



STUDIA UNIVERSITATIS
BABEŞ-BOLYAI



THEOLOGIA REFORMATA TRANSYLVANICA

2/2017

Studia

Universitatis Babeş-Bolyai
Theologia Reformata Transylvanica

62/2

July – December 2017

Issue DOI:10.24193/subbtref.62.2

Studia

Universitatis Babeş-Bolyai Theologia Reformata Transylvanica

Editorial board

Desktop Editing Office: 400174 Cluj-Napoca, Horea str. 7. ♦ Tel/Fax: 0264–590723,
email: studia@rt.ubbcluj.ro

EDITOR-IN-CHIEF:

Associate prof. dr. Olga LUKÁCS, Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca

EXECUTIVE EDITOR:

Lecturer prof. dr. Alpár-Csaba NAGY, Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca

REFEREES:

Acad. prof. dr. Gábor SIPOS, Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca
Univ. prof. dr. Károly FEKETE, University of Religious Sciences, Debrecen
Univ. prof. dr. Előd HODOSSY-TAKÁCS, University of Religious Sciences, Debrecen
Univ. prof. dr. Béla BARÁTH, University of Religious Sciences, Debrecen
Univ. prof. dr. Klaus FITSCHEN, University of Leipzig
Univ. prof. dr. János MOLNÁR, Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca
Univ. prof. dr. Gábor HÉZSER, University of Bielefeld
Univ. prof. dr. Sándor FAZAKAS, University of Religious Sciences, Debrecen
Univ. prof. dr. Dénes DIENES, Reformed Theological Academy of Sárospatak
Prof. Univ. prof. dr. Dezső BUZOGÁNY, Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca
Associate prof. dr. Sára BODÓ, University of Religious Sciences, Debrecen
Associate prof. dr. László HOLLÓ, Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca
Associate prof. dr. Lehel LÉSZAI, Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca
Associate prof. dr. Attila LÉVAI, Selye János University, Komarno
Associate prof. dr. Alfréd SOMOGYI, Selye János University, Komarno
Lecturer prof. dr. Sándor-Béla VISKY, Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca
Lecturer prof. dr. Mária KUN, Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca
Lecturer prof. dr. Gabriella GORBAI, Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca
Lecturer prof. dr. István PÉTER, Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca

EDITORIAL ASSISTANT:

Lecturer prof. dr. Sarolta PÜSÖK, Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca

The staff wishes to thank PhD student Renáta Bilibók for the proofreading of this issue.

ANUL / YEAR LXII. (2017)

STUDIA
UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI
THEOLOGIA REFORMATA TRANSYLVANICA

62/2

Desktop Editing Office: 400174 Cluj-Napoca, Horea str. 7. ♦ Tel/Fax: 0264-590723,
email: studia@rt.ubbcluj.ro

Contents – Sumar

Contents – Sumar	3
Tartalomjegyzék	5
OLGA LUKÁCS: Laudation – DHC title awarded to prof. dr. Sándor Fazakas ♦ Laudatio cu ocazia decernării titlului de DHC pentru prof. dr. Fazakas Sándor	7
SÁNDOR FAZAKAS: Reformation and Modernity ♦ Reformă și modernitate	12
VASILE BOJOR: The Social Integration of Under-Privileged People in the Old Testament ♦ Integrarea socială a oamenilor nevoiași în Vechiul Testament	32
LEHEL LÉSZAI: The Cost of Discipleship ♦ Costul statutului de discipol	43
ALPÁR CSABA NAGY: Saul at the Witch of Endor – Attempt at Reinterpreting an Old Testament Story ♦ Regele Saul la vrăjitoarea din Endor – încercare de reinterpretare al unui text din Vechiul Testament	51
S. BÉLA VISKY: Jankélévitch's Image of God ♦ Imaginea despre Dumnezeu al lui Jankélévitch	58
SAROLTA FODORNÉ NAGY: Significance and ways of teaching Church history ♦ Importanța și metodele educației istoriei bisericești	74
GÁBOR JÁNOS LÁNYI: Zwinglian-Calvinist Debate on Church Discipline in the Pays de Vaud ♦ Disputa dintre Zwingli și Calcin despre disciplina bisericească în Pays de Vaud	94

