bármely csoportjában vagy hagyományában, és el kell fogadnia az *evangélium* különböző módon történő hirdetését, megírását és sajátos gyülekezeti formáit. Más szóval a végső egyesítő tényezőt az Újszövetségben vagy az újszövetségi teológiában soha nem redukálhatjuk egyetlen, közel sem végső megfogalmazásra.

Ugyanakkor szólnom kell arról a két másik észrevételemről, amit ugyanabban a kötetben közöltem, nevezetesen, hogy az Újszövetség maga az egység, melyben a sokféleség manifesztálódik – egység a sokféleségben, és hogy az Újszövetség maga jelzi a sokféleség határait.

Ugyanez igaz egyéb kísérletekkel kapcsolatban is, melyek arra irányulnak, hogy találjanak egyetlen egy olyan lencsét, melyen keresztül az újszövetségi írások bármely csoportja olvasható. A közös, egyesítő tényezőt az antropológia (egyéni önértelmezés) biztosítja, amint azt Bultmann állítja? Ez bizonyos fokú egzisztencialista individualizmust hordoz magában vagy éppen az ember önmagában való elmélyedését, mely határozottan egészségtelen lenne. Vagy a hit általi megigazulás doktrínájában kellene megtalálnunk az egyesítő fókuszot, amelyen az egyház áll vagy bukik? Ez is azzal a veszéllyel járna, hogy a tapasztalat és nyelv széles csatornája egyetlen metaforává szűkül. Vagy az egyházban vagy egy ilyen koncepcióban, mint az *apostolica successio* kellene azt megtalálnunk? De „az egyház” az első században olyan szerteágazó volt, mint az Újszövetség (írásai), és az *apostolica successio* egy olyan fogalom, amit inkább több találékonysággal, mint exegézissel egy vagy két újszövetségi írásból alakítottak ki. A metaelbeszélés újabb keletű, populáris koncepciója, amelyet többé-kevésbé minden bibliai író feltételezett és fűzött egybe,³ egyszerűen újra felveti a kérdést: egyetlen elbeszélés vagy különböző elbeszélések?

² Stuhlmacher kifejezése az „Írás közepe” tulajdonképpen egy mini újszövetségi teológia. – *Biblische Theologie* 2. 320.

³ Ezt a megközelítést annak a próbálkozásnak a modern változataként lehetne jellemezni, mely az egységesítő centrumot az „üdv történetben” lokalizálja, és ezt O. Cullmann nevével hozza kapcsolatba (*Christ and Time* London 1962; *Salvation in History* London 1967).

Az újszövetségi teológia mint egy teológia vagy több teológia kérdéskörét tehát nem hagyhatjuk figyelmen kívül, vagy nem tehetjük félre, ellenkezőleg, szerepelnie kell minden újszövetségi teológiai téma között, ami felvet egy negyedik és döntő kérdést.

5. Teológia vagy teologizálás

A bibliai és újszövetségi teológián belül jelentős vita alakult ki azzal kapcsolatban, hogy vajon a feladat pusztán történeti és leíró-e, amint azt Gabler feltételezte, és amin William Wrede valamint Heikki Räisänen is olyan élesen vitatkoztak, továbbá hogy „amit jelentett”, élesen meg kell különböztetni attól, „amit az jelent” (Stendhal).

Történelmi tény, hogy a történetkritikai módszer, mely olyan alapvető fontosságú a bibliai teológia megjelenésére nézve, a tudományos kutatás mintája szerint alakult ki, a pontos megfigyelést és higgadt tárgyilagosságot idealizálva. A témában való személyes érintettséget, röviden hitet, zárójelbe kellett tenni, mert könnyen torzítja az érzékelést. Inkább a leírás, nem pedig az előírás volt napirenden, és az újszövetségi teológiát a vallás történeti szociológiája részének tekinthették.

Az erre a tendenciára adott első fontos válasz, hogy fel kell ismerni: a hit maga a történeti jelenségek része, a hit, melyet Jézus küldetése, halála és feltámadása gerjeszt, hozzátartozik a vizsgálandó tényekhez.⁴ Az újszövetségi teológia tehát joggal definiálható az első keresztyének teológiai gondolkodásának és hitének leíró beszámolójaként.⁵

Az igazi kérdés azonban arra irányul, hogy milyen mértékű kölcsönhatást engedhet meg az újszövetségi bibliai teológus önmaga és a szöveg között, azaz mennyire léphet kapcsolatba hite (bármilyen legyen is az) a szövegben megnyilvánuló hittel.⁶

⁴ Balla mindemellett a feladatot történeti és leíró fogalmakban vizsgálja (Challenges – Tübingen 1997). Hahn teológiáját a következő megállapítással kezdi: Az újszövetségi teológia a korai keresztyénség hitbeli bizonyágtételére koncentrál, amely minden keresztyén igehirdetés és teológia alapja.

⁵ Strecker abban látja feladatát, „hogy azokat a teológiai koncepciókat vizsgálja, melyeket az Újszövetség szerzői adnak meg azoknak a teológiai (egyházi) hagyományoknak az alapján, amiket átvettek”; de „az Újszövetség kritikai funkcióját” is hangsúlyozza, továbbá hogy az egyháznak ma az Újszövetség által támasztott alapvető igény és követelés szerint kell mérnie magát.

⁶ Morgan – „az Újszövetség teológiája nem csupán azt foglalja magában, amit az Istenről mond, hanem amit az igazság kimondásával kapcsolatban szükségesnek lát, nem pusztán a történelmi igazságot arra vonatkozóan, amit a szöveg kifejez, hanem a ma érvényes vallási igazságot is. Watson – „Jézus halálból való feltámadásának realitása életem tárgyává vált”; érvel „a bibliai szöveg történeti exegézisének szükséges volta” mellett, „mindenek felett teológiai alapokon”. Esler fel akarja használni „az Újszövetségre vonatkozó történeti kutatás eredményeit” arra, „hogy megerősítse és meggazdagítsa a keresztyének hitét, személyes tapasztalatát és identitását a jelenben” „abban a hitben, hogy az ilyen történeti vizsgálódás eredményei magukban a teológiai igazság tartópilléreiben és azok következményeiben jelennek meg, noha nem vagyok meggyőződve arról, hogy „a szentek közössége” téma előmozdítja a hermeneutikai kulcs megtalálását.

Az egész témához szorosan kapcsolódnak a klasszikus hermeneutikai kérdések, melyek ebben az esetben abból fakadnak, hogy a szóban forgó szövegek nem pusztán történeti írások, hanem olyanok, amiket hívó közösségek használtak szent iratokként, néhányukat több mint két évezreden át. A bibliai teológusnak csak a szöveg nyelvezetével (megfogalmazás), vagy még pontosabban a lényegével (a téma vagy az anyag) (is) kell foglalkoznia? Számításba kell-e vennie a bibliai teológiának azt, ahogyan a szöveget századokon át értették (írás és tradíció), azt a módszert, amely kialakította azokat az előfeltételeket (nyelvészeti, kulturális), melyek a legtöbb huszonegyedik századi olvasót a szöveg olvasására indítják? Milyen mértékben teremti meg a mai olvasás azt az értelmezést, mely a szövegből fakad (a posztmodernizmus kihívása)? Tud-e a bibliai teológus igazán a szöveggel foglalkozni anélkül, hogy megkérdezné, mit jelent saját maga és közössége számára – úgy hinni Istenben vagy Jézusban, ahogy ők hittek? Mennyiben különbözik egy hitbéli aktivista, aki szigorú kritikai módszert alkalmaz bármely más kritikustól, aki arra törekszik, hogy empátiával foglalkozzon egy szöveggel? Röviden: tud valaki bibliai vagy újszövetségi teológiát művelni anélkül, hogy úgy teologizálna a bibliai/újszövetségi írókkal, ahogy ők teologizáltak, vagy anélkül, hogy reflektálna arra, ahogyan teologizáltak. Lényeges-e az „egy” az „egy bibliai teológia” fogalmában, mivel az említett teológia mindenképpen az én bibliai teológiám vagy a tied, sem mint a legszorosabb értelemben véve a Biblia teológiája?

A nehézség forrása az írott szöveghez kötődés. Természetesen a szöveg a centrum, és – elkerülhetetlenül, nagymértékben – korlátozó szerepe van az Újszövetség teológiájában, azaz az újszövetségi írások teológiájában, vagyis az a teológia, ami hitelesnek bizonyul és írott szövegekben jut kifejezésre. De lehet a szöveget egyfajta bálványként is kezelni, mely során tekintetünket egyedül a szövegre szegezzük anélkül, hogy alaposan megvizsgálánánk. Előfordulhat, hogy megszállottan csakis kizárólag a szöveg nyelvezetére figyelünk, szem elől tévesztve a lényegét. Ahogy az a modernizmus klasszikus korszakából származó olyan sok kommentárban is látható, az exegézis többé-kevésbé szó- és szintaxiselemzésre korlátozódik. Vagy egy inkább irodalmilag orientált korszakban az elbeszélő kritikusok könnyen megelégedhetnek azzal, hogy a szöveget saját textuálisan meghatározott (és korlátozott) világában írják le. A bibliai írásokon belüli különböző teológiák közötti kölcsönhatást továbbá korlátozhatjuk, ha azt az intertextualitás által határozzuk meg, mintha az ilyen kölcsönhatás csak egy szerző ismerete és más írott szövegek használata tekintetében működne. Vagy a kánoni kritika megragadhatja a kanonikus szöveg fontosságát, és ténylegesen figyelmen kívül hagyhatja a szöveg minden egyéb formáját.

Egy újszövetségi teológia alternatívája – melyet elsősorban vagy még inkább kizárólagosan leírnak tekintünk, ahogy azt a tizenkilencedik századi newtoni és a tudományos vizsgálódás historicista ideáljai behatárolják – újszövetségi teologizálásnak is nevezhető, ahol az igéből képzett névszó célja, hogy bizonyos mozgási irányt vigyen a feladat értelmezésébe.⁷ Ez részben arról

⁷ Dunn – Az újszövetségi teológia feladata, hogy olvasói hallják meg, amit az Újszövetség szerzője kifejezésre juttatott, tehát úgy hallgatni, hogy a szöveg üzenete segítsen

szól, hogy komolyan vesszük-e azt a fajta teológiai értelmezést, mely nem csupán „Istenről való beszéd”, és természetesen nem is egyszerűen teológiai megállapításokból vagy dogmatikai kijelentésekből áll, hanem az Istenbe vetett aktív hit közvetlen, szükségszerű következményeit is magában foglalja, vagyis azokat az egzisztenciális következményeket, melyek többek között a világ teremtett voltának megértéséből, az isteni kijelentés és a megváltás szükséges volta következményének komolyan vételéből, továbbá az emberek azon igyekezetéből fakadnak, hogy felelősséggel éljenek a közösségben, és ez előtt az Isten előtt, és így tovább. Ez részben annak a felismerése, hogy ahhoz, hogy belépjünk az újszövetségi teológiába, a szöveget a tapasztalat, gondolat és gyakorlat áramlásának és mozgásának bizonyágtételeként és kifejezésekként kell értékelnünk a legkorábbi kereszténységben belül. Természetesen most mindez belekövesedett a szövegbe, de azt, ami rögzült, nem szabad annak a néhány kölcsönhatásnak a végérvényes lecsapódásának tekinteni, mely a régen történt dolgok között ment végbe. Az újszövetségi teológia tárgyának nem szabad olyasmihhez hasonlítania, amit valamilyen lelkiismeretes archeológia ásatásából nyerünk. Inkább a szöveggel kapcsolatos teologizálás fagyott be, az a folyamat, hogy teológiailag avatkozzunk bele néhány témába vagy kérdésbe, egy folyamatos mozgás egy pillanatában ragadva meg azokat. Ez mindegyik esetben kicsúcsosodó pillanat volt, feltehetően a sok reflexió és gyakorlat eredménye. De nem egy végpont, mert a kontextus hamarosan megváltozott, és a reflexió is tovább lépett. Minden egyébtől eltekintve erre abból következtethetünk, hogy a szöveg nem annyira merev, mint ahogy azt olyan gyakran gondoljuk. A szövegkritikusok legutóbbi munkái arra hívják fel a figyelmünket, hogy a szövegvariánsok nem egyszerűen az írói gondatlanság eredményeként jöttek létre, hanem annak bizonyítékai, hogy azok az aktuális szövegek, amelyek különböző gyülekezetek szent iratai voltak, valóban különböző íráskorok voltak.

A szöveg tipikus történetkritikai tanulmányozása így csak egy kísérlet kezdete, arra nézve, hogy belépjünk annak a teologizálásnak a folyamatába, amelyet a szöveg megtestesít, és amelyről tanúbizonyítást tesz. Ez magában foglalja a szöveg mélységének bizonyos értelmezését – nem csak a korábbi teologizálásra történő utalásokat és annak visszhangjait, hanem a gondolkodás és beszéd stílusait is, amiket az örökölt hagyományok és kultúra formált. Ez tartalmazza a szöveg mondanivalóbeli gazdagságát, bizonyos értelmezését: az idő használatát és retorikáját, a lehetséges szándékos kétértelműséget (egy exegétának mindig feltételeznie kell, hogy az egyetlen, pontosan meghatározott jelentés kifejezése volt-e a cél), összehasonlító, alternatív vagy éppen konkuráló megfogalmazást, vagy azt, amit kimondhattak volna, de mégsem tettek, és (nem utolsó sorban) hogy a szerző kifejezhette volna-e a véleményét másképp, ha előre látta volna azokat a következtetéseket, amelyeket később vontak le mindabból, amit leírt. Nem utolsó sorban ez tartalmazza a történelmi kontextusban levő szöveg egyfajta értelmezését azokkal a történelmi sajá-

kialakítani saját teológiánkat. Morgan álláspontja: az újszövetségi teológiának a teológia művelésének aktivitására (gondolkodás, írás, beszéd), vagy annak az aktivitásnak az eredményeire kellene utalnia, és nem egyszerűen a szöveg teológiai koncepciójának lingvisztikai, történelmi vagy filozófiai analizésére.

tosságokkal együtt, amelyek létrehozták a szöveget, ugyanakkor kifejezésre is jutottak a szövegben, a szöveg fejlődésben levő megismerésének részeként vagy egy párbeszéd részeként, mely nem statikus és univerzális. Ahhoz tehát, hogy belépünk az újszövetségi teológiába, el kell kezdeni újra átélni a teológiát teologizálásként, kezdve azzal, hogy megmerítkezünk abban az élő teológiában, mely Jézusból és az őrá történő reagálásból árad, inkább a szöveggel olvasunk, ahelyett, hogy azt feltételezzük, hogy egy hermeneutikai sejtés mindig produktívabb a kortárs magyarázatban.⁸

Ez a megközelítés nem feltételezi, és nem követeli meg, hogy az újszövetségi teológus valójában csak a hit nézőpontja felől tudja megközelíteni a szöveget. Nem jelenti azt sem, hogy az Újszövetség csak hit által hallható, vagy csak egy egyházi kontextusban érthető meg. Osztom John Barton nemrég kifejtett véleményét azzal a nagyon helyes szándékával kapcsolatban is, hogy „tegyük zárójelbe” (kezdetben mindenképpen) az igazság kérdését, amikor valaki értelmezni próbál egy bibliai szöveget, másrészt egyetértek vele abban, hogy milyen veszély az, ha korlátozzuk vagy beszűkítjük a Bibliát egy hívő közösségbe. Az utóbbi gondolat az, mely szerint a Biblia már nem szólhat olyan valakihez, aki a keresztyén hiten kívül van, ami számomra megdöbbentő. Ezzel ellentétben egy olyan olvasónak, aki empátiákkal igyekszik olvasni (vagy inkább hallgatni) a Szentírást – meggyőződésem szerint egy bizonyos mértékű empátia nélkülözhetetlen azokkal az aspektusokkal és célokkal kapcsolatban, melyek egy szövegben kifejezésre jutnak ahhoz, hogy bárki (legyen az olvasó vagy hallgató), helyesen értékelje a hallottakat –, képesnek kell lennie arra, hogy felelősségteljesen hallgassa a szöveget. A mondanivaló iránti nyitottság bizonyos foka továbbá sok esetben azt eredményezi, hogy egy kezdetben agnosztikus olvasót meggyőz vagy éppen megtérít az, amit olvasott vagy hallott.

Különösen az újszövetségi teológus számára létezik egy középút, egy semleges és elkötelezett megközelítési mód, egy történeti és egy teológiai, egy modern és egy nem modern olvasat között. Az újszövetségi teológusoknak ugyanis kritikusan és történelmi tudással lehet és kellene olvasniuk a szöveget, mások ellenben feltehetően azzal az érdeklődéssel is akarják olvasni, hogy empátiával tanuljanak, vagy hogy újra megtapasztalják azt, mi volt az, ami a szöveget annyira fontossá és olyan erőteljessé tette számukra, akik először hallották, és hogy hajlandóak legyenek azokkal a fő teológiai, társadalmi és etikai kérdésekkel foglalkozni, amelyekkel találkoznak. Egy újszövetségi teológusnak azért fontos annyira belemélyednie az újszövetségi szövegek élő szituációjába, amennyire csak lehetséges, hogy megtanulja, miként művelték a teológiát, és milyen hatások érték a teologizálást a keresztyénség legkorábbi napjaiban. Miközben ezt teszik, megismerkednek azokkal a modellekkel és precedensekkel, melyek szükségesek ahhoz, hogy a teológiai és szociális kér-

⁸ Räisänen – az exegéta aktualizálásra vonatkozó erőfeszítése csak a források feletti teologizáláshoz vezethet; én inkább azt mondanám: a forrásokkal való teologizáláshoz; ROWE a következő gondolatokat idézi Ebelingtől: Az Újszövetség teológiáját soha nem lehet megírtnak tekinteni. Nem lehet soha megírt teológiaként felfogni, mert az Újszövetség teológiája alapvetően soha nem egy végleg lezárt könyv, hanem olyan feladat, mely velünk folytatódik mindennap.

désekkel foglalkozzanak, és lehetőség szerint megtanulják, hogyan kell hasonló vagy ekvivalens kérdéseket tárgyalni a huszonegyedik században. Megtanulják, hogyan kell a teologizálás folyamatában úszni, mely az Újszövetségből, (és azon keresztül) mind a mai napig árad.

6. Pál a legkiválóbb újszövetségi teológus

Mindaz, amiről szó volt, remekül kipróbálható Pál teológiáján. Nem szükséges bővebben kifejtenem azt, ahogyan Pál a kontinuitás/diszkontinuitás problémáit vele született judaizmusával együtt felveti, vagy azt, hogy olyan sok minden, amit ír, az olvasó judaizmus jellegzetességére vonatkozó ismeretétől függ, és számunkra csak a poszt-bibliai zsidó írásokból hozzáférhető, vagy az egység és sokféleség kérdése Pál írásain belül. Ezen szempontok mindegyikét kiválóan szemléltetjük, és világosabbá is válnak, amikor az egyes témák vizsgálatára térünk a 3- 6. fejezetben.

Itt az újszövetségi teológiával kapcsolatban azt szeretném hangsúlyozni, hogy teologizálás, és pontosan Pál az, aki lehetővé teszi számunkra, hogy a legvilágosabban lássuk, hogy az újszövetségi teológia élő és mozgásban van. Mivel Pál sok levelet szerzett, melyek még mindig a birtokunkban vannak, J. B. Lightfoot nagy tizenkilencedik századi kommentárjai óta általános gyakorlattá vált, hogy minden egyes levelet abba a történeti kontextusba helyezzük, amikor keletkezett és elfogadása történt, ami nem más, mint a levelek alkalmi karakterének elfogadása. Magától értetődő tehát, hogy amikor valaki ezekkel a levelekkel foglalkozik, akkor rögtön kiderül, hogy egy nagyszerű teológiai látásmóddal van dolgunk, mely egy sor különböző kérdést és helyzetet ölel fel. Mivel a kérdések és helyzetek különbözőek voltak, Pál teológiai válasza, azaz Pál teológiája is különböző volt, és most is az.

Csak abban az esetben találkozunk a tartalom és hangsúly variációinak problémáival, nevezetesen következtetésekkel és ellentmondásokkal, amikor a szövegeket elvonatkoztatjuk azoktól a sajátságoktól, melyek kezdeti elrendezésüket és fogadtatásukat jellemezte.⁹ Ahogy a szövegvariánsokkal és a háromszor elmondott jézusi hagyománnyal kapcsolatban is (Mát/Márk/Lukács), ugyanúgy ezekben a változatokban is az élő teológia megnyilvánulását kell látnunk, és nem szabad a leveleket úgy kezelni, mint oly sok tetemet, amit boncolásra készítettek elő a patológiai laboratóriumban. Pál teológiája eme élő jellegének elismerése az volt, hogy a páli levelek teológiájával kapcsolatos, egy évtizedig tartó szeminárium több munkatársa a Society of Biblical Literature évi találkozóin arra lett figyelmes, hogy Pál teológiája helyett elkezdett Pál teologizálásáról beszélni. Pál levelei tehát mozgásban levő teológiát, élő teológiát, teologizálást mutatnak.

Azon a szemináriumon egy lényeges nézeteltérés is a felszínre került, amit soha nem is oldottak meg, vagy inkább nem volt olyan határozat, mely széleskörű konszenzust eredményezett volna. A már említett véleménykülönbség azzal kapcsolatban alakult ki, hogy a ma megírt „Pál teológiája” valóban

⁹ Räisänen, Pál és a törvény című műve (Tübingen, 1983) figyelemre méltó példája annak a kritikának, mely kudarcot vall, mivel individuálisan és atomisztikusan kezeli a szövegeket, ahelyett hogy arra törekedne, hogy a különös érvek áradatában és a különös helyzetek kontextusában értelmezze.

foglalkozhat-e Pál teológiájával vagy csak leveleinek teológiájával külön-külön. A levelek mögötti teológia vagy a levelekben kifejezésre jutó teológia a lényeg? Én egyike voltam azoknak, akik az előbbi kategóriában gondolkodtak, nevezetesen, hogy Pál teológiájának a leírását és elemzését meg lehetne és meg is kellene próbálni; noha pontosan Pál teologizálása mozgásban lévő folyamának problémájára figyelve rászántam magam, hogy megkísérlem megfogalmazni, milyen volt Pál teológiája, amikor levelét a római keresztyéneknek írta. Érvelésem meglehetősen őszinte volt, és továbbra is az, és már korábban bemutatásra került. Pál levelei nem voltak, és most sem elvont disszertációk vagy értekezések. Olyan sok helyzetre vagy korábbi keresztyének megfogalmazásaira, nem utolsósorban az Őszövetségre vonatkozóan – ahogy azt a maga idejében értették – tartalmaznak utalást, hogy lehetetlen hozzálátni bármelyik levél teológiájához anélkül, hogy ezeket az utalásokat ne vennénk figyelembe, és ne próbálnánk meg foglalkozni azoknak a reakcióknak és kölcsönhatásoknak a láncolatával és szövevényével, melyek kifejezésre jutnak. A jelenlegi vállalkozás tekintetében minden arra irányuló próbálkozás, hogy egy páli levelet a saját adottságain belül értsünk meg, figyelmen kívül hagyva történeti kontextusának utalásait és sajátosságait, igen megnehezítené azt, hogy a levél teológiáját annak a Pálnak a teológiájaként értelmezzük, aki úgy írt, hogy mindezeket szem előtt tartotta. És amikor ily módon vizsgáljuk meg egyik levelet a másik után, nagyrabecsülésünket vívja ki az, aki ezeket a leveleket diktálta, vagy megfogalmazta, továbbá nagyra értékeljük teologizálását, és így teológiáját is, bármilyen epizodikusak is adottságai.