ISTVÁN PÉTER: Mrs. Damjanich, the Noble Lady of the Hungarians from Arad to New-York, Constantinople, Cairo ♦ D-na Damjanich, doamnă nobilă a maghiarilor de la Arad la New York	120
ISTVÁN SZABADI: Reformed Church Government in the Transtibiscan Area and the Rule of the Principality of Transylvania ♦ Administrația bisericească transtibiscană și Principatul Transilvaniei	135
ZERIFI MERIEM, ABDELHAY BAKHTA: Representing Muslim Women Converts in Algerian Newspaper's discourse ♦ Reprezentarea femeilor musulmane convertite în discursul presei algeriene	144
ANDREA FERENCZI: Communicative conflict-solving ♦ Mediarea comunicativă a conflictelor	157
MARIUS VASILE GOVOR: The Main Needs of the Christian Family in the Contemporary Western Society ♦ Necesitățile majore ale familiei creștine în societatea occidentală contemporană	174
GÁBOR HÉZSER: About elders and old-age. Attempt of Orientation for the Pastoral Counseling ♦ Despre bătrâni și bătrânețe: încercare de orientare pentru consilierea pastorală	188
DÁVID NÉMETH: Pastoral Counseling as deaconry. Reformed Direction in Contemporary Pastoral Care ♦ Consilierea pastorală ca diaconie: direcția reformată în consilierea pastorală contemporană	204
SAROLTA PÜSÖK: <i>The Just Shall Live by Faith.</i> (Romans 1,17) – Faith, as the Main Factor of the Reformed Identity ♦ <i>Cel drept va trăi din credință</i> (Romani 1,17) – credința ca factor primordial al identității reformate	216
OLGA LUKÁCS: Recenzie de carte ♦ Book Review (Lányi Gábor János, <i>A kálvinizmus nyitánya. Berni zwingliánusok és francia-svájci kálvinisták vitája az egyházfegyelem gyakorlásáról</i>)	230
OLGA LUKÁCS: Recenzie de carte ♦ Book Review (Dr. Mészáros Ádám: <i>Párkapcsolati konfliktuskezelési kézikönyv. Útmutató a békés, szerelmes mindennapokhoz</i>)	233
Útmutató szerzőinknek	236
Instructions for Authors	238

LXII. ÉVFOLYAM (2017)

STUDIA
UNIVERSITATIS BABEŞ-BOLYAI
THEOLOGIA REFORMATA TRANSYLVANICA
62/2

Desktop Editing Office: 400174 Cluj-Napoca, Horea str. 7. ♦ Tel/Fax: 0264-590723,
email: studia@rt.ubbcluj.ro

Tartalomjegyzék

Contents – Sumar	3
Tartalomjegyzék	5
LUKÁCS OLGA: Dr. Fazakas Sándor egyetemi professzor laudációja a díszdoktori cím átadása alkalmából	7
FAZAKAS SÁNDOR: Reformáció és modernitás	12
BOJOR, VASILE: The Social Integration of Under-Privileged People in the Old Testament	32
LÉSZAI LEHEL: A tanítványság ára	43
NAGY ALPÁR CSABA: Saul az endori boszorkánynál – kísérlet egy ószövetségi történet újra-értelmezésére	51
VISKY S. BÉLA: Jankélévitch's Image of God	58
FODORNÉ NAGY SAROLTA: Az egyháztörténet tanításának jelentősége és módja	74
LÁNYI GÁBOR JÁNOS: Zwinglian-Calvinist Debate on Church Discipline in the Pays de Vaud	94
PÉTER ISTVÁN: Damjanichné, a magyarok nagyasszonya Aradtól New-Yorkig, Konstantinápolyig, Kairóig	120

SZABADI ISTVÁN: Református egyházkormányzat a Tiszántúlon és az erdélyi fejedelmi hatalom	135
MERIEM, ZERIFI, BAKHTA, ABDELHAY: Representing Muslim Women Converts in Algerian Newspaper's discourse	144
FERENCZI ANDREA: Kommunikatív konfliktusmegoldás	157
GOVOR, MARIUS VASILE: The Main Needs of the Christian Family in the Contemporary Western Society	174
HÉZSER, GÁBOR: Über das Altern und das Alter. Versuch einer Orientierung für die Seelsorge	188
NÉMETH, DÁVID: Seelsorge als Denkdiakonie. Reformatorisches Erbe in der heutigen Seelsorge	204
PÜSÖK SAROLTA: „Az igaz ember hitből él” (Róma 1,17) – a hit, mint a református önértelmezés fő alkotóeleme	216
LUKÁCS OLGA: Könyvismertetés (Lányi Gábor János, <i>A kálvinizmus nyitánya. Berni zwingliánusok és francia-svájci kálvinisták vitája az egyházfegyelem gyakorlásáról</i>)	230
LUKÁCS OLGA: Könyvismertetés (Dr. Mészáros Ádám: <i>Párkapcsolati konfliktuskezelési kézikönyv. Útmutató a békés, szerelmes mindennapokhoz</i>)	233
Útmutató szerzőinknek	236
Instructions for Authors	238

Lukács Olga:

Dr. Fazakas Sándor egyetemi professzor laudációja a díszdoktori cím átadása alkalmából

Ha figyelembe vesszük, hogy a Babeş-Bolyai Tudományegyetem által felállított normák alapján kik kaphatnak DHC címet, bizony a teológia területén nagytóval kellene keresnünk a jelöltet.

Teológiából Nobel-díj vagy újabb felfedezés, találmány?

Felfedezni, hogy az Istenbe vetett hit mitől lesz teljesebb, vagy olyan tézis, esetleg újabb hitvallási tétel megfogalmazása, „feltalálása”, amely ebben a több száz egységre darabolt keresztyén-ségben mindenki számára elfogadott?

Fazakas Sándor professzornak mind ennek ellenére olyan érdemei vannak, amelyek ma méltóvá tették erre az ünnepségre.

Ki ő?

Magyarországi teológiai professzor, tehát külföldi és mégis belföldi, hisz erdélyi, aki Marosvásárhelyen született 1965-ben, ott is érettségizett, majd folytatta édesapja hivatását és 1984-ben a kolozsvári Protestáns Teológiai Intézetbe nyert felvételt. A katonaságot követően 1985-ben elkezdte tanulmányait, s egy évet a nagyszebeni német nyelvű Szász-evangélikus Fakultásán folytatta. Családjával együtt viszontagságos körülmények között áttelepedett Magyarországra és a Debreceni Református Hittudományi Egyetemen fejezte be tanulmányait 1991-ben. Megnősült, felesége Bartha Zsuzsanna, aki szintén lelkész és három fiúgyermekük van.

A Romániában átélt kommunista évek és az itt megtapasztalt egyházi sors meghatározták a további teológiai érdeklődését és hitvallását. Debreceni tanulmányait követően a Münsteri Egyetem Teológiai Fakultásán (Ev. Theologische Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität/Németország) rendszeres teológiát, szociáletikát



(H.H. Eßer, W. Neuser, E. Lessing, K-W. Dahm vezetése mellett) és gyakorlati teológiát (gyülekezetépítési gyakorlat M. Herbst mellett) hallgat, majd a későbbiekben újból a Münsteri és a Heidelbergi Egyetemek, az emdeni Johannes a Lasco Könyvtár, illetve az Alexander von Humboldt Alapítvány kutatói ösztöndíjasa.

1992-től református lelkész Milotán, majd 1995-től Hosszúpályiban. Lelkeszi ki-nevezésével párhuzamosan 1995-től a Kőlcsey Ferenc Református Tanítóképző Főiskola óraadó tanára, 1997 óta pedig a Debreceni Református Hittudományi Egyetem Szociáletikai Tanszékén tanít tanársegédi, adjunktusi, docensi és professzori minőségben.

2001–2003 között az egyetem rektorhelyettese, 2005–2011 között, két ciklusban pedig az egyetem rektora, jelenleg a Debreceni Református Hittudományi Egyetem Doktori Iskola vezetője és a Doktori és Habilitációs Tanács elnöke. Több könyvnek és több száz tanulmánynak szerzője, valamint több ISI folyóiratnak a szerkesztőbizottsági tagja, mint pl. a Zeitschrift für Evangelische Ethik (ZEE) szakfolyóiratnak. Számos nemzetközi-teológiai konferenciának a szervezője, több jeles európai teológiának (pl. Münster, Heidelberg, Bécs) és szakmai fórumnak a vendégelőadója, valamint a Fakultásunknak 2004-től társult tanára.

Tagja több magyar és nemzetközi közegyházi, illetve szakmai-tudományos bizottságoknak. Például:

- 2001-től a Gesellschaft für Evangelische Theologie / Németország tagja, 2013-tól az elnökség tagja;
- 2005-től az Európai Protestáns Egyházak Közössége (GEKE/CPCE) Etikai Szakbizottságának tagja,
- 2002–2006 között a Református Egyházak Világszövetsége Európa-területi Bizottságának WARC EAC), közelebbről a Teológiai Bizottságának tagja
- 2002–2006 között a Leuenberg Lehrgespräch, 2006-tól a GEKE / CPCE Délkelet-Európai Munakbizottságának tagja, továbbá a Societas Ethica, a Karl Barth-Gesellschaft stb. tagja. Részt vett több nemzetközi tudományos szakbíráló bizottságban.

Kutatási területéből a következőket emelném ki:

- az egyház és az állam viszonya
- a társadalmi etika területén: a vallások és egyházak kihívásai a közép-európai változások után
- a megbékélés társadalmi etikai vonatkozásai és a történelmi bűnök,
- az európai integráció: az egyház és a teológia főbb funkciói és szerepe az egységes Európában,
- Kálvin János és a református protestantizmus etikája.

Egyik kiemelkedő tevékenysége közé sorolható Barth Károly magyarországi harástörténetinek kutatása – amelyet a nemzetközi Barth-kutatás is kiemelten számon tart –,

valamint ehhez kapcsolódóan a Debreceni Református Hittudományi Egyetemen a Kelet-Közép-Európai Karl Barth Kutatóintézetének megalapítása.

Írásaiban, előadásaiban olyan témákat tárgyal, amelyek személyes meggyőződései, hitvallásai is, s ezáltal meghatározó hatással van mind a nyolc magyar református teológia hallgatóira, valamint doktoranduszaira, a református lelkészekre. Az egyetem, ahol oktat, jól pozícionált, hisz 1538-tól a Debreceni Hittudományi Egyetem – mint a Kárpát-medence Heidelbergje –, meghatározza az összmagyar reformátusság teológiai orientációját.