Pál teológiájának megírása más szóval ahhoz hasonlítható, amikor egy sor különféle párbeszédre próbálunk meg odafigyelni, amelyből mi csak a párbeszéd egyik oldalát hallhatjuk, mégis mint dialógust kell megértenünk, különben biztosan félre fogjuk érteni, amit Pál mond.¹⁰ Senki nem reménykedhet abban, hogy megírja Pál teológiáját, kivéve, ha párbeszédként figyel oda leveleire, úgymond kihallgatva, amint egy nagy teológiai elme és lélek különböző kihívással teli helyzetekkel és kérdésekkel küzd. Másképp fogalmazva: Pál levelei nem olyanok, mint a szanaszét heverő vándorkövek, melyeket valami ősi gleccser hagyott hátra, de nem is rendszerezett, kerek egész teológiájára néző ablakok. Ez ugyanis teologicizmus lenne, a historizmus teológiai megfelelője, annak a feltételezése, hogy Pál teológiája olyan, mint egy befejezett és érintetlen anyag, melyet a leveleken keresztül és azok mögött ragadhatunk meg, vagy olyan, mint egy megszilárdult, leveleinek rétegei alá temetett lelet. Inkább arról van szó, hogy a levelekben egy készülőben lévő teológiát, Pál teologizálását kifejezésre juttató teológiát láthatunk, vagy abban a kiváltságos helyzetben vagyunk, hogy véletlenül kihallgathatjuk.

Egy korábbi kísérletben, mely során arra tettem erőfeszítést, hogy bele-mélyedjünk Pál teológiájába (krisztológia), megpróbáltam az olvasókat arra emlékeztetni, hogy Pál sok/legtöbb megfogalmazása az „átmeneti koncepcióalkotásnak” példája, és „korlátozott horizontokkal” kell számolnunk, amelynek

¹⁰ J. L. Martyn Galatákról szóló munkája (New York 1997) nagyságához tartozik, hogy elkezd foglalkozni Pál írásának dialogikus természetével, annak ellenére, hogy (véleményem szerint) a levél teológiáját túlságosan is a dialógus másik oldalára vezeti vissza.

keretében krisztológiáját megfogalmazta. A lényeg mindkét esetben természetesen az, hogy Pál leveleinek későbbi olvasói számára nehéz elvonatkoztatniuk attól, ahogy megszövegezéseit oly sok századon át értették. Alapvető dolog volt az, hogy az olyan megszövegezéseket, melyek természetesen a későbbi teológiát érintik meg – például, a preegzisztencia virágzó koncepciójával vagy a megtestesüléssel kapcsolatban – nem úgy érthették, mint akkor, mikor először fogalmazták meg. A megtestesülés a maga szakszerű keresztyén értelmében végül is egy negyedik századi új szóalkotás arra nézve, hogy megoldódjon Isten mint Szentháromság fogalomalkotásának problémája, mely korábban ebben az értelemben nem fogalmazódott meg. Hasonlóképpen nagyon valószínű, hogy egy eszményi preegzisztencia gondolata is megvolt; de vajon egy emberi személy reális preexisztenciája is eszébe jutott-e már azoknak, akik Isten küldötteről beszéltek? Nem akarom megvédeni azokat a sajátos nézeteket, melyeket a *Christology in the Making* című művemben fejtek ki. A lényeg az, hogy el kell ismernünk annak a nagy valószínűségét, hogy a gondolat/teológia fejlődése is új megfogalmazásokat és horizontokat jelentett, eltávolodva attól, amit korábban értettek, és amelyek sokféle teológiai gondolatban és reflexióban jutottak kifejezésre. Mindezek olyan intuíciók, fogalomalkotási módok és teológiai érvek voltak, melyek először Pál leveleiben szerepeltek, talán kísérletezés céljából anélkül, hogy Pál tudatában lett volna annak lehetőségével, hogy azok további teologizálás forrásai lehetnek. Mindazonáltal a lényegyet tekintve elmondhatjuk, hogy Pál teológiája leírásaiban nem úgy kellene leveleit tárgyalni, mint egy századokkal korábban lezajlott vulkánkitörés hideg és megkövült maradványait, hanem mint a forrás és izzás állapotában lévő még forró és mozgásban lévő lávafolyamot.

Ha Pál leveleit mint teologizálását élő teológia megnyilvánulásoknak tekintjük, az is könnyebbé válik, hogy helyesen értékeljük a Pál utáni leveleket és Pál teológiájának (és Pálnak) az ábrázolását Lukács Apostolok cselekedeteiről szóló könyvében. Az ószövetségi párhuzamok és a jézusi tradíció szorosán idetartoznak. Ahogy azt már javasoltuk, fontos, hogy az oly sok ószövetségi írást ne a szerkesztés egyetlen aktusa során született terméknek, hanem egy gyakran hosszadalmas hagyományozási folyamat eredményének, de nem befejezett és lezárt munka végeredményének tekintsük, amint arra a LXX, a Targumok és a farizeusok, rabbik „szóbeli törvénye” is figyelmeztet bennünket. Ehhez hasonlóan az evangéliumokat sem akkor értjük a legjobban, ha azokat egyéni, új alkotásoknak tartjuk, hanem inkább akkor, amikor egy élő jézusi hagyomány (természetesen szerkesztői módon kidolgozott, különböző) írott formá(k)ban történő végleges összeállításaként fogjuk fel. Pál teológiája, Pál teologizálásának mozgalmassága tehát nem ért véget elközlelgő fogságával vagy a halálával. Ha a későbbi hagyományozók munkája hozzájárult a Tóra formálódásához, mely kétségkívül Mózesrel kezdődött, valamint a bölcsességéhez, amely Salamonnal indult, és a tanításhoz, mely egészen Jézusig megy vissza, nem kellene csodálkoznunk azon, amikor azt látjuk, hogy Pál tanítványai Pál szellemében folytatták a teologizálást, annak a teologizálásnak az áramlásában, mely Pállal kezdődően tovább hömpölygött. Nem igazán méltányoltunk ugyanakkor egy tényt: az ApCsel lehetővé teszi, hogy úgy lássuk Pált, amint őt mások látták, és úgy halljuk Jeruzsálemhez fűződő viszonyulásainak

a (vagy egy) másik oldalát. Olyan különbségről van itt szó, mely független apostolságának igényét mutatja. Mindebből semmi nem mentesíti a huszonegyedik századi teológust attól, hogy értékelje a páli teologizálás eme különböző formáit, vagy hogy egyik-másik vitatott kérdésben állást foglaljon. Ellenkezőleg! Az ilyen tényezők felismerése az, hogy a láva tovább áradt akkor is, miután Pál eltűnt a színről, az, hogy Pál teologizálása apostolságáról a Jeruzsálemhez fűződő viszonya mellett csak egyik oldala egy sokkal összetettebb történelmi realitásnak azt jelenti, hogy mi magunk lépünk be a párbeszédbe, és teológiailag foglalkozunk azzal a különféle teologizálással, melyet a páli, posztpáli és lukácsi anyag képvisel. A különféle teológiák történelmi leírása csak a kezdete az újszövetségi teológia művelésének.

Rácsok Gabriella

A magyar társadalom vallásszociológiai arculata a 21. század kezdetén – a jelenlegi kutatás és irodalom tükrében

I. Bevezetés

A Biblia négy olyan eseményt ír le, amikor valamilyen okból számba vették Isten népét. Ebből két alkalommal maga a Mindenható Isten parancsolta meg ezt a számvetést. Először az Egyiptomból való kivonulás második évében (4Móz 1,1-46) Mózes és Áron a nagycsaládfők segítségével készített összesítést a húsz évesnél idősebb férfiakról, a nép, a hadsereg megszervezése érdekében. Másodszor a vándorlás négy évtizedének végén a honfoglalásra és az ígért földjének felosztására nézve készült összeírás (4Móz 20,1-56). Isten parancsára, okkal és céllal. Dávid király sok győztes harc után fogott népszámlálásba sok erős vitézzel körülvéve, akiket az Írás név szerint is említ (2Sám 24). Oka és célja nem az isteni terv volt, ezért komoly büntetést szenvedett el Izrael népe. Augustus császár adóbehajtást szolgáló népszámlálásának része Izrael számbavétele, mely Jézus születése szempontjából Isten üdvtervét és a próféciák valóra válását szolgálta.

A teljes népszámláláson túl sok összesítést olvasunk, ám ezek egyike sem önmagáért vagy a puszta számokért való. A szempontok, számok, felsorolások komoly üzenetet hordoznak a figyelmes olvasónak. Az üzenet azonban soha nem annyi, hogy „elég sokan vagyunk a győzelemhez”, vagy „többen vagyunk, mint az ellenfél”. Gyakran éppen ennek ellenkezője igaz, Isten hatalma nyilvánul meg a maroknyi választott tömegek elleni harcában. Amikor a számbavétel helyesen történik, az vagy erre az igazságra világít rá, vagy a rendet szolgálja, hogy a közösség tisztában legyen saját erőforrásaival, választ kapjon kérdéseire, utat találjon a helyes cselekvéshez. Ezek alapján érthetünk egyet azzal a megállapítással, hogy „A modern világ olyan kihívások elé állítja Isten népét, abban a Magyar Református Egyházat, melyekre csak a lehetőségek, az erőforrások, a számok ismeretében lehet sikerrel reflektálni.”¹

A MRE mint egyház, mint szervezet, melyben Isten népe jelen van, a magyarországi társadalomban létezik, és az „itt és most”-ből következő tendenciákra, kérdésekre csak a társadalom, valamint az egyház társadalmi mutatókkal leírható jelenségeinek megértése segítségével kaphat az örökkévalóság szemszögéből értelmezett cselekvésekre serkentő választ.

Mindezek tükrében a dolgozat célkitűzése a 21. századi magyar társadalom vallásszociológiai arculatának vizsgálata a jelenlegi vizsgálatok és kutatá-

¹Kocsis Áron: „»Vegyétek számba őket...« - Vallásszociológiai felmérés a Tiszántúli Református Egyházkerületben”, in: *Orando et laborando – A Debreceni Református Hittudományi Egyetem 2006/2007. évi értesítője a 469. tanévről*. Debrecen, 2007. 187.

sok alapján. A dolgozat részben korábbi vizsgálatok 2000 óta megjelent adatait és elemzéseit, részben pedig a 2000 után készült vizsgálatokat és elemzéseket használja fel, és rendszerezi a következőkben ismertetett tematika szerint.

A dolgozatban először vázlatos bemutatásra kerülnek a fontosabb vallás-szociológiai mérésekkel is foglalkozó magyar és nemzetközi kutatások (II.). A vallásosság típusainak ismertetését (III.) azok számadatai követik (VI.). Az adatok értelmezésekor megkerülhetetlen a szekularizáció fogalmának körüljárása (V.). Árnyaltabb képet kapunk a vallásosság alakulásáról az ún. háttérváltozók ismeretében (életkor, családi állapot, nem, iskolázottság, településtípusok, anyagi helyzet) (VI.). Külön figyelmet érdemes szentelni az ifjúság vallásosságának alakulására (VII.). Nem hagyhatók ki a felekezeti megoszlások arányszámait, azon belül néhány református jellegzetesség bemutatása sem (VIII.). A vallás és az egyházi intézmények társadalmi megítélése szintén fontos részletekkel szolgálhat a teljesebb kép megrajzolásához. (IX.). A dolgozat zárásként igyekszik kiemelni a legfontosabb tendenciákat, majd azok tükrében néhány kérdést megfogalmazni (X.).

II. Vallásosságot vizsgáló felmérések, kutatások

II.1. Magyar kutatások

Magyarországon az első átfogó népszámlálást II. József rendelete alapján 1784 és 1787 között végezték. Ez az összeírás, majd az egy évszázaddal később, 1870-ben végzett is feljegyzi a megkérdezettek felekezeti hovatartozását. Vallásosság szempontjából más jellegű kérdéseket nem vizsgál, hiszen a korra jellemző kérdések elsősorban ezt az egyszerű adatot igényelték (római katolikus kontra protestáns egyházak társadalmi rangja, súlya stb.). Az 1949-ben végzett felmérés sem kíváncsi többre. A magyar népszámlálások vallási időszakra 1949-ben szakadt meg.²

A vallásosság árnyaltabb, több dimenzió szerinti vizsgálata először az 1970-es évek elejétől kezdődő kutatásokban jelent meg. Kezdetben ez az „Ön vallásosnak mondja magát” kérdés megjelenését jelentette, amelyre igennel vagy nemmel lehetett felelni. 1972-ben szerepelt először ez a kérdés a Magyar Közvéleménykutató Intézet kérdőíveiben, és ekkortól változatlan formában fordul elő. 1978-tól egy öt választ lehetővé tevő skálát is alkalmaztak. („Vallásos vagyok, az egyház tanítását követem”, „Vallásos vagyok a magam módján”, „Nem tudom megmondani, hogy vallásos vagyok-e, vagy sem”, „Nem vagyok vallásos”, „Más a meggyőződésem”.) E skála alapján az Intézet több felmérést is végzett.³

² Népszámlálás 2001. Központi Statisztikai Hivatal, 5. kötet: *Vallás, felekezet*. Összefoglaló és módszertani megjegyzések.

http://www.nepszamlalas.hu/hun/kotetek/05/05_modsz.html (Megtekintés időpontja: 2009.04.14.)

³ *A diszkrimináció öt (nemi, faji vagy etnikai származás, vallás vagy meggyőződés, fogyatékoság, életkor) területén eddig párhuzamosan folyó kutatások eredményeinek feltárása, összegzése Magyarországon – Szakmai beszámoló*. MTA Politikai Tudományok Intézete, 2008. január, 27. (továbbiakban: MTA-PTI *Szakmai beszámoló*).

Ezek a kérdésfeltevések, illetve válaszadási lehetőségek már önmagukban is tükrözik a II. világháború után végbement társadalmi változásokat, a megváltozott világnézeti, ideológiai viszonyokat, valamint az egyháznak a fennálló rendszer által megállapított szerepében bekövetkezett változásokat. A választható válaszok leszűkítik, illetve előlátják az egyház és vallás értelmezését, keveset törődve az egyház és a vallásos ember önértelmezésével.

További kételyeket ébreszt e felmérések kapcsán, hogy a vallásosság felvállalása nem volt semleges hatású, hiszen a vallásgyakorlásnak akár csak a kérdezőbiztossal szembeni felvállalása konkrét hátrányos következményekkel járhatott a válaszadó tanulmányai vagy szakmai előmenetele tekintetében.⁴

A magyar vallásszociológia legfontosabb kérdésfeltevései és kutatási eredményei a rendszerváltás utáni években születtek, amikor igen szer-teágazóvá vált ez a kutatási téma.⁵

A felmérések körében mérőföldkőnek számított az a KSH megbízásából készített kutatás, mely Harcsa István és Tomka Miklós vezetésével készült 1992-93-ban. Ez a rétegződés- és mobilitás vizsgálat fókuszba helyezte „a felekezeti hovatartozás vándorlásra való hatását, házasságon belül való megjelenését, a családi háttér iskolázottságra való hatását, valamint a vallásgyakorlás és a társadalmi mobilitás kapcsolatát vizsgálták”.⁶ A rendszerváltás után ez volt az első olyan átfogó, széleskörű vizsgálat, amelyből hiteles adatokat nyerhettek a kutatók, és akár a hivatalos szervek is a felekezeti megoszlásról, vallásgyakorlásról, ezek változásairól, valamint a változást befolyásoló tényezőkről.⁷

A teljes társadalomra kiszélesítette az információszerzést az a felekezeti hovatartozással kapcsolatos kérdés, mely része volt a **2001-es népszámlálás**nak. Bár nem volt kötelező a válaszadás, az összeírtak kilenctizede – több mint 9 millió személy – érdemben felelt a kérdésre: 74% (7 millió 600 ezer fő) megjelölt valamilyen egyházat, felekezetet, további 15% pedig egyházhoz, felekezethez nem tartozónak vallotta magát. Ennek jelentőségét tovább növeli, hogy 1949 óta ez az első átfogó adat a magyar társadalom felekezeti megoszlásáról. Eltérés volt azonban a korábbi népszámlálásokhoz képest abban, hogy ezúttal egyetlen vallás neve sem szerepelt előnyomtatott válaszlehetőségként,⁸ és a kérdés nem hivatalos, dokumentálható felekezeti hovatartozásra, hanem a válaszadó önbesorolására vonatkozott.⁹

⁴ Rosta Gergely: „A magyarországi vallási változás életkori aspektusai”, in: *Úton – Tanulmányok Tomka Miklós tiszteletére*. Hegedűs Rita-Révay Edit (szerk.). Szeged, 2007. 298.

⁵ A vallásszociológiával foglalkozó kutatók, egyetemi műhelyek és intézetek rövid ismertetését lásd MTA-PTI *Szakmai beszámoló*, 2008. január, 28-31.

⁶ MTA-PTI *Szakmai beszámoló*, 33.

⁷ Uo.

⁸ 5. *Vallás, felekezet*. uo.

⁹ Népszámlálás 2001. Központi Statisztikai Hivatal, 26. kötet: *A népesség adatai kiemelt vallások, felekezetek szerint*. „Bevezető”.

A népszámlálás eredményeit összesítő kötetek között találkozunk olyan-
nal, amely árnyalja a vallásosságról nyert képet, és információkat nyújt a csa-
ládok és a vallásosság strukturális összefüggéseiről, ezen belül a párkapcsolat-
ban élők és a gyermeküket egyedül nevelő szülők vallási, felekezeti
összetételéről, a gyermekek és szüleik vallásának kapcsolatáról, a családban
élő gyermekek számának és a szülő vallásának összefüggéseiről.¹⁰

A népszámlálástól eltérő okkal és célzattal több olyan szignifikáns felmé-
rés készült, mely eredményeiben érdekes lehet a református egyház számára,
illetve jelentőséggel bír a magyarországi vallásszociológiai kép megrajzolásá-
ban, annak ellenére, hogy nem feltétlenül vallási, vallásszociológiai felmérések
ezek. A **Tárki-Omnibusz** havi rendszerességgel készített felmérései például
szocio-demográfiai háttérváltozóként tartalmaznak a vallásosságra vonatkozó
kérdéseket is.¹¹ A **Medián Közvélemény- és Piackutató Intézet** politikai,
jogi, társadalmi, gazdasági intézmények és fegyveres testületek társadalmi
megbecsültségének vizsgálata során talál megfontolásra érdemes adatokat az
egyházakról a magyar társadalom két kritikus időpontjában: a 2006-os válasz-
tások¹², illetve a 2009-es gazdasági válsághelyzet kialakulása¹³ után.

A **Tárki Háztartás Monitor** 1998-ban indított vizsgálatsorozatának
középpontjában a munkaerőpiac és a jövedelmek témái állnak, de sok más
ezekhez kapcsolódó faktor vizsgálata mellett figyelmet szentel a vallási hova-
tartozásnak is. A vallásosság alakulását többnyire a következő három indikátor
alapján kíséri figyelemmel: a felekezethez való tartozás (keresztelés/bejegyzés
alapján), az istenhit típusa öt ítemes¹⁴ önbesorolás alapján, valamint az isten-
tiszteleteken való részvétel gyakorisága.¹⁵

http://www.nepszamlalas.hu/hun/kotetek/26/26_bev.pdf (Megtekintés időpontja:
2009.04.14.) A 2011-es népszámlálás kérdései között a tervek szerint nem szerepel
felekezeti hovatartozásra vonatkozó. A szocialista politikai érvelés szerint az egyhá-
zakkal kapcsolatban nincs olyan állami feladat, amely indokoltá tenné az ilyen ada-
tok ismeretét.

¹⁰ Népszámlálás 2001. Központi Statisztikai Hivatal, 27. kötet: *Család és vallás*. „Beve-
zető”. http://www.nepszamlalas.hu/hun/kotetek/27/27_bev.pdf (Megtekintés idő-
pontja: 2009.04.14.)

¹¹ A 2003. január-július közötti és szeptemberi adatokat elemzi Hegedűs Rita: „Újabb
adatok a magyar »egyházias vallásosság« társadalmi megjelenéséről”, in: Hegedűs
R.-Révay E. (szerk.): i.m. 283-296; a 2004. január-október közötti adatokat elemzi
Rosta G.: i.m. 297-309.; a 2006-os adatokat elemzi Barna Zsófia: „A vallásosság és a
szubjektív életminőség”, in: *Az életminőség feltételei*. Utasi Ágnes (szerk.). MTA Po-
litikai Tudományok Intézete, 2007. 116-136.

¹² „Az intézmények iránti bizalom Magyarországon – Elemzés az elmúlt 12 hónap ada-
tai alapján”, 2006. október 27. Forrás: Medián Közvélemény- és Piackutató Intézet.
<http://www.median.hu/object.0FE03EBF-774C-4A7A-8D80-232BDF5414A2.ivy>
(Megtekintés időpontja: 2009.07.28.)

¹³ „A jó szándékukat nem, de a szakértelmüket elismerjük - Gazdasági intézmények
iránti bizalom a válság idején”, 2009. július 24. Forrás: Medián Közvélemény- és Pi-
ackutató Intézet. [http://www.median.hu/object.0a0e56fc-dc8b-4f8c-97d9-
8b8a7362cbab.ivy](http://www.median.hu/object.0a0e56fc-dc8b-4f8c-97d9-8b8a7362cbab.ivy) (Megtekintés időpontja: 2009.07.28.)

¹⁴ „Mindig is hívő, vallásos ember voltam”; „Régebben nem voltam vallásos ember, de
most az vagyok”; „Valamikor (fiatalabb koromban) hívő, vallásos ember voltam, de

A felmérések sajátos csoportját alkotják az ifjúságkutatások, melyek jelentősége nem csupán abban áll, hogy a társadalom egy szeletét vizsgálja közelebbről, hanem a jövőbe is mutat, prognosztikus jellege erős. Az első ilyen felmérést 1987-ben készítette a KISZ Ifjúság- és Közvéleménykutató Csoportja, itt a megkérdezettek a 14-29 éves korosztályt reprezentálták egy 995 fős mintával. Ugyanerre a célcsoportra irányult az **Ifjúság 2000**, **Ifjúság 2004** és **Ifjúság 2008** nagymintás ifjúságkutatás, amely mindhárom alkalommal 8-8000 fiatal bevonásával készült 15-29 évesek körében, és sok más kérdés között a vallásosságot is kutatta. 2005-ben Tomka Miklós az 1987-es felmérés kulcskérdéseit megismételve folytatott további kutatásokat.¹⁶ Ezekből a felmérésekből a kutatók képet alkothattak a hazai ifjúság hitéről, vallásgyakorlási szokásairól, és megvizsgálhatták, hogy a magyar fiatalság milyen módon és mértékben szekularizált.

II.2. Magyar vonatkozású nemzetközi kutatások

A magyarországi vallásszociológiai kép szempontjából nem csak azok a kutatások fontosak, amelyek Magyarországon indultak és mentek végbe, hanem több olyan nemzetközi kutatás részeként is mérték a magyar lakosságot, melyek egyfelől összehasonlítási lehetőségeket, támpontokat jelentenek a többi európai országhoz képest, másfelől pedig sajátos kérdésvetéseikkel, feltevéseikkel árnyalják a magyarországi helyzetképet. Külön értékessé teszi ezeket a felméréseket azok ismételt adatfelvétele.

A **European Values Survey** (EVS, Európai Értékrend Vizsgálat) például négy¹⁷ alkalommal került lekérdezésre: 1981-ben, 1991-ben, 1999/2000-ben és 2008-ban. A negyedik forduló kiértékelése és az eredmények publikálása 2009-2010-ben kerülnek először a nyilvánosság elé.¹⁸ A kutatás célja az európai társadalmi intézmények és uralkodó életformák mögött húzódó társadalmi értékek (ezen belül a keresztyénség, ennek hiányában más szellemi áramlatok) feltárása volt.¹⁹ A kérdőívek vallásosságra vonatkozó részei rákérdeztek többek között a felekezethez tartozásra, a vallási neveltetetésre, az egyházi szertartások látogatásának gyakoriságára, a saját egyházzól és annak nézeteiről alkotott véleményre, az istenhitre, a különböző hittartalmakra

most már nem vagyok az”; „Sosem voltam vallásos, hívó ember, ma sem vagyok az”; „egyéb”.

¹⁵ Forrás: TÁRKI – Társadalomkutatás – Háztartás Monitor
<http://www.tarki.hu/hu/research/hm/index.html> (Megtekintés időpontja: 2009.04.22)

¹⁶ Tomka Miklós: „Az ifjúsági vallásosság három évtizede”, in: *Vallás és társadalom Magyarországon*. Tomka Miklós (szerk.). Budapest-Piliscsaba, Loisir Kft. 2006. 270.