Rektorként – elsőként a teológiai egyetemek és karok sorában – elindította az egyetem rendszeres minőségbiztosítási programját, amely a 2009-es akkreditáció során kiemelt elismerésre tett szert. Kijelentését, miszerint „a továbbképzésekre a lelkészeknek is szükségük van, csakúgy, mint az orvosoknak, vagy a jogászoknak”, tett követte: és 2002-ben kezdeményezte a Tiszántúli Református Lelkésztovábbképző Intézet megalapítását, amelynek ma is vezetője, és kidolgozta a lelkésztovábbképzés rendszerét a Magyarországi Református Egyház lelkészei számára. Gyakorlati és alkalmazott teológiai segédanyagként újraindította az „Igazság és Élet” című lelképásztori szakfolyóiratot, amelynek jelenleg is főszerkesztője.

A gyülekezetek vezetése és menedzselése jelentős szerepet kap az ő programjában. Ennek a témának szenteli a „Vezetés és menedzsment az egyházban és a diakóniában” c. könyvét. A kiindulópontja Hans-Jürgen Abromeit püspök állítása: „Az egyház minden tevékenységet lelkileg és teológiailag kell megalapozzon. Annak azonban mindig van gazdasági aspektusa is. Ezt figyelmen kívül hagyni inkább elvakultság, semmint teológiai tisztesség”. Fazakas Sándor tovább viszi a gondolatot: Álszent dolog kritizálni a gazdasági rendszert a maga egészében, ha ugyanakkor gyülekezeti és egyházi szinten profitálni szeretnénk belőle. Arra buzdít, hogy a lelkész jó vezető, másokat is inspiráló személy kell legyen ahhoz, hogy a környezetükben dolgozók valóban hatékonyan alkossanak.

Több szociáletikai kérdést a „Kálvin időszerűségén” keresztül fogalmaz meg. Pl. a munkához való viszonyt: Kálvin nem elégszik meg azzal, hogy a hivatás fogalmát kiterjessze a világi munkavégzésre is, hanem keresi minden emberi munka teológiai motivációját. Az isteni és emberi munka egymásnak való megfeleltetése, pontosabban a munka teológiai összefüggésben való szemlélése mind a lustaságot, mind pedig a munka istenítését, vagy az emberi munka kereslet-kínálat szerinti „árucikként” való kezelését eleve kizárja. A munka hivatás jellege éppen abban áll, hogy az embert Isten a munka által a felebarát szolgálatára és a szociális problémák felszámolására hívja. Ezért Kálvin a termelő, a kézműves és a kereskedő munkáján túl a technikai és intellektuális munkavégzésnek is figyelmet szentel.

Fazakas Sándor professzor különböző szociáletikai kérdések vonatkozásában is hallatja szavát, pl. a környezetvédelem kapcsán: „Az egyházak az alkotmányozás folyamatához, ennek során a környezettudatos életszemlélet kialakításához a természettel való kapcsolat spirituálisának megélésével járulhatnak hozzá. A jövő nemzedékek érdekeinek és jogainak képviselője megköveteli nemcsak az élő környezet megőrzését, hanem az épített-kulturális környezet áthagyományozását, valamint az ember lehető

legegészségesebb, manipulálatlan biológiai-genetikai állapotának átörököltetését.” (A természetnek önmagában is van értéke, 2011. február 16.).

Fazakas Sándor teológiájának kvintesszenciája és ezáltal a napjaink protestáns nemzedékének felfogását döntően befolyásolja a megbékélés társadalmi etikai vonatkozásairól és a történelmi bűnökről szóló tanítása. „Az emlékezés konjunktúrájának időszakában élünk, ez az identitás-politika része, felerősítve a média és az „élménytársadalom” igénye által. Ennek vallási dimenziói is megjelennek. A szent helyek, kvázi-liturgikus dimenziók, elkötelezni és irányítani akarnak. Az eltérők tévelygőknek számítanak, akiket a közösség megvetéssel illet. Az egyházaktól nem idegen az emlékezés, a Krisztus halálára és feltámadására emlékeztetés. Ez azonban istentisztelet is, nem pedig megáldása vagy megszentelése a nemzeti ünnepeknek, nem a fennálló állapotok szentesítése. A történelem nyitott. Tehát nem az a baj, ha a történelem többféle olvasatú, hanem az, ha valaki egy olvasatot kizárólagossá akar emelni. Az egyház a múltat is a bűn és kegyelem, az ítélet és a szabadítás összefüggésében szemléli.” (elhangzott a 20. század történelmi eseményeinek jelentősége a Közép- és Délkelet-Európa kulturális régióiban működő egyházak együttélésében című konferencián, Budapest, 2011. március 13.)

A múlt feltárása és megismerése, majd megítélése a református egyházban nem merülhet ki néhány szenzációs eset leleplezésével, listák állításával, féligazságok megszellőztetésével, sejtetéssel, hiszen itt emberi sorsokról és emberi méltóságról van szó, tanítja Fazakas Sándor. Természetesen ennek ellenkezője sem járható út: nem mondhatjuk azt, hogy ez a kérdés ma már senkit nem érdekel. Ez egyszerűen azok arcucsapását jelentené, akik ténylegesen áldozatai voltak a rendszernek.

A megbékélés úgy válik igazán termékenyítővé, ha nem csak a múltunkra és saját magunkra tekintünk, hanem arra, hogyan tudunk egymással megbékélve, közösen szolgálni másokért.

Fazakas Sándor legutóbbi könyvében a „Vétkezünk... Egyház a történelmi és társadalmi bűnösszefüggések rendszerében” a következő kérdésekre keresi a választ: Vétkezhet-e az egyház mint egyház? Hogyan érinti a tagok bűne, mulasztása vagy felelőtlensége a hívők közösségét, annak intézményes és szervezeti formáját? Milyen összefüggés van az egyház múltban elszenvedett üldöztetései, valamint a totális politikai rendszerek fenntartásában vállalt szerepe között?

Napjainkban felértékelődött az etikai tájékozódás iránti igény. Ennek tesz eleget a Reformáció 500 éves évfordulójának is tisztelegve a Fazakas Sándor által kezdeményezett és szerkesztett, nemrég megjelent „A protestáns etika kézikönyve” c. mű. A könyv egyrészt módszertani segítséget nyújt az önálló és felelős erkölcsi véleményformálás kialakításában, valamint betekintést enged az etika, illetve szocialetika főbb területeibe (a kommunikáció, környezet és technika, házasság és család, gazdaság és közélet stb.) etikai dilemmáiba, válasz- és útkeresés, megoldási kísérletekbe.

Fazakas Sándor teológiai gondolkozása az egyházak közötti közeledést segíti elő, abban a formában, hogy a múlt keresztyéni módon történő feltárása a közeledést és a közös jövőt biztosíthatja.

Ezúttal szeretném megköszönni amit eddig is tett a Karunkért és kívánom, hogy a továbbiakban is Isten áldja meg munkásságát, életét, családját, a hosszúpályi gyülekezetét és kollégáit, egyetemét.

*Fazakas Sándor:*¹

Reformáció és modernitás*

Reformation and Modernity.

This lecture endeavors to answer the following questions: In what sense was the 500th anniversary of the reformation different from any previous celebrations? What is the relationship between modernity and the reformation? Does the reformation have a formative role in the contemporary society? This study breaks with the traditional and linear interpretation of modernity and offers reverse methodology, starting from the vantage point of the modern society, and from this angle, examines the religious and theological impulses, and those interfaith dynamics that can have a role in shaping/modeling a peaceful coexistence of cultures and religions. These impulses are: the necessary interaction between various branches of science and religion in the academic setting. The value of the spiritual/theological interpretation of reality in our society. The freedom of conscience and religious thought in the secular state and in the church, and the preservation of self-identity in the age of mass manipulation. Pondering over these issues can and will make our celebration more relevant in the contemporary setting.

Keywords: Reformed theology, modern society, theory of modernity, freedom of conscience, ecumenicity.

Talán nem meglepő, hogy protestáns teológusként, illetve református teológiai tanárként a Reformáció 500 éves jubileumi évében a reformációról kívánok elmélkedni – vagy inkább fogalmazunk így: a reformációról kívánok Önök előtt hangosan gondolkodni, még akkor is, ha a reformáció témájáról számtalan előadást, értelmezést halhatunk már ebben az évben. Mégis vállalom a kockázatot, mert sajátos és talán szokatlan szemszögből kívánok közelíteni a témához, s olyan kérdéseket szeretnék ma feszegetni,

¹ Egyetemi tanár, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, sandorfazakas65@googlemail.com.

* A kolozsvári Babeş-Bolyai Tudományegyetem Aula Magna termében 2017. október 26-án, a díszdoktoravató ünnepség keretében megtartott előadás szerkesztett változata.

amelyek a jubileumi év felfokozott hangulatának elmúltával várnak majd válaszra, kiértékelésre. Szemlélődésem kiinduló kérdése ez: Vajon miben sajátos ez a mostani, a mi nemzedékünk által megélt reformáció-jubileum?