¹⁷ MTA-PTI *Szakmai beszámoló*, 32. Az EVS hivatalos honlapja ugyanakkor nem említi Magyarországot az első hullám résztvevő országai között:
(<http://www.europeanvaluesstudy.eu/evs/surveys/survey-1981/participatingcountries/>; megtekintés ideje: 2009.07.28.)

¹⁸ <http://www.europeanvaluesstudy.eu/evs/surveys/survey-2008/wheretogethedata/> (Megtekintés ideje: 2009.07.28.)

¹⁹ Wilhelmus Antonius Arts, Loek Halman (szerk.): *European values at the turn of the millennium*. BRILL, 2004. 10.

(például pokolban, mennyben, lélekvándorlásban való hit), a vallásnak a kérdézettségében betöltött fontosságára.²⁰ Ez lehetővé teszi a vallásosság árnyalt megközelítését, sőt áttételesen fölveti a vallásosság értelmezésének definíciós problémáit is.

Az **Aufbruch/New Departures** kutatás tíz kelet-közép-európai volt szocialista ország vallási és egyházi változásait, a keresztyén egyházaknak a kommunizmus előtti és utáni társadalmi helyzetét elemezte. Első lépésként 1997-98 folyamán egy országonkénti kérdőíves, illetve interjú jellegű adatfelvétel készült. Tíz évvel később, 2007-ben még több ország bevonásával folytatódott a kutatás, melynek egyik fő kérdése az volt, hogy az egyházas vallásosság csökkenése jellemzi-e az adott országot, illetve régiót vagy sem. A minta valamennyi ország esetében a 18 éven felüli népességet reprezentálja. A cél az úgynevezett komplex vallásossági mutató meghatározása volt. E mutató definiálásával és alkalmazásával a kutatók elsődleges szándéka az volt, hogy a vallásosság mérésére szolgáló korábbi indikátoroknál árnyaltabb, összetettebb mércét használjanak.²¹

Az „Aufbruch” kutatáshoz kapcsolódik a Szegedi Egyetem által koordinált **REVACERN** (Religions and Values – Central and Eastern European Research Network) projekt, melynek célja az, hogy megteremtse az érték- és valláskutatás kelet- és közép-európai keretét egy megfelelő kutatói hálózat létrehozásával. A 2007-2009 között zajló multidiszciplináris kutatásban az intézményi, kulturális és politikai dimenziókra helyeződik a hangsúly. Vizsgálták az értékrend és vallás szerepét az oktatásban, a vallás és nemzeti-etnikai identitás viszonyát, a vallás és a civil szervezetek szociális tevékenységei között fennálló összefüggéseket. Kutatták még többek között az új vallási jelenségeket, de a vallási megújulás és vallási ortodoxia kérdéseit is.²²

1997/99-ben a **Religious and Moral Pluralism** (RAMP) kutatásait is lefolytatták hazánkban. Az erkölcsi és vallási fejlődéssel kapcsolatos hipotézisekben a kutatás a Kohlberg-féle erkölcsi fejlődésméletre támaszkodott.²³ A felmérés az akkori vallásos gyakorlatra és hitre vonatkozóan megállapította, hogy a hazai lakosság körében létezik egy igen széles „kulturálisan vallásos” réteg, amelynek hite bizonytalan, ritka a vallásgyakorlata, és az általa vallott nézetek a vallásos elemek szabad összeválogatásából állnak.²⁴

Az **International Social Survey Programme** (ISSP) olyan nemzetközi összefogás, amely arra törekszik, hogy a vizsgált országokban egységes kutatásokat végezzenek. Minden évben különböző témákban készítenek felmérést: 1991-ben, 1998-ban és 2008-ban a vallás témában folyt a kutatás. Az újabb felmérések mindig a korábbi részleges megismétléséből állnak. A kuta-

²⁰ MTA-PTI *Szakmai beszámoló*, 32.; Földvári Mónika, „A vallásosság és típusai a mai magyar társadalom generációiban”, *Szociológiai Szemle* 2003/4: 21.

²¹ Máté-Tóth András – Sarnyai Csaba Máté: „Egyházak a rendszerváltó Kelet-Közép-Európában - Egy nemzetközi vizsgálat tapasztalatai, különös tekintettel Magyarországra, Szlovákiára és Ukrajnára”, in: *Felékezetek, egyházpolitika, identitás*. Balogh Margit (szerk.). Budapest, Kossuth, 2008. 355-356.

²² MTA-PTI *Szakmai beszámoló*, 32.; hivatalos honlap: www.revacern.eu

²³ W. A. Arts, L. Halman: i.m. 8.

²⁴ MTA-PTI *Szakmai beszámoló*, 32.

tások főként annak hátterét és körülményeit vizsgálták, hogy miért szakadnak el egyre inkább az egyének a hagyományos vallásosságtól.²⁵ Az ISSP-ban magyar részről a TÁRKI vesz részt, sajtóközleményben már megjelent a 2008-as felmérés rövid értékelése.²⁶

A **Standard Eurobarometer (Közvéleménykutatás az EU-ban)** az Európai Bizottság által 1973-ban létrehozott közvéleménykutatási program. Az évente kétszer elvégzett felmérések néhány kivételtől eltekintve tagországonként 1000 fővel készített személyes interjú alapszanak. A felmérések eredményeit összevont, illetve nemzeti jelentések formájában teszik közzé. A valláshoz való viszony vizsgálata pusztán egyetlen szempont a sok közül, a kérdések pedig évről évre változnak.²⁷ A Standard Eurobarometert kiegészítik tematikus tanulmányok, (**Special Eurobarometer**), melyek egyike többek között az európai vallásosság kérdésével is foglalkozott.²⁸

III. Vallásosság típusai – értelmezési és besorolási kísérletek

A vallásosság kérdéseinek és dimenzióinak vizsgálatokor alapvetően meghatározó, hogy a felmérés mit tekint vallásosságnak, illetve hogyan differenciálja a válaszokat. A kérdések feltevését ugyanis már önmagában meghatározza a kérdező(k) prekoncepciója a vallás értelmezését, definiálhatóságát és/vagy definícióját tekintve. Ezek alapján Tomka már a hetvenes években három csoportba sorolja a vallásosság mérésének kezdeti lépéseit. Az első csoportba az önbesoroláson alapuló mérések tartoznak, amelynek hátránya, hogy nem adható pontos válasz arra a kérdésre, mit tekint a válaszadó vallásosságnak, illetve véleményét milyen elvárások mentén fogalmazza meg. A második csoportba tartozó felmérések feltételezik az egyház és a vallásosság azonosságát, a vallásosság mértéke tehát ebben az esetben az egyházzal való azonosulás. Ez a felmérési mód könnyen elemezhető változókat eredményez, viszont az intézményektől eltávolodó vallásosságot vallástalanságnak tekinti. A harmadik csoport a vallásosságot a hittel azonosítja, bizonytalan vizekre evezve ezáltal, hiszen így definiálnia kell a hitet, és nem méri a vallásosság egyéb területeit.²⁹

²⁵ Uo.

²⁶ Gérecz Balázs Imre: „Átalakuló vallásosság”, Forrás: TÁRKI.

<http://www.tarki.hu/hu/news/2009/kitekint/20090410.html#top>; (Megtekintés ideje: 2009.04.22.); Ua: „Vallásosság – generációs metszetben”, Forrás: TÁRKI. <http://www.tarki.hu/hu/news/2009/kitekint/20090417.html#top> (Megtekintés ideje: 2009.04.22.)

²⁷ http://ec.europa.eu/public_opinion/standard_en.htm (Megtekintés ideje: 2009.04.24.)

²⁸ *Social Values, Science and Technology – Special Eurobarometer 225*. European Commission, 2005. http://ec.europa.eu/public_opinion/archives/eb_special_en.htm (Megtekintés ideje: 2009.04.24.)

²⁹ A vallásosság dimenzióiról ld. bővebben Rosta Gergely: „A vallásosság dimenziói és típusai”, in: *A hitről*. Bánlaky Éva, Karczub Gyula (szerk.). Budapest, Faludi Ferenc Akadémia, 2000. 95-106. Rosta ismertetéséből ugyanakkor kimarad a Szántó János által alkalmazott négy dimenzió: vallásos identifikáció (mennyire tartja magát vallásosnak), intézményes vallási aktivitás (templomba, istentiszteletre járás), személyes

A vallásosságot vizsgáló felmérésekben nem elhanyagolható tényező a vizsgált ország kultúrája, általános értékrendje, valláshoz, egyházhoz való viszonya. Éppen ezért lényeges, hogy legalább vázlatosan elhelyezzük Magyarországot az ország kultúrájának vallási dimenziója szempontjából. Ebben jó támpontot ad az Aufbruch I. kutatás, amely a vizsgált országokat három könnyen értelmezhető csoportba sorolja ebből a szempontból. E felmérés szerint léteznek *egyháziasan, azaz hagyományos kritériumok mentén vallásos kultúrák*, melyekben a vallás alapvetően befolyásolja a társadalom kultúráját a történelemben és jelenben egyaránt. Ide tartozik többek között Lengyelország, Románia, és bizonyos mértékben Szlovákia is. A második csoportot *kultúrvallási csoportnak* nevezi a felmérés, az ide sorolható országokban, többek között Szlovéniában, Ukrajnában és Magyarországon is, kiegyensúlyozott azok aránya, akik magukat inkább vagy nagyon erősen vallásosnak, illetve alig vagy egyáltalán nem vallásosnak tekintik, ezért amikor a politikai, állami vagy vallásszabadságot érintő téma kapcsán a vallás kérdése fölmerül, az erősen megosztja a társadalmat. A harmadik csoportba az *ateizáló kultúrájú* országok tartoznak, mint Csehország vagy Kelet-Németország (az egykori NDK). Ezek társadalmában a vallást érintő kérdésekben éppúgy csak csekély mértékben polarizált, mint az első csoport tagjaié, csak ellenkező okból.³⁰

A vallásosság szempontjából ezek alapján Magyarországon két pólust illelnek megkülönböztetni, mégpedig a vallásosak és nem vallásosak csoportját. A kutatások alapján azonban három típus különböztethető meg. Tomka definiációszerűen foglalja össze a tájékozódási pontokat:

A modern társadalmak világnézeti elrendeződésének fontos sajátossága, hogy a mezőny három kristályosodási pont szerint rendeződik, továbbá hogy ezek nem egy kontinuum mentén helyezkednek el, s végül, hogy a három gócnak megfelelően három, empirikusan is elkülöníthető világnézeti típus áll szemben egymással. A jelenség egyaránt érvényes a nyugati és a volt szocialista társadalmakra s Magyarországon külön is empirikus bizonyítást nyert.³¹

Az *egyházias* csoportba azokat sorolja, akik bizonyos hagyományelemeket tartanak csupán fontosnak, magától az egyháztól azonban gyakran tudatosan elhatárolódnak, vallásosságukból semmilyen felelősségvállalás nem következik. Ennek a csoportnak lényegéhez tartozik a hagyományőrzés és az egyházi tanítások őrzése; az egyházi kultúra és hagyományok, valamint az egyéb profán hagyományok párhuzamos ápolása, mégpedig gyülekezetekben, egyházközségekben, egyházi szervezetben intézményesülve. Ez a réteg a rendszerváltást követően a hagyományok felélesztésével és a helyi önszerveződés megindulásával együtt erősödött. A második csoport tagjai a *maguk módján vallásosak*, az egyházhoz mint intézményhez kötődnek, egyházi részvételük

vallási aktivitás (imádkozás gyakorisága), Istenhit (mennyire hisz Istenben). Ld. Szántó János: „A vallási mobilitás dimenziói és társadalmi vonatkozásai”, in: *Vallásosság egy szekularizált társadalomban*. Szántó J. (szerk.). Budapest, Új Mandátum, 1998.

³⁰ Máté-Tóth A. – Sarnyai Cs. M. i.m. 356.

³¹ Tomka M.: „Vallás a pluralizálódó társadalomban”, 76.

azonban személytelen. Egyénileg definiált vallásukban az Istent, istent, természetfelettit bizonyos módon, meghatározott technikák vagy cselekvések által kvázi saját irányításuk alatt tartják. Vallásos elképzeléseik gyakran keverednek tudományos vagy pszeudo-tudományos elemekkel, babonákkal. Vallásosságuk kikristályosodási pontjai inkább konkrét személyek, helyek és technikák, semmint intézmények. A harmadik típus a *nem-vallásosság*, amelynek lényege nem a vallásellenesség, hanem az a meggyőződés, hogy az életben vallás nélkül is kitűnően lehet boldogulni.³²

Ezt a hárompólusú felállást támasztják alá az ISSP 1991, RAMP 1997 és EVS 1999 kutatások eredményei is Magyarországon. A nem vallásos és egyházasan keresztyén csoporton kívül kirajzolódik egy kulturálisan keresztyén típus is, amely ritka vallásgyakorlattal, bizonytalan hittel és a vallási elemek szabad válogatásával jellemezhető. EVS 1999 eredményeiből egyértelmű, hogy ezek a típusok konkrét, értékrendileg is különböző csoportokat jelentenek.³³

Hegedűs Rita célszerűnek tartja az egyházasan vallásosokat további négy alcsoportba sorolni a templomba járási gyakoriságok alapján. Ennek megfelelően léteznek *maguk módján egyházasak* (olyan maguk módján vallásosok, akik legalább hetente templomba járnak); *vallásos passzívok* (olyan, magukat az egyház tanítása szerint vallásosnak minősítők, akik soha vagy gyakorlatilag soha nem járnak templomba); *nem buzgó egyházasak* (olyan egyházasan vallásosok, akik viszonylag ritkán, 2-3 hetente-havonta járnak templomba); és végül az *egyházas mag* (legalább hetente templomba járó, az egyház tanítása szerint vallásosok).³⁴

IV. A vallásosság típusai az adatok tükrében

IV.1. Egyházas vallásosság

Az *egyházas vallásosságra* vonatkozó arányszámok, amelyek országos reprezentatív minták alapján nyert adatokból származnak kis mértékű növekedést mutatnak 1980 és 1994 között.³⁵

1980	10,6%	Magyar Közvéleménykutató Intézet
1986	12,0%	Magyar Közvéleménykutató Intézet
1991	16,0%	Tárki-E
1994	16,3%	ISSP-Család

Az Aufbruch I. és II összevetéséből az látható, hogy minden korosztályban csökkent a magukat vallásosnak mondók és a templomba járók aránya Magyarországon:

³² Ua. 76-77.

³³ Földvári Mónika, „Gondolatok és adatok a vallásosság alakulásáról”, in: Hegedűs R.-Révay E. (szerk.). i.m. 276.

³⁴ Hegedűs R. i.m. 286.

³⁵ Földvári M.: „Gondolatok...”, 275.

	1997	2007
„Nagyon vallásos”	20%	15%
„Rendszeresen templomba járók”	26,5%	19%
„Sosem mennek templomba”	30%	35%

Ugyanebből az összehasonlításból az is kiderül, hogy nőtt azoknak a száma, akik szerint a vallásosság megköveteli az aktív részvételt az egyházközség vagy a gyülekezet életében. Tomka Miklós szerint feltételezhető, hogy 1997-ben, az előző vizsgálat idején még a rendszerváltás utáni hangulat „feldobta a vallásosságot”, 2007-re ez a hangulat elpárologott.³⁶

Az Aufbruch I. további adatokkal szolgál az egyházas vallásosságra nézve.³⁷

Egyháztág	97,2%
Vallását rendszeresen gyakorolja	12-13%
Templomba ritkán jár, de gyermekét egyházi keretek közt vallásosnak szeretné nevelni	19%

A Tárki Omnibusz 2003 adatai alapján Hegedűs elemzése szintén árnyalja az egyházasan vallásosok körét, négy csoportot különböztetve meg:

Maguk módján egyházasak	11,2%
Vallásosan passzívok	29,7%
Nem buzgó egyházasak	16%
Egyházas mag	43,1%

Jellemző, hogy ez a négy csoport együttesen a válaszadók 16,6%-át teszi ki, vagyis jóval tágabb körrel van itt szó, mint a rendszeres, hetente templomba járóké, akik összesen a válaszadók 9,2%-át alkotják.³⁸

A Tárki Monitor ismételt felmérései szerint is 10% körül van az egyház tanítása szerint vallásosok aránya:³⁹

2003	12,68 %
2005	11,72 %
2007	11,74 %

Legalább havi rendszerességgel szintén a népesség kb. 10%-a vesz részt istentiszteleteken. Lényeges, hogy itt nem ugyanarról a 10%-ról van szó, bár az egyezés viszonylag magas, 60% körüli,⁴⁰ vagyis a magukat egyházasan vallásosnak mondók kb. 60%-a vesz részt legalább havi rendszerességgel istentisz-

³⁶ Czene Gábor: „Teret veszít a vallás Magyarországon”, *Népszabadság Online*, 2008.10.08.

³⁷ Tomka M.: „Vallás a pluralizálódó társadalomban”, 72.

³⁸ Hegedűs R. i.m. 291.

³⁹ Keller Tamás: „Lét és tudat: társadalmi helyzet, attitűdök – vallásosság”, in: *Köz, teher, elosztás – Tárki Monitor jelentések 2008*. Szívós Péter – Tóth István György (szerk.). Budapest, TÁRKI Társadalomkutatási Intézet Zrt., 2008. március, 233. 13.1 táblázat: A vallásosság néhány jelzős számának alakulása 2003 és 2007 között.

⁴⁰ Keller T. i.m. 221-222.

teleten. Ezt az eredményt erősítik meg az Aufbruch I. adatai, amely 62,3%-ra teszi az „egyházias” csoportban azok arányát, akik legalább hetente járnak templomba.⁴¹

A TÁRKI 2007-ben a Háztartások életpályája vizsgálatának keretében felkereste azokat, akiket 1992-ben a Magyar Háztartás Panel vizsgálat keretében kérdezett, így próbálta nyomon követni, hogy mi történt az 1992-ben vallásos emberekkel. A vallásosságot kizárólag az istentiszteleten való részvétel alapján definiálták: azt tekintették vallásosnak, akik legalább havi rendszerességgel vesz részt istentiszteleten. Az 1992-ben nem vallásosaknak a döntő többsége (93,7%) továbbra sem volt vallásos 2007-ben. Akik viszont 1992-ben vallásosok voltak, csak mintegy felük, 51,4%-uk maradt vallásos 2007-re.⁴²

Más szempont szerint vizsgálódott a Szonda Ipsos közvéleménykutatása 2009. április elején telefonos módszerrel. 1000 fős mintára kivetítve a válaszok szerint a lakosság 35%-a számára a húsvét mindenekelőtt egyházi ünnep, amikor Jézus Krisztus keresztre feszítésére és feltámadására emlékeznek. Különösen az idősebb korosztályok és a falvakban élők körében telítődik a húsvét ezzel a tartalommal (40%). A megkérdezettek 39%-a húsvétkor elmegy valamilyen egyházi szertartásra. Ez főképpen a falvakban gyakori, ahol minden második ott lakó részt vesz misén vagy istentiszteleten. Az idős emberek körében is nagymértékben (47%) jellemző, hogy ebben a formában emlékeznek Jézus feltámadására.⁴³

IV.2. Nem egyházas/maga módján vallásosság

A maguk módján vallásosok csoportjára főként az egyházzal való kapcsolat hiánya jellemző:

Legalább hetente jár templomba	9% ⁴⁴
Egyháztagnak tartja magát	68,8% ⁴⁵
Csak keresztelés, esküvő vagy temetés alkalmával veszik fel a kapcsolatot egyházzal	36% ⁴⁶

A maguk módján vallásosok száma egyértelmű növekedést mutat 1980 és 1994 között: ⁴⁷

1980	40,9 %
1986	47,7 %
1991	52,8 %
1994	54,3 %

⁴¹ Tomka M.: Modernizáció és a vallási rendszer kialakulása”, in: Tomka M. (szerk.) i.m. 25.

⁴² Keller T. i.m. 222. Ennek a tendenciának az értékelésében érdemes figyelembe venni Hegedűs Rita alcsoportjait az „egyházias” vallásosságon belül, különösen a „vallásos passzívok” kategóriáját.

⁴³ Závecz Tibor: „Egyházi és családi ünnep a húsvét”, 2009.04.06. Forrás: Ipsos Média-, Reklám-, Piac- és Véleménykutatató Zrt. <http://www.szondaipsos.hu/site/egyh-zi-s-csal-di-nnep-a-h-sv-t/> (Megtekintés időpontja: 2009.04.22.)

⁴⁴ Tomka M.: „Modernizáció...”, 25.

⁴⁵ Uo.

⁴⁶ Tomka M.: „Vallás a pluralizálódó társadalomban”, 72.

⁴⁷ Földvári M.: „Gondolatok...”, 275.

A „maga módján vallásosság” tényerésének minden bizonnyal kedvezett a rendszerváltás által hozott vallásszabadság, hiszen a bizonytalanok vagy nem vallásosok nagyobb lehetőséget kaptak a számukra megfelelő valláselemek válogatására.⁴⁸

A Tárki Monitor (2003, 2005, 2007) felmérések szerint a maga módján vallásosak aránya nem változott jelentősen 2000 után:⁴⁹

2003	53,66 %
2005	55,26 %
2007	53,48 %

Ha összeadjuk a két típusú vallásosság százalékadatait, azt látjuk, hogy a 21. sz. elején a magyar lakosság több mint 3/5-e tartja magát valamilyen módon vallásosnak.

IV.3. Vallástalanok vagy nem vallásosak

Harmadik csoport a kifejezetten nem vallásosaké. Rájuk jellemző, hogy ez a nagyjából 30% kifejezetten vallás nélkül nevelődött, a vallásnak önmaga számára értelmét, hasznát nem látja, a vallással szemben egészében inkább semleges, semmint ellenséges. Közülük a vallással kifejezetten szemben álló, ateista: 3-4%.⁵⁰

Az Aufbruch I. és II. összevetéséből kiderül, hogy bár a nem vallásosak aránya idehaza változatlan (30% körül mozog), körükben az elmúlt évtizedben lényegesen többen lettek azok, akik „nagyon nem” vallásosak.⁵¹ A Tárki Monitor felmérései ismét ezt a változatlanyságot mutatják:⁵²

2003	29,54 %
2005	28,33 %
2007	29,07 %

V. Szekularizáció

Amikor a vallásosságról nem pillanatnyi képet kívánunk alkotni, hanem tendenciákat, változásokat keresünk, hamar beleütközünk a szekularizáció fogalmába, amelyet gyakran nem árnyaltan, hanem homályosan megrajzolt definícióként használnak, fekete felleget festve általa a magyarországi vagy európai vallásosság és egyházi élet egére. Sokszor megfogalmazott és idézett az a tétel, hogy Magyarországon a vallás ösztársadalmi szerepe megszűnt, ez pedig gyakran leegyszerűsített konzekvenciák levonásához tereli az avatatlan vizsgálódót. Már az az egyszerű fölfedezés is nagyban árnyalja azonban a képet, hogy bár az egyházas vallásosság napjainkban stagnál, a fiatal, városi rétegek körében mégis valamelyest terjedni látszik – ahogyan azt majd látni

⁴⁸ Ua. 279.

⁴⁹ Keller T. i.m. 233. 13.1 táblázat.

⁵⁰ Tomka M.: „Vallás a pluralizálódó társadalomban”, 72.

⁵¹ Czene G. i.m.

⁵² Keller T. i.m. uo.

fogjuk. A maga módján vallásosak száma sem csökken, de fontos számításba venni olyan meghatározó tényezőket is, mint hogy a magyar társadalom öregszik, és visszaszorulóban van a falusi életforma. Kérdéses tehát, hogy az ellentétes hatások hova vezetnek.⁵³

Ha közelebbről megvizsgáljuk a szekularizáció fogalmához általában kapcsolt tendenciákat, nem egyértelmű vagy egyvektorú változásokat találunk. Vizsgálták (WVS 1995) például a vallásosnak neveltek arányát több európai társadalomban. A 65 évesek és idősebbek nemzedékében Magyarországot még csak Lengyelország és Horvátország előzi meg. A 45-64 évesek esetében már Románia, Szlovákia, Szlovénia, Bosznia-Hercegovina, Litvánia és Moldova is Magyarország elé kerül. A 25-44 éves nemzedékből pedig már Macedóniában, Albániában és Szerbiában is többen kaptak vallásos nevelést, mint hazánkban. Ezzel párhuzamosan a templomba járási arányok hirtelen csökkentek az 1950-es évek elején (visszaemlékezések alapján, ISSP 1998), amikor kibontakozott a kommunista totalitarizmus.⁵⁴

A kommunista diktatúrára jellemző volt az erőltetett urbanizáció, amely nagyban gyengítette a korábban egységes világméretet, mely a vallás rendszerében helyezte el a társadalmi rendet és a kultúrát, és amelyben a hit és a belőle fakadó erkölcsi normák az emberi lét egészét átölelték. Az élet egyes területei elkülönültek egymástól, így a vallásosság automatikusan csak a magánéletben van jelen, de nem illik bele természetesen az élet egyéb területeibe. A „kommunista modernizáció” ideológiai alapon, felülről is kényszeríti a vallásosság csökkentését, „az elvallástalanodás részben a megerősített társadalom sérüléseinek következménye.”⁵⁵ Az 1960-as és 1970-es évek nemzetközi összehasonlításban is az elvallástalanodás időszaka: „miközben a templomba járók aránya ebben a periódusban Nyugat-Európában a korábbi arány felére, addig Magyarországon egy nyolcadára esett”.⁵⁶ Ez azonban a '70-es évek végén megfordulni látszik, amikor is végbemegy egy vallási fellendülés, azóta pedig két évtized alatt 5-6%-kal emelkedett a rendszeres vallásgyakorlók és egyházi-as hívők száma.⁵⁷

A szekularizáció olyan értelmezésével szemben, amely a vallásosság és egyháziasság térvesztéseként értelmezi e folyamatot, Tomka azt írja, hogy mindenképpen kérdéssé kell tenni az egyház és a vallásosság, Európa szempontjából a keresztyénség lényegéből fakadó szerepét. A klasszikus példaként említett, a felvilágosodás óta a társadalmi terek differenciálódásából következő értékrendbeli, önmeghatározásbeli relativizmus által végbement vallásvesz-

⁵³ Földvári M.: „Gondolatok...”, 279.

⁵⁴ Tomka M.: „Vallásosság az állami vallásellenességet követően”, in: Tomka M. (szerk.) i.m. 47-49.

⁵⁵ Tomka M.: ua. 52.

⁵⁶ Tomka M.: „Vallás a pluralizálódó társadalomban”, 74.

⁵⁷ Tomka M.: „Vallásosság az állami vallásellenességet követően”, 50-53.; Tomka M.: „Vallás a pluralizálódó társadalomban”, 74. Az Aufbruch I. arra is kíváncsi volt, hogy mi a társadalom tagjainak véleménye a vallásosság csökkenéséről vagy növekedéséről a megelőző 10 évben, illetve hogyan látják a jövőt. A válaszadók 63,3% szerint növekedés érzékelhető, 16,5% hanyatlást érzékel, a következő 10 évben pedig 51,2% szerint tovább terjed, 20,6% szerint csökkenni fog. Tomka M.: ua. 64.

téssel szemben megállapítja, hogy bár az elmúlt két évezredben Európában a keresztyénség a társadalmi rend hordozójává vált, és ilyen minőségében valóban visszaszorult, „a keresztyénségnek nem az a fő hivatása, hogy a társadalomnak struktúráját adjon. A keresztyény kultúrára épülő társadalmi berendezkedés hanyatlása, az elkötelezett vallásosság kisebbségbe kerülése új helyzet, aminek negatívumait és pozitívumait a jövő dönti majd el: miután láthatóvá válik, hogy milyen egyéb szerepre képes a keresztyény közösség”.⁵⁸

Amennyiben azonban a keresztyénség kultúráját meghatározó és társadalmi strukturáló szerepét nézzük, nem szabad elfelejtenünk, hogy a modernizációs elméletek javarészt a nyugat-európai folyamatok leírására törekszenek, és figyelmen kívül hagyják Kelet-Európa sajátos történelmi helyzetét.⁵⁹ Minimálisan is figyelembe kell ugyanis venni az 1949 és 1989 közötti történelmi, társadalmi, ideológiai cezúrát, amely lehetetlenné teszi, hogy a 20. és 21. századi változásokat töretlen folyamatként értelmezzük. Ha mégis összehasonlítjuk a magyarországi elvallástalanodást egyéb országok folyamataival, akkor három részletet kell kiemelni Tomka szerint.⁶⁰

1. A magyarországi elvallástalanodás gyorsabban jelentkezett, mint Nyugat-Európában vagy mint több más volt szocialista országban, ez a folyamat az elmúlt két évtizedben megállt, a fiatalok körében pedig kis mértékben ugyan, de mérhetően a vallási éledés jelei mutatkoznak.
2. A vallási szocializáció meggyengült, csökkent a családi gyökerezettség és hagyományozottsága is. A vallási éledés inkább fiatal felnőttkori érdeklődés vagy megtérés eredménye. Míg Kelet- és Közép-Kelet-Európára inkább a felnőttkori megtérések nagyobb aránya jellemző, addig Nyugaton ugyanezeket a korosztályokat inkább a vallásvesztés jellemzi.
3. Az egyház társadalmi szerepének, ill. a keresztyénség kulturális képviselőjének és közvetítésének meggyengülése a vallási fogalmak elmosódását eredményezi. Ennek egyik következménye a vallási irracionális, rendszertelenség és szubjektív önkény terjedése.

Tomka ugyanakkor arra is felhívja a figyelmet, hogy amíg a vallásosság közvetítő rendszere tendenciózusan gyengül, addig a vallásosság társadalmi elterjedtsége előbb gyengült, majd ez a gyengülés megállt, sőt kisebb erősödés is tapasztalható főként a fiatalok és fiatal felnőttek körében. Ez egyfelől generációs ellentétben mutatkozik meg, másfelől magával vonja a vallási erősödés eredetének kérdését a közvetítő rendszerek folyamatos gyengülésének fényében.⁶¹

A korábbi korokhoz képest, amelyek átfogó keretet és szemléletet nyújtottak változatlan és változtathatatlanak tűnő formában az egyéneknek, a modern kor alapvető jellemzője, hogy az egyén nem átveszi a társadalmi elvárá-

⁵⁸ Tomka Miklós: „Az ifjúság változó vallása – nemzetközi összehasonlításban”, in: Tomka M. (szerk.). i.m. 252-253.

⁵⁹ Hegedűs azt is kimondja, semmiképpen sem bizonyított a modernizáltság és a szekularizáltság általában vett összefüggése Magyarországra vonatkozóan. Hegedűs R. i.m. 284.

⁶⁰ Tomka Miklós: „Az ifjúság változó vallása...”, 255.

⁶¹ Ua. 259.

sokat és megfelel azoknak, hanem az a készsége a legfontosabb, hogy észrevegye az újabb és változó elvárásokat, és képes legyen ezekhez igazodni. Az alkalmazkodás válik tehát meghatározóvá, nem az állandóhoz való ragaszkodás. Ez a folytonos kikényszerített alkalmazkodás az értékeket, erkölcsöt és vallásosságot is érinti. Ez elviekben magába foglalja a vallásra találás lehetőségét is, jöllehet ennek ellenkezője sokkal jellemzőbb a gyakorlatban.⁶² Ugyanígy a vallás szabad választásával és a vallások közötti szabad választással lehetővé válik, hogy az egyéni meggyőződés szintjén a legkülönbélebb dolgok keveredjenek, feszítve ezzel a vallásosság szociológiai szempontból egyébként is nehezen meghatározható definícióját.⁶³

VI. Rétegződés

Az 1970-es és '80-as években a kelet-európai szocialista államokban a szakmai előrelépés és társadalmi emelkedés a párttagsághoz kötődött, a párttagoktól pedig elvárták a vallástalanságot. Az ideológiai hozzáállás alkalmassági kritériumként szerepelt a felsőoktatásba bekerülésnél, vezetői munkakörben stb. Éppen ezért a vallásosság elsősorban az alacsony státuszú emberek körében: az alacsonyabb műveltségűek, kis jövedelműek, falun élők, hátrányos helyzetűek között maradt jellemző.⁶⁴ Ez az 1990-es évekre is igaz volt, olyannyira, hogy a városban élő fiatal és középkorú felnőttek között a vallásukat elkötelezetten gyakorló hívek 5-6 százaléknyi kisebbségben voltak.⁶⁵

Az ISSP 1998, a RAMP 1998 és az Aufbruch 1998 felmérései egyaránt megállapítják a vallásosság életkori struktúrájában érvényesülő változásokat. A 60 évesnél idősebbek között a társadalom alsó rétegei a legnagyobb arányban vallásosak, az iskolai végzettség emelkedésével a vallásos emberek aránya csökken. A 40 és 59 évesek csoportjában szintén az alacsony végzettségű és társadalmi státuszú emberek vallásosak legnagyobb arányban. Legkevesebb vallásosak a középfokú végzettségűek, szakmunkások, érettségizettek, munkások és nem diplomás irodai dolgozók. Náluk még a diplomások körében is magasabb a vallásosak aránya. A 40 évnél fiatalabb felnőttek között szintén a középfokú végzettségűek legkevesebb vallásosak, a diplomások között azonban jelentősen több a vallásosak aránya, közöttük a vallásosság csökkenése kis mértékű. A diplomás rétegben a fiatal felnőttek nagyobb arányban vallásosak, mint a középkorúak.⁶⁶

Az EVS 1999 a magukat vallásosnak mondók korcsoportonkénti arányát rögzíti, ezekkel az adatokkal lép be a magyar társadalom a 21. századba: az

⁶² Vö.: Nyugat-, ill. Közép-Kelet-Európa, Kelet-Európa különbségét e tekintetben: Tomka 2. pont. Az ISSP 1998 vizsgálatai alapján a nyugat-európai tendenciákkal ellentétben Kelet-Európában, így Magyarországon is a vallásossá válás jellemzőbbé vált, és ezzel együtt megváltozott a vallásosság társadalmi bázisa és összetétele. A vallásos rétegen belül megnő a fiatalok, fiatal felnőttek és családok aránya. Tomka M.: „Vallás a pluralizálódó társadalomban”, 75-76.

⁶³ Tomka M.: „Az ifjúság változó vallása, 260-263.

⁶⁴ Tomka M.: „Vallás a pluralizálódó társadalomban”, 74.

⁶⁵ Tomka M.: „Vallásosság az állami vallásellenességet követően”, 54-55.

⁶⁶ Ua. 55-57.

akkor 70 év fölöttiek: 79,8%; 59-70 évesek: 74,5%; 52-60 évesek: 57,7%; 40-53 évesek: 45,8%; 30-39 évesek: 55,4%; 30 évesnél fiatalabb: 47,9%.⁶⁷

A hittartalmak terén változások következtek be: visszaszorultak ugyanis (az egyre fiatalabb korosztályok között egyre nagyobb arányban) a hagyományos keresztyén vallásosság elemei, és egyre nagyobb teret nyernek az alternatív hittartalmak. Az embereknek ugyanis megmaradt az igényük, hogy a változó, modern korban is tágabb összefüggésbe helyezték életüket, életük eseményeit.⁶⁸ Változott-e ez a kép az ezredforduló óta? Tomka akkor így fogalmazott:

A társadalom önállóságának visszaszerzése a továbbiakban is nyitva tartja a vallási megújulás és újjáépülés lehetőségét. Kérdés, hogy a hívő emberek s az egyházak igénybe veszik-e ezt a lehetőséget, tudnak-e élni vele? A válasz a vallásos emberek társadalmi helyzetének és cselekvőképességének is függvénye.⁶⁹

VI.1. Életkor szerinti megoszlás

A 2001-es népszámlálás adatai alapján a KSH vizsgálta azok életkori jellemzőit, akik nyilatkoztak vallásukról, felekezeti hovatartozásukról. 2001-ben a népesség átlagos életkora 39,2 év volt (férfiak 37,1, nők 41,1). Általában jellemző, hogy a *vallása, felekezeti hovatartozása* kérdésre érdemi választ adók átlagos életkora magasabb, mint a népesség egészének, illetve hogy a vallási, felekezeti hovatartozásukat vállalók aránya az életkorral párhuzamosan növekszik, így tehát a népesség átlagos életkoránál a valamilyen valláshoz tartozóké csaknem egy évvel magasabb, a *nem tartozik egyházhhoz, felekezethez* választ adóké viszont több mint tíz évvel alacsonyabb. Az egyházhhoz tartozók között a férfiak és nők között ugyanaz a 4-5% különbség mérhető, mint az országos átlag esetében, azok közt azonban, akik nem tartoznak egyházhhoz, ez a különbség elhanyagolható (férfiak 28,8%, nők 29%).⁷⁰

A jelentősebb vallások, felekezetek körében a következőképpen alakul az életkori megoszlás alapján felállítható sorrend: legfiatalabbak a görög katolikusok (38,7), akik életkora megfelel az országos átlagnak, két és fél évvel idősebbek náluk a római katolikusok (41,2), a **reformátusok 42 éves** átlagos életkorúak, az evangélikusok átlag 44,8 évesek. A történelmi egyházak hívei közül a legidősebbek az izraeliták, átlagos életkoruk megközelíti az 53 évet. Körükben a legnagyobb a nemek átlagos életkora közötti eltérés is, a férfiak átlagosan 48,8, a nők 55,9 évesek, míg a **reformátusoknál a férfiak átlagosan 39,8, a nők pedig 43,9 évesek.**⁷¹

⁶⁷ Földvári M.: „Gondolatok...”, 277. 30.lj.

⁶⁸ Ua. 277.

⁶⁹ Tomka M.: „Vallásosság az állami vallásellenességet követően”, 52-53.

⁷⁰ Népszámlálás 2001. KSH, 5. kötet: *Vallás, felekezet*. uo.

⁷¹ Uo. Népszámlálás 2001. KSH, 26. kötet: *A népesség adatai kiemelt vallások, felekezetek szerint*. 2. Részletes adatok. Táblázatok vallás, felekezet szerint. 2.1 A népesség korév és nemek szerint, a nemek aránya. Forrás: http://www.nepszamlalas.hu/hun/kotetek/26/tablak2_t2_1.html (Megtekintés időpontja: 2009.04.14.)

A korcsoportos adatok nyilvánvalóvá teszik, hogy az időskorúak nagyobb arányban vállalták vallásos meggyőződésüket: 60 év felett 89%, a 40-59 éves korosztályban 78%, a 15-39 éves korosztályban pedig 68%. A magukat valamely történelmi egyházhoz sorolók körében a 60 év feletti korosztály 30%-os arányban van jelen, ez alól kivétel az izraelita vallás, akik között 40% ez az arány. A felmérés alapján az is megállapítható, hogy az időskorúak között főként a kis településen élők körében magas a vallásosok aránya. A viszonylag újonnan alakult kisegyházak vallási csoportjainak korösszetétele a történelmi egyházakéitól jelentősen eltér, az előbbieken sokkal nagyobb arányban található fiatalok. Például az „örök világtörvényt hirdető” vallásokat követők körében az időskorúak aránya a 9%-ot sem érte el. Az egyházhoz, felekezethez nem tartozók csoportjára ugyanez az alacsony arány jellemző: mintegy 6%-uk töltötte be a 60. évet.⁷²

A Tárki Omnibusz 2003 felmérése megerősíti a népszámlálási adatokat: az egyházasan vallásosok átlagosan idősebbek, s magasabb köztük a legalacsonyabb és a legmagasabb végzettségűek aránya, mint átlagosan a felnőtt magyar lakosságban. A *nem buzgó*, de magukat egyházasnak nevező vallásosok között kicsit több a középkorú, az *egyházias mag* pedig átlagosan meglehetősen idős. A *vallásos passzívok* döntő többségében szintén idős emberek, több mint 60%-uk 60, 40%-uk pedig 70 év feletti. Mivel ennek a kategóriának egyik mérési jellemzője a ritka szertartási részvétel, elképzelhető, hogy fizikai állapotuk az akadály a templomuk, vallási közösségük felkeresésének. Az Omnibusz 6. havi felvételének az egészségi állapot megítélésére vonatkozó kérdésére ez a csoport majdnem háromszor akkora arányban válaszolta azt, hogy „inkább rossz az egészsége”, mint akár a teljes minta, akár az egyébként szintén meglehetősen idős egyházas mag.⁷³

Az idős korúak hamarosan hiányozni fognak a vallásosok köréből. Tomka 2005-ben végzett kutatásából kiderül, hogy a 15-29 évesek körében csupán 11,3%-ban jellemző a vallásosság, kérdéses tehát, mennyire lesz képes hosszú távon ez a generáció ellensúlyozni az idősek kiesését, hogy ne jelentkezzenek jelentős csökkenés a vallásosok számában.⁷⁴

Az ISSP 1991 és 2008 összevetése alapján Gérecz tanulmánya⁷⁵ összehasonlítja az Istennel kapcsolatos hit jellemzőinek korcsoportok szerinti megoszlását. A közzétett két grafikon azt mutatja, hogy a rendszerváltás óta megfigyelhető változások nem egyformán érintették a különböző társadalmi csoportokat. 1991-ben a vallásosság szerinti megoszlás elsősorban életkorfüggő volt: amíg a sosem hívők aránya az 55 év felettek között csak 7% volt, addig a 38-55 év közöttiek között 20%, a 38 évnél fiatalabbak között pedig már 36%. Az egyre fiatalabbak között tehát egyre jellemzőbb a vallástalanság. Hasonló arányokat mutat a mindig is hívők csoportjának kor szerinti lebontása: amíg az 55 év felettek 76%-a mondta magát mindig is hívőnek, addig ez a 38-55 év

⁷² Kapitány Gabriella – Lakatos Miklós: „Az időskorúak főbb demográfiai jellemzői a népszámlálások alapján”, in: *Időskorúak Magyarországon*. Giczi Johanna – Sági Gábor (szerk.). Budapest, KSH, 2004. 36-37.

⁷³ Hegedűs R. i.m. 291-294.

⁷⁴ Földvári M.: „Gondolatok...”, 278.

⁷⁵ Gérecz B. I. „Vallásosság – generációs metszetben”.

közöttiek 51%-áról, a 38 évnél fiatalabbaknak pedig csak 29%-áról volt elmondható. A tizenhét évvel később megismételt felmérés eredményei alapján az értékelő megállapítja, hogy „a rendszerváltás óta felnőtt fiatalok körében megtört a 20. századi szekularizációs trend, a vallásosság ezért ma kevésbé életkorfüggő, mint a rendszerváltás idején”. Akiket 1991-ben a fiatal és középgeneráció tagjaiként kérdeztek ki, 2008-ban középkorúnak és időseknek számítottak. Jóllehet a 2008-as felvétel adatai nagyjából megismétlik az 1991-es helyzetképet, az eltérések figyelemre méltóak. A 2008-ra középkorúvá és időssé lett generáció 1991-hez képest 7-7%-kal növelte a sosem hívők arányát, illetve 21-24%-kal csökkentette a mindig is hívők arányát. A felnőtté lett 38 év alatti generációnál azonban eltérést látunk: a sosem hívők aránya közöttük 5%-kal kevesebb 1991-hez képest, a mindig is hívőké pedig ugyanennyivel több. Az értékelést végző szociológus szerint ebből a helyzetképből a megtérők arányának jövőbeli növekedése prognosztizálható.

VI.2. Családi állapot és nemi megoszlás

A KSH 2001-es népszámlálási adatai alapján a lakosság 39%-a nőtlen vagy hajadon, közel 44%-a házasságban él, özvegy közel 10%. Családi állapot szempontjából fontos viszonyítási alap még, hogy 10000 személy közül 743 elvált. Az egyházhoz, felekezethez tartozók körében, mivel életkoruk az imént bemutatottak szerint magasabb az országos átlagnál, 5%-kal alacsonyabb a nőtlenek, hajadonok aránya, a házásoké azonban 3%-kal, az özvegyeké pedig 2%-kal magasabb. Ebben a csoportban az országos átlagnál 3%-kal magasabb a házasságban élők aránya. Az egyházak átlagos mutatóitól ezekben a számokban jelentős eltérést mutatnak az izraeliták adatai, mégpedig általános korösszetételük miatt. A magukat **reformátusoknak vallók** 22%-a nőtlen vagy hajadon, 55%-a házasságban él, 14%-a özvegy, mintegy 9%-a elvált.⁷⁶

A Tárki Omnibusz 2006 felméréséből az derül ki, hogy a társsal és az egyedül élők csoportjainak vallásossága között említésre méltó különbség található: az egyház tanításait követő hívők között több egyedülállót találunk, a nem hívők esetében több a társsal együtt élő. Ezzel kapcsolatban Barna Zsófia fontosnak tartja megjegyezni, hogy az egyedül élők között a többi kategóriánál jóval nagyobb arányban található idős nőket, ami a férfiak rövidebb várható élettartamára vezethető vissza. Nem meglepő az sem, hogy az egyedülállók közül ragaszkodnak legtöbben a hagyományos egyházi keretekhez, hiszen életkorukból adódóan legtöbbjük számára ez a neveltetésük szerves részét képezte.⁷⁷

A magukat vallásosnak, egyházhoz tartozónak vallók között a Tárki Omnibusz 2003 szerint jóval több a nő (71,5% a minta egészének 55,6%-ához képest).⁷⁸ A 2006-ban készült felmérés tovább árnyalja a képet. A vallásosság és a nem között szoros összefüggést talál. Az egyházhoz kötődő vallások

⁷⁶ Népszámlálás 2001. KSH. 5. kötet: *Vallás, felekezet*. uo.; 26. kötet: *A népesség adatai kiemelt vallások, felekezetek szerint*. 2. Részletes adatok. Táblázatok vallás, felekezet szerint. 2.2 A 15 éves és idősebb népesség családi állapot és korszoport szerint. Uo.

⁷⁷ Barna Zs. i.m. 125-126.

⁷⁸ Hegedűs R. i.m. 286.

között még nagyobb eltolódást mér, a nők aránya ugyanis 67%, míg a férfiaké 32%. A maga módján vallásos kategóriában is hasonló az arány, bár a különbség itt kisebb. Egyéb vallással kapcsolatos jellemzők esetében is különbséget találunk a két nem között: a nők jóval nagyobb arányban vesznek részt egyházi szertartásokon, mint a férfiak, az Istenben teljesen megbízók többsége nő, a benne egyáltalán nem bízók között pedig a férfiak vannak többen.⁷⁹

ISSP 1991 és 2008 összevetése alapján Gérecz értékelése⁸⁰ további részletekkel is szolgál a vallásosság jellemzőinek nemi megoszlásáról. Megállapítja például, hogy a sosem hívők aránya a férfiak körében a rendszerváltás óta is csak növekedett (26%-ról 33%-ra), amíg a nők körében ez nem jellemző (stabilan 15% körüli).