A jubileumi emlékezéseknek megvannak a tradíciói és sajátos szempontjai. Ha megnézzük a reformáció-jubileumok történetét és sajátosságait – Közép-Európától Skandinávián keresztül az Egyesült Államokig, a 17. századtól kezdődően napjainkig (és ide értem nemcsak az 1517-es év emlékeztétét, hanem például Luther vagy Kálvin születésének vagy halálának évfordulóit is) – két szempont mindenképpen szembeötlő: a) a konfesszionális és/vagy nemzeti identitás erősítésének igénye, b). valamint az a körülmény, hogy több országban az egyház és az állam, a vallás és a politika együtt ünnepel. Egyébként e két szempont igaz nemcsak a protestánsokra, de katolikus testvéreinkre is, vegyük akár a magyarországi Szent Márton-évet vagy a jezsuiták egy-egy országba való visszatelepüléséről való történelmi megemlékezéseket. Kicsit is ismerve az adott kor sajátosságait, valamint a jubileumi évfordulókat közvetlenül megelőző vagy azt követő eseményeket, megállapíthatjuk: nem véletlen ez! Minden jubileum magán hordozza az adott kor igényét vagy éppen annak feszültségeit.² A jubileumi megemlékezések ugyanis – így a reformációra való emlékezés is – inkább szólnak a jelenről, azaz az emlékező közösség érdekeiről, mint a megtörtént történelmi eseményről.³ Csupán néhány példa: egy évvel az 1617-es évforduló után veszi kezdetét a 30 éves háború. Ezt követően, nyilván a 30 éves háború hatására és az azt lezáró vesztfáliai béke (1648) által megteremtett európai rendben egyre inkább létjogosultságot követelnek maguknak a szekuláris megemlékezések. Ugyanakkor a megemlékezések már a 17. században túlnőttek Németország vagy a svájci kantonok határain, s meghaladva Luther, Zwingli vagy Kálvin egykori szűk pátriáit, világkiterjedésű eseménynyé váltak. Svédországban például már a 17. században deklaráltan és elválaszthatatlanul összeforr a megemlékezések kapcsán a svéd nemzeti identitás és a lutheránus önazonosság. Az Egyesült Államok első, kutatók által is számon tartott történelmi megemlékezés az 1817-es reformációjubileum volt. S mivel a század kezdetén a legszámosabb bevándorló etnikai csoport a német származású lutheránusok csoportja volt, az emlékezés kapcsán

² Vö. MÜLLER, Winfried (Hg.): *Das historische Jubiläum: Genese, Ordnungsleistung und Inszenierungsgeschichte eines institutionellen Mechanismus* (Geschichte: Forschung und Wissenschaft 3). Lit Verlag, Münster, 2004.

³ Vö. DI FABIO, Udo –SCHILLING, Johannes (Hg.): *Weltwirkung der Reformation: wie der Protestantismus unsere Welt verändert hat*. C.H. Beck, München, 2017. 7–8; FRANK, Günter et. al. (Hg.): *Wem gehört die Reformation? Nationale und konfessionelle Dispositionen der Reformationsdeutung*. Herder Verlag, Freiburg–Basel–Wien, 2013. 7–12.

egybeforr a két identitás: az etnikai és a vallási önazonosság, valamint az óhazához való kötődés és az új hazában (az ígéret földjén) való otthonteremtés igénye.⁴ Ugyanitt az új világban, a református puritánok leszármazottai esetén az emlékezésnek sajátos hangsúlyt adott az a körülmény, hogy a bevándorló atyák (ún. Pilgrim Fathers) az otthonról hozott református egyházalkotmány segítségével alkották meg 1620-ban az ún. Mayflower-szerződést, amely az amerikai önkormányzatiság alapjait fektette le, s ezzel az amerikai demokrácia egyik bölcsőjévé vált. De vannak kevésbé lélekemelő jubileumok is: az 1917-es megemlékezések, érhető módon, visszafogottabbak voltak, az első világháború borzalmainak tapasztalatai miatt.⁵ A második világháború után 1946-ban, Luther halálának 450 éves évfordulóját beárnyékolta az angol szövetségesek és Thomas Mann által is képviselt leegyszerűsítő állítás, miszerint Luthertől egyes út vezetett a nemzetiszocializmusig – egyrészt Luther felsőbbsegítisztelete, másrészt a zsidóságot érintő szerencsétlen kiszólásai miatt, amelyek gyakran szolgálták hivatkozási alapként a Harmadik Birodalom idején. Kálvin személyét pedig már életében számos kritika, mai fogalmainkkal élve karaktergyilkos híresztelések festették sötétre, konfliktusainak irodalmi feldolgozása és ideológiai indíttatású megközelítései sztereotip ítéletekhez vezettek (pl. a Szervét Mihály elítélésében és máglyahallállal való kivégzésében játszott szerepe miatt). Nyilvánvaló, hogy a visszaemlékezésekben számos leegyszerűsítéssel, szereplők stilizálásával vagy torz beállításával, történeti konstrukciókkal, ugyanakkor egykori és bonyolult szociokulturális összefüggések figyelmen kívül hagyásával van dolgunk – mind az emlékezéstől pozitív megerősítést váró közösség esetén, mind pedig a kritikusok oldalán.

Gyakran elhangzott elemzések és emlékbeszédek során a megállapítás: ez a reformáció-jubileum az első az ökumené korszakában. Valóban, míg a 16. században elkezdődött reformáció az európai keresztyénség szakadásához vezetett, ma már megállapíthatjuk: az egykor egyházszakadáshoz vezető egész sor teológiai kérdés tekintetében ma újra konszenzus van. A még nyitott kérdéseken rangos munkabizottságok dolgoznak, vagy ha nem, akkor e kérdések nyugtalanítják, feszítik a keresztyénség vezető teológusait, tudományos műhelyeit, de az egyház(ak) tagjait is.

Azt is láttuk, hogy a legtöbb országban együtt ünnepelt az egyház, az állam és a civil társadalom. A reformáció 500 éve művészeti alkotások egész sorát ihlette meg, egyetemek

⁴ Ld. FLÜGEL, Wolfgang: „Und der legendäre Thesenanschlag hatte seine ganz eigene Wirkungsgeschichte.“ Eine Geschichte des Reformationsjubiläums. In: *Berliner Theologische Zeitschrift* 28 (2011/1). 28–43.