VI.3. Iskolázottság szerinti megoszlás

A korösszetételtől nem független az iskolai végzettség, hiszen általában igaz, hogy minél idősebb egy vizsgált csoport, annál alacsonyabb az iskolai végzettsége. A Tárki Omnibusz 2003 felmérés azonban az egyházas csoportok körében mégsem ezt méri: a felsőfokú végzettségűek arányát tekintve ugyanis az egyházas mag áll az élen, megelőzve a fiatalabb, maga módján egyházasak csoportját.⁸¹

A Tárki Omnibusz 2006-os adatai alapján az iskolai végzettség és a vallásosság között mérhető összefüggés található. Az egyházhoz kötődő vallásosoknak közel a fele nyolc osztályt vagy annál kevesebbet végzett, éppen ezért csak a másik 50%-ot alkotják a szakmunkások, érettségizettek és diplomások. A maga módján vallásos kategóriában ellenben a legalacsonyabb végzettségűek a szakmunkás és az érettségizett csoportokhoz hasonló arányban fordulnak elő. Vallásgyakorlás tekintetében (templombajárás) a nyolc általánost vagy kevesebbet végzettek kiugróan magas mintaátlaga mellett meglepő módon a diplomásoké is kiemelkedő. Az iskolai végzettség emelkedésével azonban enyhén csökken az Istenben bízás mértéke, vagyis az alacsonyabb végzettségűek bízának benne inkább.⁸²

Az ISSP 1991 és 2008 összevetése alapján Gérecz⁸³ szerint nincs jelentősebb változás az iskolázatlanok és diplomások körében a sosem hívők alacsony aránya, és a mindig is hívők magas aránya tekintetében. Ugyanez nem mondható el a szakmunkás végzettséggel és érettségivel rendelkezőkről. Érdekes, hogy az 1991-es felmérésben az iskolai végzettséggel együtt növekedett a hitüket elhagyók, vallástalanodók száma, 2008-ban azonban ilyen összefüggés már nem tapasztalható.

A Tárki Omnibusz 2003 adatai alapján Hegedűs egyfajta „elitesedési” folyamatot vél felfedezni a fiatalabb egyházasan vallásosok csoportjában: a 40

⁷⁹ Barna Zs. i.m. 124-126. Barna Zsófia a Szántó János-féle 4 vallási dimenzió közül három mentén vizsgálja, hogy milyen hatással vannak azokra az egyes háttérváltozók: 1) vallásos identifikáció, 2) intézményes vallási aktivitás és 3) Istenhit. Nem vizsgálja a személyes vallási aktivitást. Vö.: Szántó J. i.m.

⁸⁰ Gérecz B. I. i.m.

⁸¹ Hegedűs R. i.m. 292.

⁸² Barna Zs. i.m. 124-126.

⁸³ Gérecz B. I. i.m.

éves és az alatti korosztályokban egyrészt egyértelműen jóval átlag fölötti a magas végzettségűek aránya, másrészt átlag alatti az alacsony végzettségűek aránya. A 30 évesnél fiatalabbak körében az alacsony végzettségűek aránya pedig már jelentősen átlag alatti.⁸⁴

VI.4. Az egyes településtípusokon élők vallási adatai

A KSH 2001-es népszámlálási adatai szerint a magyar népesség 64%-a városban él. Ebből több mint 17% Budapesten, 20% megyei jogú, 27% pedig egyéb városban. Ehhez képest a katolikus egyházhoz tartozók közel 70%-a él községekben, de a reformátusok és az evangélikusok körében is 4, illetve 3%-kal magasabb a községi népesség aránya az országos átlagnál. Az izraeliták közel háromnegyede Budapesten él, körükben a községi népesség aránya nem éri el a 7%-ot. A községekben élők általában szívesebben vallják magukat egyházhoz tartozónak. Az egyházhoz nem tartozóknak csak kevesebb mint 20%-a, míg a választ nem adóknak csak 25%-a tartozik közéjük. Az egyházhoz nem tartozók, illetve a feleletet nem adók jó része Budapesten él.⁸⁵ A népszámlálás adataiból az is megállapítható, hogy ez előbbi különbség nem véletlen, hiszen a kisebb településtől a nagyobb felé haladva csökken a vallásosság mértéke. A kérdésre válaszolók közül a községekben élők 8%-a nem tartozik egyetlen felekezethez sem, a kisebb városokban élők 16%-a, míg a budapestiek és megyeszékhelyeken lakók 20%-a nem tartozik egyházhoz.⁸⁶

A Tárki Omnibusz 2003 adataiból is kiolvasható, hogy a falusiak minden korosztályban többen vannak az egyházián vallásosok körében.⁸⁷ A Tárki Omnibusz 2006 alapján az is megállapítható, hogy ha a településtípusokat és a vallásgyakorlás intenzitását vetjük össze, az előzőekhez képest meglepő eredményt kapunk, mert bár elvárható módon a községekben élők között vannak legtöbben a rendszeres vallásgyakorlók, őket a budapestiek követik. Az Istenben bízók arányára ugyanez a sorrend jellemző.⁸⁸

VI.5. Anyagi helyzet

Az anyagi helyzet vizsgálata napjainkban kissé nehézkes. A felmérést végző nem adóhatóság, nem is lenne célravezető az emberek pénztárcájába tekintgetnie, banki helyzetét kutatnia. Éppen ezért gyakori mérési módszer, hogy a háztartásban előforduló, státuszjelzőnek is tekinthető tárgyakra kérdeznek rá, ami egykor még jól mutatta a kérdezett anyagi helyzetét (pl. a televízió évtizedekkel ezelőtt), ma azonban már nem oly megbízható, mivel a folyton változó, értéktelenedő tárgyak, és a könnyen elérhető hitelek világában élünk. Valamennyi információ azonban mégis nyerhető általa, így pl. a Tárki Omnibusz 2003 arra kérdezett rá, hogy az illető hány dologgal rendelkezik egy 14 tételes listáról. Az adatok összesítéséből kiderül, hogy az egyházián vallá-

⁸⁴ Hegedűs R. i.m. 288. Hegedűs tanulmánya többek között arra az izgalmas kérdésre keresi a választ, hogy vajon elit csoporttá válik-e az egyházián vallásosok köre, s ha igen, ennek milyen további következményei lehetnek.

⁸⁵ Népszámlálás 2001. KSH. 5. kötet: *Vallás, felekezet*. uo.

⁸⁶ Kapitány G. – Lakatos M. i.m. 37.

⁸⁷ Hegedűs R. i.m. 290.

⁸⁸ Barna Zs. i.m. 125-126.

sosak átlagosan kevesebb ilyen tárggyal rendelkeznek. Az összefüggés azonban feltehetően nem az, hogy a vallásosság anyagilag rosszabb helyzettel jár együtt, inkább a korösszetétel állhat a háttérben. Ha ugyanis az idősebbek átlagosan alacsonyabb státuszúak, akkor ez lesz a helyzet a sok időst tartalmazó egyházas csoportban is. Az egyházasan vallásosok csoportján belül a maguk módján egyházasak a legtehetősebbek, utánuk a nem buzgók, majd az egyházas mag, s messze lemaradva a vallásos passzívak következnek.⁸⁹

VII. Az ifjúság vallásosságával kapcsolatos kutatások

Az ifjúság a jövő – szól a triviális megállapítás. Minden korban, minden társadalomban fontosak, Európa előregedő társadalmában pedig különös fontossággal bírnak. Egyházi szempontból tehát megkerülhetetlen a kérdés, hogy mit tudnak a fiatalok a vallásról, és milyen mértékben kapcsolódnak az egyházhoz, egyházakhoz. Nem csupán ezek miatt ígérkezett kutatók számára is érdekesnek az ifjúság külön vizsgálata. Másak az életkori sajátosságaik, mint az idősebbeknek, és kérdés, hogy az e sajátosságok részeként jelentkező törekvés, hogy a fiatal elhatárolódjon szülei viselkedésétől és gondolkodásától, mennyiben és hogyan befolyásolja vallásosságról alkotott felfogásukat és az egyházhoz való viszonyukat. Gondolkodásuk abban is más lehet, hogy eltérő mértékben hathat rájuk az előző rendszer ideológiai kényszere és annak következményei. Újabb kérdéseket vet fel az intézményes egyháztól való távolsággal együtt jelentkező vallási szabadság: a kisebb egyházak és egyéb vallási színezetű világnézetek által kínált alternatívák.⁹⁰

Ha kiindulásnak tekintjük az 1987-es ifjúsági vizsgálatot, és összehasonlítjuk a 2000-es és 2004-es felmérések eredményeivel, kisebb változást találunk, mint ahogyan azt a beköszöntött vallásszabadság és társadalmi változások alapján várhatnánk. 1987-ben a fiatalok 33%-a mutatott valamilyen kapcsolódást az egyházakhoz, vallásosságához. Ennek 8%-a egyházasan, 25%-a maga módján vallásos.⁹¹ 2000-ben a 15-29 éves korosztály 10%-a vallotta magát egyházasan vallásosnak, 46%-a pedig a maga módján vallásosnak, míg 2004-es adatok az előbbi csoportba szintén 10%-ot soroltak, utóbbiba pedig 48%-ot. A korosztály többsége tehát vallásosnak tartotta magát, de egyházi keretek között vallásukat csak kevesen gyakorolták. 2008-ra csökkent a fiatal vallásosok aránya: 7% mondta magát egyházasan vallásosnak (egynegyedével kevesebb, mint négy évvel korábban), és 43% maga módján vallásosnak.⁹²

⁸⁹ Hegedűs R. i.m. 292-293. Az *egyházi magot* illetően az anyagi helyzet alapján is egyfajta elitte válási folyamatot olvas ki Hegedűs az adatokból, hiszen 30 év alatti fiataljaik majdnem 40%-ának van diplomája, míg a korosztály egészében ez az arány csak 8,9%, s a 14 tételes tulajdonlasi listán átlaguk már 8 pont feletti a korcsoport 6,64-es átlagával szemben. Ua. 294.

⁹⁰ Tomka M. (szerk.), i.m. 251. Az „Ifjúság és vallás” c. rész bevezetőjében.

⁹¹ Rosta G.: „A magyarországi vallási változás...”, 300.

⁹² Szabó Andrea – Bauer Béla (szerk.): *Ifjúság 2008 – Gyorsjelentés*. Szociálpolitikai és Munkaügyi Intézet, 2009. 124. Rosta ugyanakkor egy 1988-as felmérés adatát idézi Tomkától, mely szerint a '80-as évek végén a fiatalok és a felnőtt népesség közt a maguk módján vallásosok részarányát tekintve még nagy volt a különbség, a teljes felnőtt lakosság körében 45,8% vallotta magát annak, közel kétszer annyian, mint a

A nem vallásosak csoportjába a 15-29 évesek korosztályából 2000-ben 36%, 2004-ben 37%, 2008-ban pedig már 43% sorolta magát. Ezen belül 2004-re 5%-kal (8%-ról 13%-ra) emelkedett azoknak a száma, akik határozotlan más elképzelésekkel rendelkeznek, vagyis tudatosan nem vallásosak. Ez az arány 2008-ban a 2000-es arányra csökkent vissza, ami arra enged következtetni, hogy a vallásosság csökkenése mögött nem feltétlenül határozott vallásellenesség, hanem inkább érdektelenség, közömbösség áll.⁹³ Érdemes azonban megjegyezni, hogy 2004-ben az összes megkérdezett majdnem fele (46%) egyházi esküvőt is tartott, vagy szeretne tartani, és még a magukat nem vallásosnak tartók 30%-a is igennel válaszolt erre a kérdésre. Ez az igény továbbra is megvan: 2008-ban a nem vallásosak 30%-ának volt, biztos vagy valószínűleg lesz egyházi esküvője.⁹⁴

Figyelemre méltó tendenciát mutat a templombajárás ismételt vizsgálata. A 15-29 éves korosztálynak előbb 7, majd 5, illetve 4%-át alkották azok, akik hetente vagy többször járnak templomba. A havonta 1-2-3 alkalommal templomba járók aránya 9%-ról 6%-ra csökkent, mely csökkenés az elmúlt négy évben megállni látszik. Ingadozik, az utóbbi négy év alatt nőtt a templomba soha nem járók aránya (2000-ben 38%, 2004-ben 27%, 2008-ban 42%).⁹⁵

A vallásos önbesorolás a fiatalok számára viszonylag egyértelmű. A vallásosság tartalma azonban, ahogyan az az EVS 1999-es felméréséből kiderül, már nem ennyire az. Általános európai jelenség, hogy a magukat vallásosnak mondók gondolatvilágában jól megférnek egymás mellett a hagyományos keresztyén tanítás elemei az alternatív hittartalmakkal, reinkarnációval, szercsebefolyásoló tárgyakkal, technikákkal, stb. A magukat nem vallásosnak mondók azonban jobbra csak a hagyományos egyháziasságot utasítják el, de nem nevezhetők ateistának, mivel valamiféle természetfeletti létezésében hisznek. A magyar fiatalok azonban Tomka elemzése szerint két dologban is eltérnek a többi hét vizsgált ország hasonló korosztályától. Egyfelől a magyar fiatalok körében az átlagoshoz képest kétszer akkora a személyes istenben hívők aránya, másfelől pedig a nemhívők körébe tartozó fiatalok nagyobb arányban utasítják el, hogy bármiféle felsőbb hatalom létezik, mint kortársaik. Az összehasonlítás ellenére mégis megállapítható, hogy a vallási fogalmak és a természetfelettről alkotott fogalmak határai elmosódnak. Egyéni törekvések szintjén megjelenik az igény, de ez nem kapcsolódik átfogó társadalmi-kulturális rendszerhez, ezért állapítja meg Tomka, hogy „A jövő több irányba

fiatalok körében. Ez az eltérés 2004-re minimálissá vált, különbségek csupán az egyházas vallásosság csoportjában mérhetőek. Rosta G.: „A magyarországi vallási változás...”, 300-301.

⁹³ *Ifjúság 2008 – Gyorsjelentés.* 123-124.

⁹⁴ *Ifjúság 2004 – Gyorsjelentés.* 101-102; *Ifjúság 2008 – Gyorsjelentés.* 127.

⁹⁵ *Ifjúság 2004 – Gyorsjelentés.* 101; *Ifjúság 2008 – Gyorsjelentés.* 126. A templomba járási szokások változása nem feltétlenül jelent azonos tendenciákat a vallásos hitnek tulajdonított fontosság terén, ugyanis például a vallásos hitet 12% tartotta általában fontosnak, 12% pedig saját életében is fontosnak a 2000-es felmérés szerint. Ugyanez 20% és 15% volt 2004-ben. *Ifjúság 2004 – Gyorsjelentés.* Ua. 100-102. (A 2008-as felmérés nem végzett ilyen szempontú értékvizsgálatot.)

nyitott. A jelen helyzetnek bármely alternatíva felé történő elmozdítása azonban jelentős kultúrateremtő erőfeszítést követel”.⁹⁶

A témáról átfogó tanulmányt készített Tomka: tizenegy nagyobb reprezentatív és részben nemzetközi kutatás felhasználásával vizsgálta az ifjúsági vallásosságot az 1974 és 2005 közötti időszakban.⁹⁷ Ennek alapvető megállapításait érdemes legalább kivonatos módon ismertetni, hiszen jelentősen árnyalják a jelenlegi vallásszociológiai képet.

A fiatalok mintegy negyede vallástalan családban nevelkedik, majdnem fele pedig a keresztteljesen kívül semmilyen vallási nevelésben nem részesült.⁹⁸ 1987 és 2005 között növekedett azoknak a száma, akik valamennyi hittant tanultak, a 15-19 évesek körében azonban jelentősen magasabb ez a szám, mint a 25-29 évesek között. A legfiatalabb vizsgált korcsoport harmada az általános iskolában szinte végig tanult hittant.⁹⁹ Hasonló eredményeket kaptak az elsősáldozók és konfirmáltak arányát vizsgálva. 1998-ig csökken a részvétel, 2005-re azonban az elsősáldozók és konfirmáltak aránya már jelentősen magasabb, mint két évtizeddel korábban. Ahogyan a hitoktatásban kialakult a résztvevők és részt nem vevők fele-fele aránya (tehát egyfajta polarizáltság), úgy ezen a területen is ez a tendencia mutatkozik. A templomba járás tekintetében a gyermekkorban nagyjából három egyforma csoport alkotható a rendszeres és alkalmi templomba járókra, valamint a templomba nem járókra. A templomba járók aránya a legfiatalabb ifjúsági csoportban emelkedett leginkább. Budapesten magasabb ez a szint, mint vidéken, de leginkább a vidéki városokban növekedett, mégpedig a korábbi értékek kétszeresére. Ugyanígy növekedett azoknak a száma, akik legalább hetente egyszer imádkoznak.¹⁰⁰ Nőt a fiatalok vallási tudása is: ez igaz egy-egy konkrét kérdésben, és a vallási ismeretanyag egésze tekintetében is. Az ismeretanyag vizsgálatából azonban kiderül, hogy bár erősödik az ifjúság minden korcsoportjában az egyházas vallásosság, még inkább terjed az ettől független vallási tartalmakat kínáló ezoterizmus.¹⁰¹

VIII. Felekezetek

A korábban jellemzett vallásossággal kapcsolatos kutatások általában szóltak a történelmi keresztyén egyházakról, újabb vallási tendenciákról, val-

⁹⁶ Tomka M.: „Az ifjúság változó vallása”, in: Tomka M. (szerk.), i.m. 262-267. Az Ifjúság 2008-ban a két megelőző kutatáshoz képest újdonságként szerepel a különböző hittartalmak mérése. Ebből az derül ki, hogy leggyakoribb az istenhít (50%), az ezt követő leggyakrabban vallott hitek között találunk keresztyén és ezoterikus gyökerűeket is: a telepátiában 38%, a mennyországban 36%, a horoszkópokban 35% és a halál utáni életben 33% hisz. *Ifjúság 2008 – Gyorsjelentés*. 128-129.

⁹⁷ Tomka M.: „Az ifjúsági vallásosság három évtizede”, 268-286.

⁹⁸ *Az Ifjúság 2000 és 2008* kutatások a következő arányokat mutatják: 37-ről 35%-ra csökkent az otthon vallásos neveltetésben résztvevők aránya, ill. 55-ről 62%-ra nőtt az otthon vallásos neveltetésben nem részesülők aránya. 9-ről 22%-ra nőtt a meg nem keresztteltek aránya. 19-ről 15%-ra csökkent a reformátusnak megkeresztelték aránya. *Ifjúság 2008 – Gyorsjelentés*. 124-125.

⁹⁹ Ua. 270-271.

¹⁰⁰ Ua. 272-276.

¹⁰¹ Ua. 277-282.

lasi tartalmakról. A református egyház külön vizsgálatának szempontjából át kell tekinteni az egyházakon belüli felekezeti megoszlás arányait, esetleges változásának tendenciáit is.

Az 1949. évi népszámlálás adatai szerint a következőképpen oszlik meg a lakosság felekezetek szerint:¹⁰²

Katolikus	70,5%
Református	21,9%
Evangélikus	5,2%
Izraelita	1,5%
Felekezeten kívüli	0,1%
Más vallású vagy ismeretlen	0,7%

1992-ben, a KSH adatai szerint ezek a számok a következőképp alakultak:¹⁰³

Katolikus	67,8%
Református	20,9%
Evangélikus	4,2%
Felekezeten kívüli	4,2%
Más vallású (pl. izraelita) vagy ismeretlen	2,2%

A két felmérés között eltelt négy évtizednyi időszakban a felekezeti struktúra alig változott. A megkeresztelték és bejegyzettek jelentős többségét a katolikus és a hagyományos protestáns felekezetekhez tartozók teszik ki, jelentős maradt a katolikus túlsúly, és az egyéb kategóriába tartozók aránya sem változott jelentős mértékben. Az előbbi felmérések adatai anyakönyvekből, tagságra vonatkozó bejegyzésekből igazolhatóak. 1998-99-ben négy nemzetközi felmérés (Aufbruch, RAMP, ISSP, EVS) összegzése a szubjektív vállalt odatartozás vagy tagság alapján az alábbi arányokat jelezte:¹⁰⁴

Katolikus	47-55%
Református	13-17%
Evangélikus	3-4%
Izraelita	0,1-0,2%
Felekezeten kívüli	23-35%
Más vallású	2%

2001. évi népszámlálás¹⁰⁵ nem csupán a történelmi felekezeteket és az egyéb „más vallású” kategóriát vizsgálja. Az adatokból kiderül, hogy a magyar

¹⁰² Népszámlálás 2001. KSH. 26. kötet: *A népesség adatai kiemelt vallások, felekezetek szerint*. 1. Összefoglaló adatok. 1.1. A népesség vallás és nemek szerint, 1930-1949, 2001. Forrás: http://www.nepszamlalas.hu/hun/kotetek/26/tables/load1_1.html (Megtekintés időpontja: 2009.04.22.)

¹⁰³ Tomka M.: „Vallás a pluralizálódó társadalomban”, 83.

¹⁰⁴ Ua. 84-85.

¹⁰⁵ Forrás: <http://www.nepszamlalas.hu/hun/kotetek/05/diagram.html> (Megtekintés időpontja: 2009.04.22.)

lakosság mintegy 260 felekezethez, egyházhoz vagy vallási közösséghez tartozónak vallotta magát. A korábbi kategóriák szerint a felekezeti arány a következőképp alakul:

Katolikus	51,9%+2,6%
Református	15,9%
Evangélikus	3%
Izraelita	0,1%
Más vallású	1,1%

A felekezetekre külön-külön vonatkozó felmérések közül érdemes megvizsgálni néhány, a református egyházra vonatkozó eredményt, amelyek a felekezetet sajátos minőségek mentén jellemzik.

Vizsgálták többek között a felekezethez tartozók Bibliához való viszonyát, ami a „Sola Scriptura” elvet figyelembe véve nem elhanyagolható szempont a reformátusoknál. A felmérés alapján 20,9%-nak nincs sem Újszövetsége, sem teljes Bibliája, 21,8% szerint „a Biblia Isten szava, és szó szerint kell érteni”, 37,7% vallja azt, hogy „a Biblia Isten ihletett szava, de nem kell mindent szó szerint venni”, míg 40,6% számára „a Biblia mesék, legendák, történelmi és erkölcsi tanok ember által lejegyzett ősi könyve.” Ugyanilyen vegyes képet mutatnak az Isten léteire vonatkozó kérdések eredményei is. Az Aufbruch 1998 és EVS 1999 mérései alapján 16,4% nem hisz Istenben, míg 7,3% nem tudja, hogy hisz-e. Az ISSP 1998 alapján 18,1% soha nem hitt Istenben, míg 63,8% mindig is hívő volt.¹⁰⁶

További „református jellemzőket” tár fel Kamarás István nemrég megjelent tanulmánya,¹⁰⁷ amely a vallásosság különböző változatai és a különféle életstílusok, értékek, szokások és ízlések közötti összefüggéseket vizsgálja. Felméréseit katolikusok, reformátusok és evangélikusok, különböző új-protestáns felekezetek (baptisták, adventisták, methodisták, pünkösdiel), Jehova tanúi és nem keresztény vallások (buddhisták, muszlimok, zsidók és két különböző irányzathoz tartozó Krisna-hívők) képviselői között végezte 2006-2007-ben. Vizsgálta a különböző vallások szentnek tekintett dolgait, Istenről, emberről és világról alkotott képét; a vallási csoportok tagjainak értékrendjét és életstílusát; valamint a művészetekhez és műalkotásokhoz való viszonyulásukat.

IX. A vallás és az egyház társadalmi megítélése és presztízse

Az egyházak, ezen belül a református egyház társadalmi megítélését alapvetően meghatározza az, hogy mit tartanak az emberek egyháznak. Tomka szerint szociológiai szempontból három általános definícióban lehet megfogalmazni az egyházakról alkotott képeket. Az első szerint az egyház hívő közösség, „a hitben magát összetartozónak érző társadalmi csoport, emberek tagolt és saját szervezettel rendelkező összessége, a társadalom egyik pontosan

¹⁰⁶ Az adatokat közli Tomka M.: „Vallásosság az állami vallásellenességet követően”, 59-61.

¹⁰⁷ Kamarás István, *Vallásosság, habitus, ízlés – kutatási jelentés*. Budapest, Loisir Kiadó, 2009.

meghatározott és önálló felfogást képviselő része”. A második szerint inkább egy közös kultúra, hit, világnézet és hagyományrendszer, amelyet közösségek és intézmények képviselnek. A harmadik nézet szerint az egyház leginkább intézmény és szervezet, amely a hitet őrzi, amelyet belső hierarchia jellemez, és a papság képvisel.¹⁰⁸

Az 1950-es évek után az egyház presztízsét igyekeztek minden eszközzel csökkenteni. Emelkedés, mégpedig ugrásszerű emelkedés 1985-1989, majd különösen 1989-1991 között figyelhető meg. Az ugrásszerű növekedés három dolognak köszönhető. Egyfelől láthatóbbá válik a gyakorlati vallásosság és egyháziasság, az egyházak éledni kezdenek, és rohamosan csökken, majd krízisbe kerül a politikába vetett bizalom és a társadalmi intézmények tekintélye. Az egyház presztízse 1991 és 1994 között azonban az 1989. évi szintre esett vissza.¹⁰⁹

A társadalmi megítélés számokban kifejezhetően az EVS 1991 szerint a következőképpen alakul: a felnőtt népesség 20,9%-a „nagy mértékben”, 33,6%-a „meglehetősen”, 28,2%-a „nem nagyon”, 17,3%-a „egyáltalán nem” bízott az egyházakban. Tizenegy vizsgált hazai társadalmi intézmény között az egyházak a 4. helyre kerültek az oktatási rendszer, a jogrendszer és a hadsereg után, de a közigazgatás, a társadalombiztosítás, a sajtó és az országgyűlés előtt.¹¹⁰ A szociális ellátás területén még nagyobbra értékelik az egyházak szerepét. Egy másik felmérés szerint 1991-ben a felnőtt népesség 77,6%-a, 1993-ban 65,7%-a mondta, hogy „az egyházaknak részt kell venniük az embereket foglalkoztató szociális problémák csökkentésében”.¹¹¹

Az egyházak társadalmi hatását, befolyását az évezred végén (ISSP 1998) összességében a felnőtt népesség 20,2%-a túl kevésnek tartotta, míg 22,4%-a szerint túl sok és 57,4%-a szerint éppen megfelelő mértékű.¹¹²

Az egyéni életek szempontjából az Aufbruch 1998 vizsgálata szerint a keresztelést, a templomi esküvőt, az egyházi temetést kívánatosnak tartja a felnőtt népesség többsége (65,4%; 51,6%; 65,9%), még a kifejezetten nem vallásosak egy része is (24,8%, 14,1%, 32,8%). A kívánt és kért egyházi szolgálatokon kívül az emberek többsége szerint az egyház inkább a szegények „szövetségese”, inkább az ő életükben van helye, mint a gazdagokéban.¹¹³ További adatok összevetéséből kiderül, hogy: a kilencvenes évek második felében csökken az azok száma, akik az egyházakat különböző, az egyéneket és családokat érintő kérdésekben illetékesnek tartják.¹¹⁴

Az egyházak társadalmi presztízsét vizsgálva azzal kapcsolatban is folytatnak kutatásokat, hogy milyen kérdésekben kell az egyházaknak megszólalniuk. Az Aufbruch I. és II. összevetéséből kiderül, hogy mintegy 6-10%-kal nőtt, így

¹⁰⁸ Tomka M.: „Modernizáció és a vallási rendszer átalakulása”, in: Tomka M. (szerk.), i.m. 36.

¹⁰⁹ Tomka M.: „Vallás a pluralizálódó társadalomban”, 81; Tomka, M.: „A vallás és egyház visszatérése a politikába”, in: Tomka M. (szerk.). i.m. 100.

¹¹⁰ Tomka, M.: „A vallás és egyház...”, 101.

¹¹¹ Az adatokat közli: Tomka, M.: „Vallás a pluralizálódó társadalomban”, 87.

¹¹² Ua. 81.

¹¹³ Ua. 78,81.

¹¹⁴ Tomka, M.: „A vallás és egyház...”, 102.

most eléri a népesség felét azoknak az aránya, akik szívesen veszik, ha az egyház a személyes erkölccsel és a családokkal kapcsolatos kérdésekben véleményt nyilvánít. A lakosság 53-62%-a azzal is egyetért, hogy az egyház általános társadalmi problémákról is kifejezi álláspontját. A konkrét kormányzati politikával összefüggő egyházi megnyilatkozásokat viszont csak a megkérdezettek 34%-a helyesli. A vallásos emberek ugyanakkor a korábbiaknál 5-8%-kal nagyobb mértékben, a nem vallásosak ugyanennyivel kevesebben támogatják, hogy az egyház társadalmi-politikai kérdésekben is megnyilvánuljon. Tomka Miklós megállapítása szerint mindez azt jelzi, hogy polarizálódnak az egyházzal kapcsolatos vélekedések.¹¹⁵

A magyar felnőtt népesség túlnyomó többsége (mintegy 80%-a) ellenzi/ellenezné, hogy az egyházak országgyűlési vagy a helyhatósági választások menetébe, a pártpolitikába vagy a kormányzati tevékenységbe beleszóljanak. Ugyanakkor a társadalom egy része igényli, hogy az egyházak vállaljanak szerepet a környezetvédelemben (23,8%), az egyes települések életének szervezésében (32,1%), országos társadalmi problémák megoldásában (49,9%), nyilvánítsanak véleményt a tömegkommunikációs eszközök tartalmáról és stílusáról (37,4%), a romák helyzetéről (46,5%), a növekvő társadalmi ellentétekkel kapcsolatban (57,4%), és törekedjenek a társadalmi élet vallási alapjainak elfogadtatására (74,8%).¹¹⁶

A Medián 2006-ban, majd 2009-ben is vizsgálta a különböző társadalmi intézményekbe (köztük az egyházba) vetett bizalmat, valamint felmérte, hogy az élet mely területein számítanak ezen intézményekre a társadalom tagjai. 2006-ban már a választások és a megszorító intézkedések bejelentése után átlagosan csökkent a társadalmi intézmények iránti bizalom (a 100-as listán 51-es átlagpontot értek el). Átlag fölötti bizalmat szavaztak a köztársasági elnököknek, az Alkotmánybíróságnak, melyek hagyományosan keveset szerepelnek a mindennapi belpolitikában. Az átlag alatt szerepeltek a politikai pártok, a kormány, a parlament, de még a szakszervezetek is. Szintén átlagon aluli (44,54%) volt az egyházak iránti bizalom is.¹¹⁷ 2009-ben a listán szereplő összesen 25 intézmény 48-as átlagpontot ért el. Az intézmények többsége közepesen jó megítélésnek örvendhet, kiugróan alacsony ponttal csak a belpolitika főszereplői, valamint a biztosító társaságok szerepeltek. A gazdasági válság okozta egzisztenciális bizonytalanság közepette a magyar társadalom többsége mégsem számít a szakszervezetekre és az egyházakra sem. Az egyházba vetett bizalom pontértéke 0,94-szerese az átlagnak.¹¹⁸

A szociális gondoskodás, valamint az oktatás az a két terület, ahol az emberek többsége szívesen látja az egyházi intézményeket, bizalommal van irán-

¹¹⁵ Az adatokat közli: Czene G. i.m.

¹¹⁶ Különböző felmérések adatait közli Tomka M.: „Vallás a pluralizálódó társadalomban”, 90.

¹¹⁷ „Az intézmények iránti bizalom Magyarországon - Elemzés az elmúlt 12 hónap adatai alapján”, 2006. október 27.

¹¹⁸ „A jó szándékukat nem, de a szakértelmüket elismerjük - Gazdasági intézmények iránti bizalom a válság idején”, 2009. július 24.

tuk. Nem csak az egyházasan vallásosakra igaz ez, hanem az Aufbruch I. méresei alapján a maguk módján vallásosok csoportjára is.¹¹⁹

X. Összefoglalás: tendenciák és kérdésselvetések

A rendszerváltást követően az egyházak, így a református egyház is, jelentős váradalmakat fűztek az ideológiai szempontból beköszöntött szabadsághoz, és a lendületet nyert társadalmi változásokhoz. A vallásossághoz kötődő negatív hatások, hátrányok megszűnése, az egyházi vallásgyakorlat látványosabb megjelenése, az oktatási rendszerben megnyílt lehetőségek mind arra mutattak, hogy növekedni fog a társadalom vallásos, egyházhoz kötődő tagjainak száma. Ez a szám azonban, bár az első években valamelyest növekedésnek indult, nem lett jelentősen nagyobb, csupán belső arányai változtak meg az elmúlt húsz év során.

A magukat vallásosnak mondó emberek száma emelkedett, ennek oka azonban nagyrészt az, hogy az egyházhoz és vallási intézményekhez nem kötődő, de valamiféle hittel rendelkező emberek inkább vallják magukat vallásosnak, mint korábban. Ebben a körben egyre elterjedtebbek az alternatív, főként ezoterikus vallási tartalmak, megnő a kis vallási közösségek iránti érdeklődés. A történelmi egyházakhoz kötődő vallásosok száma nem emelkedett, a vallásgyakorlat pedig, főként demográfiai okból csökkenő tendenciát mutat. Rosta e kérdést vizsgálva hangsúlyozza, hogy a csökkenés az egyes korosztályokon belül is megfigyelhető, ami nem jellemezhető pusztán szocializációs eltérésekkel.¹²⁰ Az *Iffúság 2008* felmérés eredményei rámutattak arra, hogy az elvállastalanodás nem csak a 30-60 év közötti generációban követhető nyomon, hanem az annál fiatalabb korcsoportokban is.¹²¹ Az ezredforduló elején az ifjúság körében a vallásosság területén tapasztalt emelkedés nem bizonyult tartósnak.¹²²

Az Aufbruch 1998 besorolása szerint a magyar társadalom az ezredfordulón a nem vallásos országok csoportjába került, és még a volt szocialista országokkal összehasonlítva is jelentősen elvállastalanodott. A társadalom többségének életét, politikai beállítottságát (81,7%), munkáját (80,2%), emberi kapcsolatait (67,7%) a vallás nem befolyásolja. A vallást a társadalom abszolút vagy relatív többsége nem tartja fontosnak a szilárd házassághoz (59,3%), a személyes boldogsághoz (46,4%).¹²³

Gérecz tanulmánya egy érdekes tendenciára mutat rá: a rendszerváltás után 2008-ig növekvő tendenciát mutat azok aránya, akik korábban nem hittek, megkérdezésükkor azonban vallásosnak tartották magukat. 2008-ban a

¹¹⁹ Tomka M.: „Modernizáció...”, 26.

¹²⁰ Rosta G.: „A magyarországi vallási változás...”, 308.

¹²¹ Tomka ugyanakkor úgy látja, hogy a vallásosság számszerű és tényszerű csökkenése ellenére „a magukat vallásosnak mondók körében a valláshoz kötődés sokkal tudatosabb és sokkal meghatározóbb döntéseikben”. Kiss Sándor: „Megtizedelt százalékok”, *Reformátusok Lapja* LIII.évf. 47.sz. 2009. november 22: 1,7. A Kiss Sándor által megszólaltatott elemzők az aggodalomra is okot adó számarányok tükrében lehetséges kitérési pontokat is megfogalmaznak.

¹²² Vö.: Tomka M.: „Vallás a pluralizálódó társadalomban”, 78.

¹²³ Tomka M.: „Vallásosság...”, 46-47.

magukat hívőknek vallók mintegy negyede vallotta magát megtérőnek, és mintegy 20% életében volt olyan fordulópont, amikor új és személyes kapcsolat alakult ki a vallással.¹²⁴ A vallási ismeretek terén jelentős növekedés következett be az elmúlt húsz esztendőben, a hitoktatásban részt vettek száma is emelkedett a rendszerváltás után, az egyházhoz tartozás azonban már nem hagyományozódik, tehát jelentősebbé vált az egyházra, vallásra találás az egyházhoz tartozás szempontjából.

A nemzetközi kutatássorozatok három fő tendenciát állapítanak meg a vallási értékek és kultúra változásaival kapcsolatban. Csökkent a vallásosság intézményesültsége, terjed az individualista, „maga módján vallásosság”, és változik a vallásosság módja is: az ún. doktriner vallásosságot az élményvallás váltja fel.¹²⁵

Az egyházasan vallásosak között társadalmi státusz szempontjából két egymástól élesen elkülönülő csoport különböztethető meg. A fiatalabbak között egyfajta „elitesedési” folyamat tapasztalható: az átlagosnál magasabb státuszú fiatalok kötődnek inkább az egyházhoz. A másik csoport az időseké, főként a falusi időseké, akik az átlagnál alacsonyabb státuszúak. Ez a generációs törés Hegedűs szerint belső feszültségek veszélyét rejti magában.¹²⁶

Az alacsony státuszú társadalmi rétegek egyébként is gyakran elvesznek a református egyház látóköréből. Igaz lehet ez a helyi közösségek szintjén, ahol elegendő aktív vallásgyakorló gyülekezeti tag van jelen, megfelelő az „egyházfenntartás” stb., és igaz a nagyobb szervezeti szinteken is. Amíg óvodáink, általános iskoláink, gimnáziumaink a felsőoktatás és diplomaszerezés irányába segítik fiataljainkat, felsőoktatási intézményeink is nyilvánvalóan ennek a rétegnek szólnak, addig a mai napig adós a református egyház a szakiskolások felé való nyitással, a számukra létesített kollégiumokkal, a szervezett és tervezett feljűk fordulással, a hátrányos helyzetű gyermekek tehetséggondozásával, és feljűk végzett missziói szolgálatunk sem tekinthető több strukturális szinten aktívnak.

Az ötvenes évektől az államszocializmus tudatosan szüntette meg az egyházak és a kereszténység világnézeti és kulturális strukturáló szerepét, amelynek hatását a modernizáció és a szegmentálódó világ tovább erősítette. Mindezek hatására a társadalom igényli, hogy a szociális gondoskodás területén az egyház aktív és tevékeny legyen, továbbá megnyilvánuljon az általános társadalmi problémákkal kapcsolatban, a többség azonban nem szívesen veszi a konkrét politikai, főként belpolitikai állásfoglalásokat. A vallásosság megjelenése ez utóbbi téren erősen polarizálja is a társadalmat.

Az egyházak, ezen belül a református egyház társadalmi súlyát tekintve érdemes végiggondolnunk Kósa István szórványlelkész gondolatait, melyet a népszámlálás elemzése alapján írt az egyház összetételéről. Megállapítása szerint Magyarországon a református lakosok nagyon aránytalanul oszlanak el: sok kicsi, és szám szerint kevés nagy gyülekezet van. Ezt jellemzi például az, hogy Debrecenben egymagában több református él, mint a leggyengébb

¹²⁴ Gérecz B. I. i.m.

¹²⁵ Tomka Miklós: „Hagyományos vallási értékek a modern társadalomban”, *EDUCATIO* 2001/3: 427.

¹²⁶ Hegedűs R. i.m. 294-295.

2050 településen összesen. Településenként átlagban 513 református él, de a 3158 magyar településből 2581 (82%) az átlag alatt van. 650 településen 10 fő alatt van a reformátusok száma, és majdnem másfélezer, 1484 településen 11-200 református lakos van. A legalább 11, de legfeljebb 100 református lakosú 1162 település közül 1042 van többszörös kisebbségben, mert nem csak kevesen vannak, hanem a település összlakosságának az egyötödét sem érik el. „Ezek alapján megállapítható, hogy a szórvány-helyzet sokkal jellemzőbb egyházunkra, mintsem azt gondolnánk...”¹²⁷

Úgy tűnik, hogy Vályi Nagy Ervin megfogalmazásai nemcsak a '80-as évek elején voltak időszerűek:

Az emberek túlnyomó részének gondolkodását, értékeit és cselekedeteit nem a keresztyénség határozza meg. A név szerinti, a felekezeti hovatartozás szerinti keresztyénekét sem. Diaszpóra, kisebbség, peremsituáció; ez a világkeresztyénség tényleges, köznapi helyzete.¹²⁸

Elengedhetetlen ennek a helyzetnek a történeti-szociológiai értelmezése. A feltárt eredmények tükrében azonban szükséges a teológiai reflexió is. A keresztyénség kiszorulása, kisebbségbe kerülése, peremhelyzete pusztán a szekularizáció eredménye, vagy „a Krisztusban létünk, a hozzátartozásunk normális következménye?”¹²⁹ Feladatunk, hogy a kisebbségi létben felfedezzünk valami Krisztus-szerűt:

A világ peremvidékei: a hit normális helye. Hogyan igényelhetünk magunknak központi helyet, hatalmi pozíciót a táboron belül, ha egyszer kimentünk a táboron kívülre szorított Krisztushoz? A kérdés csak az, hogy a peremen, a kiszolgáltatottságban megmaradunk-e Krisztusban? Az igazságot, Krisztust őrizzük-e, azt, ami ránk van bízva, vagy csak a múltunkat, amikor még »nagyok, valakik« voltunk? [...] – A mai kisebbségi szituációban Krisztushoz hű egyház történelmileg fontos tényező.¹³⁰

Kérdés, hogy református közösségünkben megvan-e a készség arra, hogy az önelemző kérdések mellett mások felé is nyissunk?¹³¹ Krisztuskövetőként elsődleges dolgunk, hogy tanítványokká tegyünk minden népet, amely közt nem különböztethetünk meg szolgát és szabadot, és akik elérése érdekében görögnek göröggé, zsidónak zsidóvá kell válnunk. Még akkor is, ha a görögök bölcsességet keresnek, a zsidók pedig jelt kívánnak, a megfeszített és feltámasztott Krisztusról kell egyéni és egyházi életünkkel, szavainkkal, állásfoglalása-

¹²⁷Kósa István: „A szórványokról”, *Sárospataki Református Lapok* LXII.évf. 3.sz. 2009. október: 45-47.

¹²⁸Vályi Nagy Ervin: „Egyház a világ peremén” (1984), in: *Vályi Nagy Ervin: Minden idők peremén - Válogatott írások*. Vályi-Nagy Ágnes (szerk.). Basel/Budapest, EPMSZ, 1993. 266.

¹²⁹Uo.

¹³⁰Ua. 267

¹³¹A keresztyén és a református kisebbségi léttel járó feladatokról bővebben ld. Paul Wells: „A kisebbségi lét kihívásai”, *Sárospataki Füzetek* 2009/2: 11-32.

inkkal, tettekben megmutatkozó, hitből fakadó szeretetünkkel bizonyóságot tennünk.

Summary

Sociological aspects of religiosity in Hungary at the beginning of the 21st century – a survey

The survey covers the most recently published analyses of research done before 2000, and the results and findings of research carried out since the turn of the millennium. The relevant literature surveyed is organised around the following themes. The most significant Hungarian and international researches on religiosity are introduced. Different types of religiosity are presented followed by the relevant data. The concept of 'secularisation' is dealt with in order to explain some of the data. A more refined picture is given by looking at some 'background variables', such as age, marital status, gender, education, settlement type, financial situation. Special attention is paid to the changing religiosity of the youth. The rates of various denominations are presented along with some 'Hungarian reformed' characteristics. Some data on how society views religion and church institutions are also examined. As a conclusion the study highlights some alarming tendencies and tries to raise some questions from a theological viewpoint

Keresztes Hajnalka

A „kulcsok hatalma” Kálvin tanításában

Mi a kulcsok hatalmával való élés? A Szent evangélium hirdetése és a keresztyén egyházi fegyelem. E kettő által a mennyek országa a hívók előtt megnyílik, a hitetlenek előtt pedig bezárul.”¹/Heidelbergi Káté 83.K-F/

„A kulcsok hatalmára épül a gyóntatópapok egész uralma”² - írja Kálvin. Az 1536-os Institutióban a hamis sákramentumokkal kapcsolatosan a bűnbánat címszó alatt fejt ki erre vonatkozó tanítását. A „Nagy Institutióban” /1559/ pedig a római szék elsőségéről, valamint az egyházfegyelemről és bűnbánatról szóló fejezetekben tárgyalja.

1. Bibliai alapok. Az 1536-os Institutióban két igehelyet jelöl meg a kulcsok hatalmával kapcsolatosan. Az egyik a Jn 20,22-23, a másik a Mt 18,17-20. „A mennyek országának kulcsait, amelyet előzőleg Péternek ígért, /Mt 16,19/ most vele együtt a többi apostolnak is átadja.” A két megnevezett igehely közös vonása az, hogy a tanítványoknak együttesen adatik a kulcsok hatalma. Ezt megelőzően Péter vallástétele után Jézus Péternek ígéri ugyanezt a hatalmat. Általános szabály mindkét helyen, a kötés és oldás hatalma ugyanaz: Isten ígéjének hatalma. Az első igehely /Jn/ a prédikálásra vonatkozik, a második /Mt/ pedig a kiközösítés által való fegyelmezésre, amely az egyház joga. „A kulcsok hatalma az evangélium hirdetésében áll. Ha az emberekre tekintünk, nem is annyira hatalom, mint inkább szolgálat.”³

2. Péter személye. Szükséges, hogy az első kulcsok hatalmával kapcsolatos kijelentés háttérét megvizsgáljuk a mátéi perikópával összefüggésben. /Mt 13-20/ Erre épül Péter primátusa. Péter vallástételét Jézus nagy jutalomra méltónak tartja. Kálvin szerint kétféle tisztséggel illetetik meg: az előbbi az üdvösségre vonatkozik. Mikor azt mondja: „Te Péter vagy” - ezzel azt állítja, hogy mint az élő kő az Isten templomában megtartja állhatatosságát. Az utóbbi az apostoli tisztre vonatkozik. „Ezen a kősziklán...” Akár a hitre, akár az egyházra lehet vonatkoztatni, de Kálvin szerint az utóbbi a helyesebb, mert mindenkor rendíthetetlen marad az Isten igazsága, amelyre az egyház hite alapul. Hivatkozás történik Cyprianusra, aki a kérdésben így foglal állást: „Egy embernek a személyében adta az Úr valamennyiöknek a kulcsokat, hogy ezzel valamennyiöknek az egységét jelezze.” Augustinus pedig így vélekedik: "Ha Péterben nem volna meg az egyház titka, akkor nem mondaná neki az Úr, hogy neked adom a kulcsokat, mert ha ez Péternek mondatott, akkor a kulcsok nincsenek az egyház birtokában, ha pedig az egyház birtokában vannak, akkor Péter, mikor a kulcsokat kapta, az egész egyházat jelképezte.”⁴

Walter Grundmann a Mt 16,19 vers magyarázatánál Péterrel kapcsolatosan azt írja, hogy a kulcsok hatalmát ill. annak átruházását Péterre az Ézs 22,15-

¹ Heidelbergi Káté, kiadó: MORE Zsinati Irodájának Sajtóosztálya Bp. 1981. 63.p.

² Kálvin János Institutio 1536. Bp. 1936.

³ i.m.

⁴ Kálvin János: A keresztyén vallás rendszere 1559. II. Pápa, 1910. 386.p.

25-höz hasonlóan hajtják végre. „Az ő vállára teszem Dávid palotájának kulcsát. Amit kinyit, nem tudja bezárni senki, és amit bezár, nem tudja kinyitni senki.” /Ézs 22,22/ Nem a mennyek kapusának van rendelve, hanem a mennyek országának házgondnoka Péter a földön.⁵

A legújabb magyar protestáns bibliamagyarázatok a kálvini tanítással vannak összhangban.⁶ Ravasz László Péterrel összefüggésben megjegyzi: „Nem szegletkő, hanem első kő, az a történeti személyiség, aki először mondotta el azt a nagy szót: Te vagy a Krisztus, az élő Isten Fia.”⁷

Jézus a gyülekezetét nem Péter személyére, nem hitvallására, hanem arra a kijelentésre építi, amelyet Istentől kapott, és amelynek nyomán megvallotta hitüket Jézusról.⁸

Almási Tibor baptista lelkész a Máté evangéliuma magyarázatában az evangéliumi harmónia szellemében ír. Semmi olyat nem ígért Krisztus Péternek, ami nem illethet meg a többi társát is. Mert ha közös közöttük az apostoli méltóság, akkor közösnek kell lennie mindannak is, ami ehhez hozzá van kötve. Miért szól ez a felhatalmazás először csak Péterhez? Mert Jézus kérdésére a többiek nevében Péter adja meg a választ. A kérdés, hogy „Ti kinek mondtok engem”, valamennyiüknek szól, a tizenkettőnek. Így Jézus válaszképpen Péternek mondja el, ami az egész tanítványi körnek van címezve.⁹

Cyprianus és mások kiemelik, hogy azért beszél Jézus egyhez, hogy ezáltal az egyház egységére hívja fel a figyelmet.