⁵ A magyarországi református és evangélikus egyházak 1917-es közös ünnepségeit is az az igény hatotta át, hogy a világfelfordulás közepette a reformáció szellemisége a Krisztuskövetés megélésében, az erkölcsi öntudatra ébredésben és felelősségvállalásban, a „népnevelésben és léleknevelésben” mutakozzon meg. Ld. *Emlékkönyv a magyarországi református és a magyarországi ágostai hitv. evangélikus keresztyén egyházak által a reformáció négyszázados évfordulója alkalmából Budapesten, 1917. évi október hó 31. napján tartott országos jubilaris emlékünnepelelyről*. Bethlen Gábor Irodalmi és Nyomdai Rész—vénytársaság, Budapest, 1918. 44–46.

és tudományos műhelyek magas színvonalú konferenciákat tartottak, új kutatási eredmények jelentek meg, és valóban tömegek mozdultak meg. Viszont egyvalamiről kevés szó eset a jubileumi év kapcsán: arról, hogy ez a mostani az első reformáció-jubileum, amelyre a globális gazdasági érdekérvényesítés világában kerül sor, és ez alól az ünneplő egyházak sem tudják vagy nem is akarják kivonni magukat. S bár nyilvánvalóan és direkt módon nem került deklarálásra, az egyházak, a politika és a gazdaság szereplői mindent megtettek azért, hogy kellő időben és professzionálisan „piacosítsák” az 500. évet. Ennek szellemében megismerkedhettünk a Luther-Playmobillal, de a leleményesebbek beszerezhetek maguknak egy-egy Luther-zoknit, „itt állok, másként nem tehetek” felirattal, angol nyelven. A „Luther kalapácsütései” címen sajátos logó hirdette a reformátor munkásságát bemutatni hivatott kiállítást. De nemcsak a történészek fejezték ki tiltakozásukat ez iránt; az egykori kelet-német polgárokban a kalapács szimbólum rossz emlékeket ébresztett (csak a sarló hiányzott hozzá).

Nem éppen újkeletű ez a jelenség: 2009-ben, Kálvin születésének 500. évfordulóján Kálvin-bort is ihattunk, de Luther-sört évek óta folyamatosan. 2016. november 3-án indult útjára az a mozgókiállítás, az ún. reformáció-kamion (Reformations-Truck), amely 19 országban, 68 helyszínen (köztünk Nagyszébenben és Debrecenben is) bejárta az európai reformáció helyszíneit, míg végül megérkezett a wittenbergi reformáció-világkiállításra. És végül, de nem utolsó sorban, az elmúlt napokban akadtam rá az „Institutio”, ill. „Calvin 500” pálinkára (református szeszfőzdeből származik), amellyel ez előadás után szívesen megkínálom a tisztelt hallgatóságot.

Wittenbergben csak ebben az évben több mint 400.000 látogató fordult meg, bár többet vártak. Hasonló módon, ezrek indultak útnak a Kálvin-években, hogy felkeressék Genfét, bár a Kálvin személye és életének helyszínei kevésbé alkalmasak a kulturális emlékezet ilyen irányú kiszélesítésére. A bevételek, illetve a pénzforgalom ilyenkor milliárdos nagyságrendet ölt (természetesen Európában). Kialakult egy új műfaj: a protestáns zárándoklat, a kulturális turizmus égisze alatt.

E néhány példa már szemlélteti: az ünnepsorozatok szervezői minden tekintetben alkalmazkodni kívántak a mai kor kommunikációs stratégiáihoz, a szórakoztató és élményiparágak kereslet-kínálat logikájához, a piacorientált gazdaság törvényszerűségeihez, a reklám és marketing által nyújtott lehetőségekhez. És nem titkolható, itt kérdések feszülnek, amelyek még sokáig foglalkoztatnak majd minket: mennyi kommercializálódást bír el egy eredetileg vallási megújulási mozgalom, főleg, amelynek lángját egykor éppen a gazdasági érdek egy lelki üggyel, nevezetesen a bűnbocsánattal való összekapcsolása (bűnbocsánatcédulák) elteni tiltakozás lobbantotta fel? Mennyi állami-politikai részvétel megengedett egy vallási-egyházi ünnepen? Mennyiben alkalmas az Evangélium üzenete, illetve egy komplex teológiai igazság arra, hogy a piac és a politika logikájának leegyszerűsítő szintjén kezeljük? Mi az, ami áttörést hozott, és mi az, ami maradandónak bizonyul a számos megemlékezés, ünnepély, beszéd, kiadvány, kiállítás és koncert sorából?

Ezzel meg is érkeztünk ahhoz a kérdéshez, amelyet a címben így fogalmaztam meg: reformáció és modernitás.