Willi Marxen a Der „frühkatholizismus” im Neuen Testament című munkájában több újszövetségi igét felsorol és elemez, amelyekben a katolicizmus csíráit véli felfedezni. A Mt 16,13-20 is ezek közé tartozik. A másik két igehely /Mt 18,18; Jn 20,23/ összefüggésében egyértelműen látható, hogy a kulcsok hatalma az apostolok együttesének adatott, az ígéret mindannyiukra vonatkozott. Az evangélium szolgálait a reformátor mintegy a mennyek országa kapusainak nevezi, mert ennek kulcsai náluk vannak. A kulcsokról vett hasonlatot szépen alkalmazza a tanítói tisztre.¹⁰

3. Az oldás és kötés az Ige szolgálatára értendő. Mert mi az egész evangélium summája, ha nem az, hogy mi, a bűnnek és halálnak rabszolgái mindnyájan feloldoztatunk és felszabadulunk a Jézus Krisztusban való váltság által, akik ellenben Krisztust nem ismerik el, és nem fogadják el Szabadítójukul és Megváltójukul, azok örök rabságra vannak ítélve és kárhozthatva.”¹¹ Egy másik helyen az olvasható, hogy az evangélium tudománya nyitja meg előttünk az egeket.

Nem nyílik meg másként az élet ajtaja, csak Isten Igéje által. Ebből következik, hogy az Ige szolgálainak szinte a kezükbe adatott annak kulcsa. „Azt mondja ugyanis Krisztus, hogy az evangélium szolgálai, mintegy kapusai a

⁵ Grundmann, Walter: Das Evangelium nach Matthäus Berlin, 1986. 391.p.

⁶ A Szentírás magyarázata, Jubileumi kommentár, Újszövetség, Bp.1981. 22. 24.p.

⁷ Ravasz László: Az Újszövetség magyarázata I. Bp. 1991. 142-145.p.

⁸ Szabó Andor: Lábam előtt méceses a te igéd 3.kötet Bp. 1995. 75.p.

⁹ Almási Tibor: Máté evangéliuma Bp. 1987. 149-151.p.

¹⁰ Marxen, Willi: Der „frühkatholizismus” im Neuen Testament – fénymásolat h.n. é.n.

¹¹ Kálvin János: Institutio 1536. Budapest, 1936. 207.p.

mennyek országának, mert ennek kulcsai náluk vannak.”¹² Jézus így feddi a törvénytudó farizeusokat: „Jaj nektek, képmutató írástudók és farizeusok, mert bezárjátok a mennyek országát az emberek előtt: ti magatok nem mentek be, és azokat sem engeditek be, akik be akarnak menni.” /Mt 23,13/ A tanításukon keresztül bírják a kulcsok hatalmát. Ótölük óvja Jézus a tanítványait, amikor ezt olvashatjuk: „Ekkor értették meg, hogy nem azt mondta, hogy a kenyér kovászatól óvakodjanak, hanem a farizeusok és szaduceusok tanításától.” /Mt 16,12/

Kálvin úgy gondolja, hogy eleinte csak ideiglenes híradó volt a tizenkettő.¹³ Amikor Jézus feltámadt, akkor kezdte őket megtenni az egyház rendszeres tanítóivá. A legnagyobb fensége az evangéliumnak, hogy az Isten és az emberek közötti kölcsönös megbékélés követségének mondatik. Nagy tisztesség az, hogy az evangélium tolmácsai lehetünk.

Az evangélium Isten hatalmából mindenkinek üdvösségére volna, mivel azonban Isten Igéje kétélű kard, /Zsid 4,12/ ezért, akik hiába hallgatják, Isten haragját vonják magukra. „Krisztus az övéit az evangéliumban teszi bizonyosakká üdvösségük felől.” A kulcsok hatalma feloldozást és elmarasztalást jelent, szemben a farizeusokéval, olyan értelmezését a törvénynek és tanítást, amelyet Jézus mondott a Hegyi Beszédben.”¹⁴

Az evangélium híradásából lesz a földön nyilvánvalóvá, hogy milyen lesz az Isten mennyei ítélete. Ugyanakkor innen lehet méríteni az élet vagy halál felől való bizonyosságot is. Krisztus amikor megszabadít bennünket evangéliumával az örök haláltól, akkor leoldja rólunk az átok kötelékeit, amelyekkel meg vagyunk bilincselve.

Hirdetni az evangéliumot azt is jelenti, hogy elmondani Isten bűnbocsátó kegyelmét. Nem tant kell közölniük az apostoli hírnököknek, hanem Isten kegyelmét, amely Jézus által megnyitja az ajtót.

4. A kulcsok hatalma a bűnbocsánat meghirdetését is jelenti.

Ószövetségi gyakorlat szerint a megtisztult leprásnak meg kellett mutatnia magát a papnak, s ha ő tisztának minősíti, akkor tiszta. Még Jézus is követte ezt a gondolkodást, amikor meggyógyított egy leprást. /3Móz 13 - a poklosságra vonatkozó törvények. Mk 1,44/ A római katolikus értelmezés szerint „a bűn lelki bélpoklosság, amiről ítékezni a papok tiszte.” Ezzel indokolják a gyóntatópapok létének jogosságát.

Hogyan nyerhető el a bűnbocsánat? Chrysostomus szerint: „A bűnbánat a bűnt megsemmisítő orvosság, mely az égből adatott ajándék, csodálatos erő és a törvények erejét felülmúló kegyelem.”¹⁵ Kálvin a skolasztikusokat ál-bölcseknek nevezi, mert nagy súlyt helyeznek a külső gyakorlatra. A bűnbánat náluk nem más, mint fenyíték és szigorúság. Petrus Lombardus a bűnbánat három összetevőjét így nevezi meg: a szív töredelme, a száj vallomása, a cselekedet elégtétele. De hogy bűneinket megsiratni, és többé nem elkövetni csak

¹² Kálvin János magyarázata Máté, Márk és Lukács összhangba hozott evangéliumához III. Bp.1941.

¹³ i. m. 10. rész magyarázata és a 66.p.

¹⁴ Szabó Andor: i. m. 82.p.

¹⁵ Kálvin János: A keresztyén vallás rendszere 1559. I. 596.p.

úgy lehetséges, ha elménk belső megújuláson megy át, / Róm 12,2 / erről nem esik szó a skolasztikusoknál.

Ez a gondolkodásmód oda vezet, mintha a bűnbánatért adná Isten a bűnbocsánatot és nyitná meg a mennyek országát, ahonnan egyébként bűneink miatt ki vagyunk zárva. Nem a bűnbánat az oka a bűnök bocsánatának, hanem az egyedül Isten könyörületességében keresendő és található meg. A bűnösnek szüksége van arra, hogy éhezze és szomjúhozza Isten irgalmát. Aki nem érez bűnbánatot lelkében, az nem igényli a bűnbocsánatot. Számára a bűnbocsánatnak nincs jelentősége.

Kálvin még említést tesz arról, hogy nemcsak arra alapozzák a gyóntatópapok uralmát, hogy a bűn lelki bélpoklosság, és felette ítélkezni a papok tiszte, hanem egy másik bizonyítékot is merítenek ugyanabból a forrásból: az allegorizálásból. Eszerint a másik érvelés szerint az Úr megparancsolta tanítványainak, hogy a feltámasztott Lázár kötelékeit oldozzák meg, és bocsássák őt el./Jn 11,44/ Sokkal valószínűbb azonban, hogy Jézus a körülálló zsidóknak mondta. De ha megengedjük azt a feltételezést, hogy a tanítványokhoz szólt ez a felszólítás, akkor ez azt jelentené, hogy hatalmat adott a feloldozásra? Ha a jelképes jelentéshez ragaszkodunk, talán arról lehet szó, hogy oldják fel azokat, akiket ő feltámasztott, vagyis ne emlékezzenek meg azokról a bűnökről, amelyeket ő elfelejtett, ne hányják ismét a szemükre.

Akik Keresztelő János által meg akartak keresztelkedni, azok megvallották a bűneiket. /Mt 3,6/ Ugyanis János a bűnbánat keresztségét hirdette. Jakab apostol pedig arra buzdítja a hívőket, hogy vallják meg egymásnak a bűneiket.¹⁶ /Jakab 5,16/ A kölcsönös vallomást összeköti a kölcsönös imádsággal.

A gyónásra vonatkozóan Kálvin semmilyen rendelkezést vagy törvényt nem talált III. Ince /1198-1216/ előtt, ezért nem isteni jogon alapszik. Azért sem lehet Istentől elrendelt rend, mert egy ideig Konstantinápolyban is megvolt. A keleti egyházban azonban fény derült egy gyónás ürügye alatt folytatott titkos kapcsolatra, és ezért Nectarius, az egyház püspöke eltörölte. Ha a fülbegyónás Isten törvénye lett volna, nem merete volna megszüntetni. Egyedül az Úr az, aki megbocsátja, elfelejti és eltörli bűneinket: neki kell megvallanunk, hogy bocsánatot nyerjünk. /Zsolt 32,5; Zsolt 51,3; Dániel 9,5; 1Jn 1,9/

„A bűnvallás ezen három nemében van helye a kulcsok hatalmának: midőn az egész gyülekezet bűneit ünnepélyesen beismervén bocsánatért esedezik; vagy a magános ember, aki valami nagy bűnével általános megbotránkozást keltett, bűnbánatot tanúsít, vagy mikor az, aki lelkiismeretének nyugtalansága miatt a lelkipásztor segítségére szorul, ez előtt feltárja gyengeségét.”¹⁷

A kulcsok hatalmának az a haszna, hogy Krisztus parancsából hallja a bűnös a feloldozást. Így a bocsánatot elnyert visszajut a testvéri közösségbe. Minden kötözési és megoldási jog az Igéhez van kötve, elválaszthatatlan az evangélium prédikálásától.

A gyóntatók a hatalmuk elejét és végét a kulcsok hatalmára alapozzák. De világosan kell látni, hogy a papok nem utódai és helyettesei az apostoloknak.

¹⁶ Kálvin János: i. m. 1559. 602.p.

¹⁷ Kálvin János: A ker. vallás rendszere 1559. I. 610.p. 14.pont alatt

Sőt Kálvin hangsúlyozza azt is, hogy a kulcsok hatalma nem illeti meg azokat, akik nem nyertek Szentlelket.

A méltóság illetve méltatlanság kérdéséről is szól: sem megkötni, sem feloldani nem lehet mást, csak azt, aki méltó arra, hogy megkössék vagy feloldoztassék. Aki pedig feloldoz, az vajon jó sáfára-e a kulcsoknak? Mert ha rossz sáfár, akkor adhat-e mást, mint érvénytelen feloldozást?

„Isten minden törvényesen elhívott szolgája megkapta és használja is a kulcsokat, illetve a kulcsok hatalmát, amikor az evangéliumot hirdeti, azaz a gondjaira bízott népet tanítja, buzdítja, vigasztalja, feddi és fegyelmezi.”¹⁸ Mert így nyitják meg a mennyeknek országát az engedelmesek előtt, és zárják el az engedetlenek előtt. Akkor forgatják a kulcsokat, amikor bűnbánatra intenek, az Istennel való megbékélés követségében járnak.

A pap nem is annyira megbocsátja a bűnöket, mint inkább kihirdeti és kijelenti, hogy meg vannak bocsátva. Ezzel a gondolattal egyezően a Második Helvét Hitvallás ezt írja: „Hogyan oldoznak fel a lelkipásztorok? Tehát akkor oldozzák fel helyesen és hathatósan a bűnöket a lelkipásztorok, ha hirdetik a Krisztus evangéliumát és benne a bűnök bocsánatát.”¹⁹ Amikor a református lelkipásztor a gyülekezet bűnvallása és hitvallása, valamint fogadalma után a bűnbocsánatot hirdeti, mielőtt az úrvacsorai szent jegyeket kiosztaná, hasonló történik. A lelkipásztor így oldozza fel a bűnét megvalló gyülekezet tagjait: „Most azért én, mint az én Urannak, a Jézus Krisztusnak méltatlan bár, de hivatalos szolgája, hirdetem tinéktek a ti bűneitek bocsánatát és az örök életet, amelyet megád a mi Urunk Istenünk, ingyen való kegyelméből az ő szent Fiáért mindnyájunknak.”²⁰ Az új Isteniszteleti rendtartásból²¹ hiányzik a „méltatlan bár” kifejezés. Talán, mert félreértésre ad okot, mivel mintegy azt sugallja, hogy mintha a lelkipásztor méltatlanná vált volna, ahogyan fentebb Kálvin említést tesz méltatlan szolgákról. Véleményem szerint a régi úrvacsorai liturgiában elhangzó „méltatlan” bár a szolgálatra való kiválasztás érdemeken felül való voltára, az isteni kegyelem megnyilvánulására utal. „Nem mint ha önmagunk erejéből volnánk alkalmasak, hogy bármit is megítéljünk; ellenkezőleg, a mi alkalmasságunk az Istentől van.” /2Kor 3,4/

Kálvin hibául rója fel Róma teológusainak, hogy megkülönböztetést tesznek bűn és bűn között. Némely bűnök megbocsáthatóak, mások halálosak. Amikor ezt az osztályozást teszik, nem a Szentlélek ellen való bűnre gondolnak, /Mt 12,31-32/ amely nem bocsáttatik meg. A bűnökért megfizetni az ő álláspontjuk szerint sok eszköz áll rendelkezésre: könnyek, böjtölések, áldozatok. Ezen a ponton egy új fogalom lép be: az elégtétel. A bűnök megkülönböztetése eredményeképpen a halálos bűnökért súlyosabb elégtétellel tartozunk, a megbocsátható bűnök könnyebb eszközökkel is orvosolhatók, mint pl. az Úri imádság vagy a szenteltvíz. Reformátorunk a figyelmet a Szentírásra irányítja, amely mindig Krisztusnak egyedüli elégtételéhez vezet vissza. /1Pét 2,24; Róm 8,3/

¹⁸ Második Helvét Hitvallás XIV. fejezet Bp. 1981. 146.p.

¹⁹ i. m. 148.p.

²⁰ Isteniszteleti Rendtartás 1930.

²¹ Isteniszteleti Rendtartás Bp. 1985.

Az ő elképzelésük szerint - olvasható az Institutióban - különbséget kell tenni bűn és büntetés között. Elismerik, hogy a bűnt Isten az ő könyörületessége folytán megbocsátja, a bűn megbocsátása után azonban hátravan még a büntetés, amelynek lerovását Isten igazsága követeli. Az elégtételek tulajdonképpen a büntetés elengedését célozzák. Az Ezékiel 18,22-ben az áll, hogy ha a bűnös megtér, akkor „azok a vétkek, amelyeket elkövetett, nem maradnak emlékezetben”. „Ha Isten elfedte a bűnöket, nem akarta látni, ha nem akarta látni, nem akarta észrevenni, nem akarta büntetni, nem akarta megismerni, hanem inkább meg akarta bocsátani.”²² Ha Isten látja, szeme előtt tartja a bűnöket, akkor meg is bünteti. Ő sokkal inkább a háta mögé veti vagy a tenger fenekére, mintsem megemlékezik róla. /Ézs 38,17; 44,22; Mik 7,19; Zsolt 32,1/ Ha Isten megbünteti a bűnöket, amelyek felett az ember bűnbánatot gyakorolt, akkor ez azt jelentené, hogy be is számítja, megemlékezik róluk, ítéletre vonja őket. Ha így lenne, nem lenne igazi bűnbocsánat. Ha a bűnökről megemlékezik, akkor megtartja őket, tehát kötve vagyunk. Ha elengedi őket és úgy tekint ránk ezután, „mintha soha semmi bűnöm nem lett volna” a Krisztus érdeméért, akkor oldva vagyunk.²³ A bűnbocsánat valósággal feloldozza a lelkiismeretet nehéz bilincseiből, viszont a bűnök megtartása szorosan megkötözi és megbéklyózza. Isten úgy fogad a kegyelmébe, hogy megbocsátván a bűnt elengedi a büntetést is, amit megérdemeltünk. Mert ahol büntetés van, ott Isten haragja és átka van.

Ha Dávid a házasságtörése után bűnbocsánatot nyert, akkor miért büntette őt Isten az ebből a kapcsolatból született gyermeke halálával? Reformátorunk ezt a kérdést a következőképpen világítja meg: két neme van az isteni ítéletnek. Az egyik a bosszúállás ítélete, amikor ellenségein, a hitetleneken, meg nem térőkön mutatja meg igazságát. A másik a fenyítés ítélete, amelynek célja a javítás, a figyelmeztetés. Ez Isten szeretetének bizonyosága, „azt bünteti kit szeret”. Fiait nem azért sújtja, hogy bűneikért megfizessen, hanem hogy ezáltal bűnbánatra térjenek, a jövőre nézve megjavítsa őket. „Mikor az Úr ítél minket, akkor nevel, hogy a világgal együtt el ne vesszünk.” /1Kor 11,32/ Augusztinus így vélekedik: „Ha szenvedsz amiatt, amit fájlsz, ez rád nézve orvosság, nem pedig büntetés.”²⁴

Mit használt volna Krisztus, ha a bűnökért még büntetést kellene szenvednünk? Krisztus a bűnök büntetését magára vette, hogy az övéit azoktól megszabadítsa. A Jézus Krisztus által hozott váltságot Pál az *apolutrósis* szóval jelöli, /Róm 3,24; 1Kor 1,20; Eféz 1,7; Kol 1,14/ amelynek jelentése „kivált, felszabadít váltságdíj ellenében”. Krisztus *antlutron*: váltságdíj gyanánt adta magát érettünk.²⁵

Az elégtételnek egy másforma értelmezését is nyomon követhetjük. Legtöbbször elégtételnek nem a megfizetést nevezték, amely Istennek adatik, hanem azt a nyilvános bizonyágtételt, amellyel azok, akik valami miatt kizárattak az egyházból, visszavétetni akartak, ezért az egyházat bizonyossá tették a bűnbánatukról. Eleget tettek, de nem az Istennek, hanem az egyház-

²² Kálvin János: i. m. 1559. I. 628.p.

²³ Heidelbergi Káté 60. és 56. kérdés-felelete i.m. 56.p. 55.p.

²⁴ Kálvin János: i. m. 1559. I. 633.p.

²⁵ Varga Zsigmond: Újszövetségi görög-magyar szótár Bp. 1992.

nak. Ebből az ősi szokásból vette eredetét a ma is gyakorlatban lévő gyónás és elégtétel. És ezzel elérkeztünk a kulcsok hatalmával kapcsolatos következő fogalomhoz, a kiközösítéshez, az egyházfegyelem gyakorlásához.

5. Egyházfegyelem gyakorlása, kiközösítés, visszafogadás.

Fegyelem nélkül egyetlen emberi közösség sem tartható fenn. Még a legkisebb közösségben, a családban is nagy szükség van rá, mennyivel inkább az egyházban. Kálvin ezt nagyszerűen gyakorolta Genfben, de sajnos sokak haragját vonta magára ezzel.

Az egyházhoz a legnagyobb rend illik, mivel Isten a rend Istene, aki a káoszról kozmoszt tudott teremteni.

Kálvin a fegyelmet az egyházban ahhoz a szerephez hasonlítja, amelyet az idegek töltenek be az emberi testben. A test tagjai, mindegyik a maga helyén egymás között összefüggenek.

A fegyelem tehát olyan, mint valami fék, amely visszatartja és megszelidíti azokat, akik Krisztus tanítását megcsúfolják, és ellent állnak magatartásukkal az evangéliumban foglaltaknak. Az intésben a Mt 18,15kk -t kell figyelembe venni, és a lépéseket jó betartani: először négyszemközt figyelmeztetni, ha nincs eredménye, akkor tanúk előtt, ha így sem hajlik a jóra, akkor az egész közösség elé kell terjeszteni. A fegyelem gyakorlásának három célja van:

a. Isten gyalázatára ne számláltassanak a keresztyének közzé azok, akik rút és vétkes életet élnek. Nehogy megtörténjék a Róm 2,24: „Miattatok káromolják az Istent a pogányok között”.

b. A gonoszok megszokása folytán a jók meg ne romoljanak. Ha hiányzik a fegyelem egy idő után anarchia lesz. Mindenki azt tesz, amit akar. A bűn sohasem személyes dolog csupán. A közösséget is megfertőzi a bűn, mint ahogyan egy kosár almát elrothadva látunk hamarosan, ha nem vesszük ki belőle a romlottat.

c. A bűnösök megbánást tanúsítsanak. „Ha pedig valaki nem engedelmeskedik a mi levélbeli intésünknek, azt jegyezzétek meg magatoknak: ne tartsatok vele kapcsolatot, hogy megszégyenüljön.” /2Thess 3,14/²⁶

„Az egyházhoz olyan szigorúság illik, amely a szelídség lelkével van egybekötve.”²⁷ Ha a bűnös megkeményedett szívében, és nem hajlandó bűnbánatra, akkor ki kell kiközösíteni. „Átadjuk az ilyet a Sátánnak, teste pusztulására, hogy lelke üdvözüljön az Úrnak ama napján”. /1Kor 5,5/ A kiközösítés célja, hogy a bűnös bűnbánatra vezéreltessék, és a rossz példák a közösség előtt ne maradjanak. Az egyház azt, akit kiközösít, megköti. Figyelmeztetni akarja, hogy ha meg nem javul, elkárhozik. Viszont megoldja azt, akit a közösségbe visszafogad. A bűnös nem bocsátható úrvacsorához anélkül, hogy sérelem ne esne Krisztuson. És aki az egyházat megbotránkozttatta, az ünnepélyes bűnbánatnak nyilvánításával szüntesse meg az általa okozott botrányt. Aki ezt megteszi, azt nemcsak az egyház oldozza fel, hanem maga Isten is. Ha viszont az egyház dorgálását kigúnyolja, azt nem csak a gyülekezet közössége, de Isten is ítéletet mond felette.

²⁶ Kálvin János: i. m. 1559. II. 509-510.p.

²⁷ i. m. 512.p. 8.pont alatt

A kiközösítést vagy más szóval a kizárást azonban meg kell különböztetni az egyházi átoktól. A kiátkozás kizárja a megbocsátás lehetőségét, és az embert elátkozza, s örök kárhozatra ítéli. A kiközösítés ellenben inkább az erkölcsöket fenyíti és bünteti, de egyben nyitva is hagyja a lehetőséget a visszatérésre. Ilyenformán a megkötés erejét az egyház ítéletéhez köti az Ige, /Mt 18,18/ nem veti örökös romlásra és kárhozatra a vétkeket. De az oldás és kötés jogát addig nem adta meg tanítványainak, amíg nem ajándékozta meg őket Szentlélekkel.²⁸

6. „Amit megkötök a földön, kötve lesz a mennyben is.” /Mt 18,18./ Hogyan kell ezt a mondatot érteni? Emögött a rendelés vagy kinevezés mögött a mennyek országának képe úgy áll előttünk, mint egy háznak vagy palotának képe, amelybe ajtó vezet be. A kapu az Ószövetség idején a bíraskodás helye volt.

Kálvin értelmezése: „Ha a hívek határozata őt kárhozzátja, az Úr bizonyágot tesz arról, hogy a híveknek ítélete nem más, mint az Ő ítéletének kinyilvánítása, és hogy amit ők a földön végeznek, azt Ő jóváhagyja a mennyben.” „Krisztus ugyanis nem olyan tekintélyt tulajdonít az egyháznak, hogy ezzel megnyirbálná a maga éa az Atya jogát, hanem inkább olyant, mellyel szentesíti igéjének fölségét... mert bár Krisztus az egyedüli bírása a világnak, mégis azt akarja, hogy néha az ő igéjének szolgálói legyenek a híradók.”²⁹

Walter Grundmann a kötetést és az oldást, amely először Péternek, majd a gyülekezetnek lett kijelentve úgy tartja, hogy ami a földön történt, az Istentől végérvényesen megerősítést nyert. Isten nevét a passzív forma eltakarja. Az „égben” „mennyben” rámutat az utolsó ítéletre, amelyet Isten nevében az Emberfia hajt végre. Van ebben egy elsődleges időbeli és egy másodlagos helybeli szembeállítás: most - azután, itt és ott. A kulcsok hatalmának értelmezéséhez fontosnak tartja magyarázatában az ún. „beengedésszavakat”, /Mt 5,20; 7,21; 18,3.8./ mert ezekben az Isten országába való bejutás feltételei vannak lejegyezve. A „kötés és oldás” egy rabbiknál ismert kifejezés - kettős értelmezése a tanításnak és vezetésnek. A Tóra magyarázatára utal vissza: „megengedettnek nyilvánított” és „tiltottnak nyilvánított” értelmezéssel.³⁰ Erre történik utalás Almási Tibor Máté evangéliuma magyarázatában is. Ő úgy látja: a gyülekezet feladata az, hogy semmit sem tiltani, amit Isten nem tiltott meg, és semmit sem engedni meg, amit Isten nem engedett meg. A kiközösítés mennyben való „jóváhagyásával” kapcsolatosan így fogalmaz: „Amit meg fogtok kötni a földön, az a mennyben már (előzőleg) kötve legyen, és amit meg fogtok oldani a földön, az a mennyben már (előzőleg) oldva legyen.”³¹

Ha a gyülekezet itt a földön a Jézus által megjelölt utat járja végig, akkor megtörténhet az a csoda, hogy a gyülekezet földi életében olyasmi történik, ami a mennyben már megtörtént. A mennyei cselekvés az ok, a földi az okozat. A földi cselekvések a mennyei döntések vetületei lesznek. Ha a gyülekezet az

²⁸ Kálvin János: i.m. 1559. II. kötet 515.p.

²⁹ Kálvin János magyarázata Máté, Márk és Lukács összhangba hozott evangéliumához III. 110.p.

³⁰ Grundmann, Walter: i. m. 391-392.p.

³¹ Almási Mihály: i. m. 151.p.

Igében meghatározottak szerint jár el, akkor nem önkényes lépést tesz, hanem követi a korábbi mennyei végzést, és demonstrálja azt.

A római katolikus Gál Ferenc János evangéliuma magyarázatában kifejti, hogy „az egyház azonban mindig birtokolni fogja a bűnbocsátó hatalmat, tehát a visszaeső bűnöst feloldozhatja”. Az egyházi hagyomány a bűnbánat szentségének rendelését a Jn 20,23 ígéretében látja.³²

7. A kulcsok hatalma a hívők közösségének adatott.

Az oldás és kötés, a bűnök megtartása és megbocsátása Krisztus feltámadásában gyökerezik. „Ha Ő fel nem támad, nincs többé bűnbocsánat.” /185. dicséret/ ³³„Ha Krisztus nem támadt fel ..., még bűneitekben vagytok.” /1Kor 15,17/

A keresztyén egyházak közös hitvallása az Apostoli Hitvallás harmadik, a Szentlélekről és egyházzól megfogalmazott tétele így szól: „Hiszek Szentlélekben. Hiszem az egyetemes anyaszentegyházat, a szentek közösségét, a bűnök bocsánatát... /Ökumenikus fordítás/ Az anyaszentegyházról vallottakhoz van csatolva a bűnök bocsánata. Ezt csak azok nyerik el, akik az egyháznak polgárai és lakói - tanítja Kálvin, hivatkozva az Ézs 33,24-re: „Nem mondja többé Sion lakója, hogy beteg, az ott lakó nép bűnbocsánatot nyer.” A bűnök megbocsátása által az Úr nemcsak felvesz és befogad bennünket az egyházba, hanem ugyancsak ez által tart meg, és őriz meg minket abban.

Az Úr az övét naponta kész részesíteni a bűnök bocsánatában Krisztus érdeméért és a Szentlélek által. Ennek a jónak a velünk való közlése céljából adtak a kulcsok az egyháznak. A megengesztelés követsége az egyház szolgáira van bízva, ahogyan Pál a 2Kor 5,20-ban írja.

Ravasz László a reformátorunk által vallottakon túl a Mt 18,15-20 Igével kapcsolatosan írja: „Az egyetemes papság elve ragyog itt előttünk. „Mindenki felelős mindenkiért a közösségen belül. A keresztyén ember hármasságban ezen a ponton is érvényes.” A „bűn és ördög ellen szabad lelkiismerettel harcolni” adott esetben jelentheti azt is, hogy szeretettel int és fedd a hívő ember. „Ennélfogva a keresztyén embernek is megadta Jézus a kulcsok hatalmát, mint ahogy a Jn 20,23-ban a többi apostolnak is megadta.” ³⁴Az oldás és kötés dolgában a döntő szót csak a gyülekezet mondhatja ki.

A gyülekezet hatalmára és jelentőségére világít rá az Ige és megmondja, hol kezdődik a gyülekezet: „Ahol ketten vagy hárman összegyűlnek az én nevemben, ott vagyok.” /20/ A gyülekezet az imádkozó közösségben nyeri el lelki szervezetét Jézus Krisztus valóságos és személyes jelenlétében.

8. „A római katolikus egyház sákramentomosan és dologilag akarta elérni az oltári szentségben; az evangéliumi egyház ezt lélekben és igazságban éri el az Ige és a Szentlélek által, vagyis mindazoknak a szavaknak és tetteknek a hirdetése és befogadása által, amelyeket Jézus nekünk mondott, üzent, ígért és érettünk tett.” ³⁵/Ravasz László/

Megjegyzés: A Bibliából pontosan idézett helyeken az új /1991-ben kiadott/ Bibliát használtam.

³² Gál Ferenc: János evangéliuma, Bp. 1987. 244.p.

³³ Énekeskönyv magyar reformátusok használatára Bp. 1990.

³⁴ Ravasz László: i. m. 151.p.

³⁵ i. m. 152.p.

Összegzés:

Kálvin kulcsok hatalmáról szóló tanítását és bibliamagyarázatát összevetve a mai református igemagyarázatokkal érezhető, hogy nincs nagy különbség közöttük több évszázad távlatából sem. A kálvini értelmezés hatja át a mai írást, sőt a testvéregyházak egzegézisei sem állnak távol tőle. A kiválasztott négy felekezet /református, evangéliikus, baptista, római katolikus/ képviselői is méritenek a kálvini igei látásmódból.

Summary

Calvin on the keys of the Kingdom of Heaven

Calvin expands his teaching on the keys of the Kingdom of Heaven in relation to the false sacraments under the theme of repentance in the 1536 edition of the *Institutes*. In the 1559 edition he discusses it in chapters on the primacy of the Holy See, church discipline and repentance. This study presents the relevant passages from both editions from various aspects. The Biblical references Calvin uses in his explanation are examined. The background of Peter's primacy is also considered in light of Mathew chapters 13-20. For Calvin preaching should be understood by binding and loosing. The power of the keys means announcing the forgiveness of sins. Church discipline has a threefold purpose; excommunication should be distinguished from anathematization. The powers of the keys are also given to the community of believers.



KÖZLEMÉNYEK

A Sárospataki Református Teológiai Akadémia újonnan választott tiszteletbeli tanárai¹

I. John Hesselink



John Hesselink Professor úr az Amerikai Református Egyház lelkipásztora és a Michigani Holland Western Teológiai Akadémia Rendszeres teológia Albertus C. Van Raalte professor emeritusa. A Bach Arts és a Bach. Divinity programok elvégzése után magna cum laude minősítéssel szerezte teológiai doktori fokozatát (Dr. of Theology) Svájcban, a Bázeli Egyetemen.

2 évig tanult Japánban, a tokiói Nemzetközi Keresztyén Egyetemen Emil Brunner útmutatásával. Ezt követően a Bázeli Egyetemen végzett kutatásokat Karl Barth vezetésével. John Hesselink Chichagoban, Amszterdamban és Oxfordban folytatott postdoktori tanulmányokat.

¹ Az itt közreadott laudációk a Sárospataki Református Teológiai Akadémia Osterhaven tanulmányi napok sorozatában megrendezett nemzetközi Kálvin-konferenciája és Nagy Barna-émlékülése keretében megtartott Akadémia Közgyűlésen hangoztak el 2009. október 22-én.

Az alábbi könyvek szerzője:

On Being Reformed (1983/1988), amit japánra, koreaira és kínaira is lefordítottak.

Christ's Peace - Live It! (1987);

Calvin's Concept of the Law (1992);

Calvin's First Catechism. A Commentary (1997);

and *Calvin on Prayer* (2006).

Nemrégiben megjelent cikkei témája az úrvacsora református értelmezése, Kálvin pneumatológiája, továbbá számos írása jelent meg Kálvin katekizmusáról is.

Professzor Hesselink tanulmányai 25 könyvben jelentek meg, többek között teológiai és vallási enciklopédiákban is. Mindemellett több mint 30 folyóiratban publikált könyvajánlókat és esszéket.

Dr. Hesselink és felesége, Etta 20 évig szolgáltak Japánban mint misszionáriusok a japáni United Church of Christnál az Amerikai Református Egyház támogatásával. Ott létük alatt 12 évig tanított teológiatörténetet és egyházi latint a Tokiói Union Seminaryban. Számos előadást tartott a keresztyén tanokról szintén Tokióban, a Meiji Gakuin Egyetemen.

Az alábbi szakmai bizottságoknak és tudományos testületeknek a tagja: A Western Seminary (Calvin Studies Society) és az Észak-Amerikai Karl Barth Társaság (Karl Barth Society of North America) elnöke.

Az Amerikai Teológiai Társaság és az európai székhelyű IRTI (International Reformed Theological Institute) bizottságának tagja.

A Holland Református Fordítótársaság Igazgatótanácsának tagja (Board of Directors of the Dutch Reformed Translation Society).

Az Ázsiai Keresztyén Felsőoktatásért Egyesület Tanácsának felügyelője (United Board for Christian Higher Education in Asia).

Vezetőtisztségeket töltött be az Amerikai Református Egyház Generális Zsinatán (General Synod of the Reformed Church in America).

Az elmúlt esztendőkből Professzor Hesselink Koreában, Japánban, Indonéziában, Mexikóban, Brazíliában, Németországban, Romániában és Franciaországban tartott előadásokat.

A Hesselink házaspár a Michigani Hollandban él és Isten 5 gyermekkel áldotta meg őket.

Erik Alexander de Boer



1957. július 19-én született Alpen a/d Rijn-ben, Hollandiában. Református keresztyén családban nevekedett fel, ahol még ifjú korában meghallotta Jézus hívását, és teljes szívvel bízta magát követésére. Így érzett indíttatást arra, hogy az Úr szolgálatára készüljön. 1976-ban lett Kampenben a Theologische Universiteit van de Gereformeerde Kerken in Nederland hallgatója. 1982-ben szerzett itt mesterdiplomát. Házasságot kötött Astrid Renée van den Bout-tal. Isten házasságukat öt leánygyermekkel áldotta meg. Ma három vő és három unoka gyarapítja a családot.

Tudományos munkálkodása kezdetén áll szakdolgozata. A dogmatörténet egy fejezetével foglalkozik benne, a kijelentés-tan területéről, közelebbről azzal az ellentéttel, amely 1926 és 34 között a kijelentés tanában K. Schilder és Karl Barth között keletkezett. Az egyetemi tanulmányok befejezésekor különös vágyat érzett a reformáció történetének és tanításának további tanulmányozása iránt. Lehetőséget kapott prof. dr. Heiko A. Oberman vezetésével az Institut für Spätmittelalter und Reformation tübingeni intézményében kutató munkára. Oberman professzortól hallott először arról, hogy van Kálvinnak Ezékiel próféta könyvéről három kötetnyi publikálatlan prédikációja. 1984-ben a tübingeni kutatásból gyülekezeti szolgálatba ment. Először 1985 és 1990 között Amsterdamba, majd 1990 és 1993 között Dél-Afrikába Pretoriába. Ezek az Oberman professzortól hallott meg nem jelent igehirdetések később, 1990-ben keltették fel érdeklődését különösen, amikor azt tanulmányozta, hogy Kálvin hogyan használta a Jelenések könyvét. Izgalmassá vált, hogy vajon Kálvin hogyan fejthette ki a látomásokban bővülő Ezékiel próféciáit. Az emlegetett publikálatlan köteteket, Kálvin Ezékiel próféta magyarázatait meg is találta a genfi egyetemi könyvtárban. Aztán kiderült, hogy ezek kiadásával már korábban egy kutató foglalkozott annak a kutató csoportnak a tagjaként, akik

Kálvin prédikációinak a kiadását kapták feladatul, hogy a Supplementa Calviniana sorozatban megjelenjenek, de a megjelentetés elmaradt. Ez a korábbi kutató pedig Nagy Barna professzor volt. Nagy Barna sárospataki professzor 1959-től 1969. február 28-ig, halála esztendejéig dolgozott a Kálvin korabeli kézirat megfejtésén, átírásán. Ez 2920 oldal, 1460 fólió három kézírásos kötetben. Nagy Barna professzor elvégezte a teljes munka átírását kézzel írva. Az első 23 prédikáció leánya, Nagy Emese segítségével gépírásban is elkészült. 1969 óta az így elkészült munka a genfi egyetemi könyvtárban rejtőzött, míg 1990-ben Erik de Boer professzor érdeklődésétől vezetettve kézbe nem vette. Örömmel állapította meg, hogy a kézzel írt átírás is gond nélkül olvasható. Először nem gondolt kiadásra, csak tanulmányozni kívánta az Ezékiel magyarázat tartalmát. Doktori disszertáció épült rá. 1999-ben a Genfi Egyetemen védte meg doktori téziseit, amelynek címe: Calvin ont he Visions of Ezekiel. Studies in his „sermons inédits” with a critical edition of the sermons on Ezekiel 36-48, in 2 volumens. (Kálvin Ezékiel látomásairól. Tanulmányok a 36-48, fejezetekről tartott igehirdetések kritikai kiadáshoz). Kétkötetes, 533 oldalas nagy munka. A Kálvin Ezékiel-magyarázatának tanulmányozása közben hamar az az érzés lett úrrá a kutatón, hogy be kellene fejezni Nagy Barna nagy munkáját. A doktori promótor, Francis Higman kérésére ígéretet is tett, hogy igyekszik részt venni a kiadásban. Különösen meghatározó volt számára egy rövid megjegyzést látni és olvasni az átírás második kötetének végén, amelyet Nagy Barna 1963. június 17-18. éjszakáján írt oda: Laus Deo (Istennek dicsőség). Így érkezett el 2006-ban a Supplementa Calvinia X/3 kötete, Kálvin Ezékiel 36-48 fejezetei látomásairól tartott prédikációinak kiadása Erik de Boer és Nagy Barna munkájaként a Neukirchener kiadóhoz. Ennek a kötetnek bemutatására került sor Magyarországi Református Zsinatunk előtt és Sárospatakon 2006. november 24-én.

Közben a gyülekezeti szolgálat is tovább haladt most már Hollandiában, 1993 és 2000 között Krimpen a/d Ijssel-ben, majd 2000-tól Zeist-ben. 2002-2003-ban egyháza küldötte volt országos zsinatában, először mint asszeszor, majd mint a zsinat elnöke.

A tudományos munkássága sem szakadt félbe. Kutatási területei: a rendszeres teológia és filozófia, a dogma- és hitvallástörténet, különösen is a korai egyház korszakában, az egyháztörténet területén pedig a reformáció korszaka, elsősorban Kálvin és Genf. Tanulmányainak és köteteinek jelentős része éppen ez utóbbi témával foglalkozik. 12 kötete jelent meg, 31 tanulmány tanulmánykötetekben, amelyek között 13 foglalkozik Kálvin munkásságának kérdéseivel. További 5 tanulmány van megjelentetés alatt, és ezek között is az egyik: John Calvin's Disputatio de praedestinatione, Kálvin predestináció tanának előterjesztésével foglalkozik.

Most második alkalommal szolgál közöttünk előadással, de ezen kívül még 16 alkalommal tartott előadásokat különböző teológiákon Grand Rapids-tól Princetonon át Dél-Afrikáig Kálvin-kutatásainak eredményét tovább adva.

Örülünk, hogy immár másodszer köszöntjük vendégelőadóként teológiankon, és gazdag munkásságát a tiszteletbeli tanári címmel szeretnénk értékelni.

Márkus Mihály



Református lelkipásztor, püspök, egyetemi tanár.

1943. augusztus 26-án született Komáromban. Négygyermekes lelkészcsaládban látta meg a napvilágot. Édesapja Márkus Jenő tatai lelkipásztor, egyetemi magántanár, édesanyja Pongó Lenke.

Tatán végezte alsó- és középfokú iskoláit, az Eötvös József Gimnáziumban érettségizett. A Budapesti Református Teológiai Akadémián szerzett lelkészi oklevelet 1967-ben.

Lelkipásztor volt Körmenten, Szentgyörgyvölgyön 1970-ig, majd Pápán 1975-ig. 1975-től a tatai egyházközség pásztorja. Tizenöt éven keresztül a Dunaalmási Református Egészségügyi Gyermekotthon lelkésze és mindenese. Három cikluson keresztül 1990 és 2008 között a Dunántúli Református Egyházkerület püspöke. 1998-as újraindulását követően a Pápai Teológiai Akadémia tanszékvezető tanára.

A Magyar Reformátusok Világszövetségének főtitkára volt öt éven át, majd pedig elnöke. Tizenkét évig a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsának alelnöke, majd elnöke. Jelenleg elnöke a Kálvin Emlékbizottságnak.

Püspökként és tanárként több-százezer kilométert megtéve rendszeresen látogatta az egyházkerület gyülekezeteit, ha kellett cserépkályhát rakott lel-

készítársai számára a parókiákon, diákjait Erdély, Felvidék, Kárpátalja meglátogatására kalauzolta. Jelentős szerepe volt több templom, iskola, öregotthon építésében vagy felújításában.

Alapító elnöke volt a tatai Magyary Zoltán Népfőiskolai Társaságnak. Szentgyörgyvölgy díszpolgára, a Tata Városért-díj birtokosa, s Tata város legmagasabb elismerésének, a Zsigmond Király-díjnak kitüntetettje.

Egyháztörténész. Doktori fokozatot 1980-ban szerzett, disszertációjának témája Komáromi Csipkés György 17. századi teológus és bibliafordító munkássága.

1981-ban egy a münsteri egyetemen folytatott tanulmányokat Neuser és Esser professzorok útmutatásával, elsősorban a Kálvin-kutatás témakörében. 1982-től rendszeresen részt vesz a Heidelbergi Egyetem által szervezett „Délkelet-Európa szeminárium” alkalmain, valamint a Kálvin Kutatók Nemzetközi Kongresszusának ülésein. 1990-től ez utóbbi szervezet elnökségének tagja. 1997 óta tagja a svájci Zwingli Társaságnak.

7 könyve mellett számos tudományos cikke és tanulmánya jelent meg.

Felesége Eördögh Ildikó, Isten 6 gyermekkel és 14 unokával áldotta meg őket.

Hörcsik Richard



1955-ben született református lelkészcsaládban. A gimnáziumot az évszázados családi hagyományokat követve Sárospatakon végezte, majd a Debreceni Református Teológiai Akadémián kapott lelkési oklevelet, jeles eredménnyel. A budapesti Eötvös Loránd Tudományegyetemen kitüntetéses levéltárosi-, majd jeles eredménnyel középiskolai történelemtanári diplomát szerzett. Az egykori protestáns peregrínusok példáját követve, a University of Edinburgh (New College) patinás falai között folytatta tanulmányait. Az egyetemi előadások mellett egyéni kutatóprogramot hajtott végre. Témája a skótmagyar történeti kapcsolatok; az edinburghi magyar peregrináció. Ennek a kutatásnak az eredményeiről számolt be Edinburghban 1986-ban a

Scottish Church History Society előtt, mely tagjává választotta. Itthon 1990-ben publikálta az edinburghi magyar peregrináció történetét (Kutatásai eredményeként módosult a Magyar Református Egyház 19. századi történetében a belmisszió gyökereiről eddig ismert kép. Tudniillik nem a német „Innere Mission”, hanem 80%-ban a skót hatások érvényesültek. Kutatásokat végzett Oxfordban, Prof. Ewans vezetésével a 17-18. századi protestáns diplomácia angliai vonatkozásait illetően. Kutatásának többi állomása: 1. The British Library, London, National Library of Scotland. Prof. Cushing és Makkai László professzor irányításával az említett könyvtárakban „protestáns hungaricát” kutatott. Több, eddig ismeretlen 18. századi németalföldi magyar disszertációt sikerült felfedeznie (ún. Dietrich-gyűjtemény). Eredményeit megküldte az

OszK-nak. 2. The Bethlen Home Archive and Museum, Ligonier PA. Másfél hónapos munkával rendszerezte a levéltár törzsanyagát, és 90 oldalas tanulmányban foglalta össze annak amerikai-magyar protestáns egyháztörténeti vonatkozásait. (Ennek alapján végezték 1989-től a levéltár rendezését.) 3. Calvin College, H. H. Meeter Center, Grand Rapids (USA). A világszerte jól ismert amerikai Kálvin-kutató központban 3 hónapot töltött, ahol Kálvin első genfi tartózkodását vizsgálta. Erről többek között a Kálvin Kutató Kongresszuson tartotta előadását (Grand Rapids, 1990. augusztusa) és angol nyelven publikálta azt. 4. Luton College of Higher Education, Luton (England). Prof. John Warwick Montgomery vezetésével egy emberi jogi (kisebbségi) kutató programban vett részt, melynek eredményét Lutonban előadta a jogi fakultáson és publikálta is (Human Rights and Eastern Europe...). 1979-től 1983-ig a Tiszáninneni Református Egyházkerület Tudományos Gyűjteményei Levéltárának (Sárospatak) levéltárosa, 1983-tól 1988-ig megbízott, majd 1988-tól 1994-ig kinevezett igazgatója. 1984-ben az ELTE-n „summa cum laude” minősítéssel bölcsészdoktori, 1989-ben pedig kandidátusi címet nyert. A történelem segédtudományai tárgykörében írt disszertációjának címe: „A Tiszáninneni Református Egyházkerület Tudományos Gyűjteményei Levéltárának története.” Kandidátusi értekezésének címe: „A Sárospataki Református Kollégium Gazdaságtörténete”. 1995-től a Debreceni Református Teológiai Akadémia tanára. Az általa oktatott tantárgyak: az egyetemes egyháztörténet (a kezdetektől 1990-ig) és a magyar protestáns egyháztörténet (1000-tól 1990-ig). Közben 1995 és 1998 között a Miskolci Egyetem Regionális Gazdasági Tanszékén az "Európai integráció" című tantárgyat oktatta, mint vendég-előadó. 1997-ben a Debreceni Református Hittudományi Egyetemen vett részt annak Doktori Iskolája megalapításában, melynek első elnöke is volt. 1999-ben nevezte ki a köztársasági elnök a Debreceni Református Hittudományi Egyetemre egyetemi tanárrá, ahol jelenleg is az Egyháztörténeti Tanszékot vezeti. A Debreceni Egyetemen avatták habilitált doktorrá (2002). Kutatási területei: Protestáns egyház- és iskolatörténet - különös tekintettel a reformáció korára (Kálvin és Magyarország kapcsolata), illetve kollégiumi gazdaságtörténet (a Sárospataki Református Kollégium évszázadaiban) és a protestáns peregrináció, valamint az európai integráció néhány területe (például az egyházak szerepe az európai integrációban.) Szakmai bizottsági és tudományos közéleti tagsága: Magyarországi Református Egyház Doktorok Kollégiuma (Budapest), Calvin Research Conference (Grand Rapids), Scottish Church History Society (Edinburgh), Stowarzyszenie Portius (Krosno), Comenius Társaság (Sárospatak). A Magyar Országgyűlés tagja 1990-től (kivéve 1994 és 1998 között), s tagja az Euro-Mediterrán Parlamenti Közgyűlésnek is. Nem feledjük elévülhetetlen érdemeit, melyeket államosított Kollégiumunk teljes visszaszerzéséért fáradozva szerzett.

A SÁROSPATAKI FÜZETEKET
ALAPÍTOTTA: ERDÉLYI JÁNOS 1857-BEN
ÚJRAINDÍTOTTA: HORVÁTH CYRILL 1904-BEN
ISMÉT ÚTJÁRA BOCSÁTOTTA: A SÁROSPATAKI REFORMÁTUS TEOLÓGIAI
AKADÉMIA 1997-BEN