A modernitáselméletek rövid áttekintése

A reformáció és a modernitás kapcsolata régóta és folyamatosan foglalkoztatja a tudomány világát. Szociológusok, jogászok és teológusok elméletei, ún. tézisei történelmet írtak. Itt csak nagyon vázlatosan, utalás-szerűen kívánom bemutatni a fontosabb téziseket.

Tézisek:

1. A Jellinek-tézis, amely már 1895-ben megfogalmazásra került, s amely szerint az emberi jogok eredete nem a francia forradalomra s a francia felvilágosodás valláskritikus magatartására vezethető vissza, hanem az észak-amerikai protestánsok vallásszabadságért folytatott harcára.
2. A legismertebb talán a Weber-tézis. Max Weber szociológiai elemzésével azt a feltételezést kívánta bizonyítani, miszerint a kapitalizmus szelleme a protestáns, közelebbről a kálvinista munkaethosz és predestinációs hit mentén bontakozott ki, s teremtette meg a fejlett nyugati társadalmak gazdasági sikerességének alapját.
3. A Hintz-tézis szerint (Otto Hintzről elnevezve) ugyancsak a kálvinizmus alapjain fejlődött ki Hollandiában és Poroszországban a modern bürokratikus szervezetű állam, s terjedt el ez a modell Európa-szerte.
4. Ernst Troeltsch-ről elnevezett tétel szerint pedig szintén a protestantizmusnak köszönhető a modern ember vallási individualizmusa.
5. A Merton-tézis pedig nem kevesebbet állít, mint azt, hogy a modern természettudományok fejlődéséhez vallási, elsősorban protestáns impulzusok adták az indítást (Angliában és Skóciában él ez a meggyőződés).

Hans Joas találón állapítja meg, hogy e tézisek nem egymástól függetlenül alakultak ki, hanem hatottak egymásra, s ha sok igazságot tartalmaznak is, már megfogalmazásuk idején heves viták tárgyát képezték, nemzetközi és felekezeti szinten egyaránt.⁶ Mert bármennyire megnyugtatónak tartották is például a németek a Jellinek-tételt, hogy az emberi jogok érvényesítésének igénye Amerikából jön, a franciák nem engedhették, hogy elvissák tőlük a forradalom és az alkotmányosság európai örökségének elsőbbségét. Vallásszabadság kérdésében Ernst Troeltsch okozott nyugtalanságot, amikor nem kevesebbet állított, mint azt, hogy a vallás szabad gyakorlásának bajnokai nem annyira a kálvinisták, hanem a reformáció ún. „mostohagyermekéi”, az újrakeresztelkedők, a kvékerek és más

⁶ JOAS, Hans: *Modernisierung als kulturprotestantische Metaerzählung*. In: Reformationsgeschichtlichen Sozietät der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg (Hg.): *Spurenlese: kulturelle Wirkungen der Reformation* (Leucorea-Studien zur Geschichte der Reformation und der Lutherischen Orthodoxie Bd. 20). Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig, 2013. 488kk.

szechtának tekintett lelkiségi mozgalmak voltak. Ugyanígy a gazdaság terén: egyes elemzések szerint tárgyyszerűbb lett volna, ha Max Weber – elemzése tárgyának megfelelően – puritán etikáról beszél, mint a nyugati típusú fejlett kapitalizmus kiváltó erejéről és nem protestáns etikáról,⁷ mert tétele nem veszi számba a protestantizmuson belüli sokszínűséget, ugyanakkor nem vitathatók el a lutheránus vidékek (pl. Skandinávia) gazdasági sikerei, nem beszélve a kérdés protestáns–katolikus viszonylatáról. Egyébként a gazdaságtörténetben a Weber-tézis marginális szerepet kap, az amerikai *Robert Bellah* pedig már az 50-es években kimutatta, hogy milyen vallási és kulturális gyökerei vannak a modern Japánnak és a japán gazdasági fejlődésnek.⁸ Napjainkban pedig a konfucionizmus által meghatározott Kína vagy Dél-Korea, valamint a katolikus többségű Latin-Amerika dinamikus gazdasági fejlődése az eredeti kérdésfelvetés újrafogalmazását teszi szükségsszerűvé.

Eltekintve a tézisek kialakulásának, variációinak és hatástörténetének további részletes ismertetésétől, megállapítható, hogy e tételek gyakran kerültek vallási érzelmek, ideológiák és kulturális-etnikai identításelemek által „feltöltésre” úgy, hogy az elsőbbségükért vagy igazságtartalmukért folytatott harc, gyakran megfogalmazott kizárólagosságigényük világnézeti síkra terelte őket, s ezért ma már nagyon nehéz e jelenségeket tárgyilagosan szemlélni, illetve lehatolni az egyes állítások empirikus mélyrétegeihez.

Reformátori impulzusok a modern társadalomban

A fenti tételek minden igazságtartalma vagy vitathatósága ellenére a reformáció és a modernitás összefüggését nem egy-egy tézis fejlődése mentén kívánom szemlélni, hanem fordított sorrendet ajánlok. Vizsgáljuk meg, melyek a mai modern társadalom jellegzetességei, és nézzük meg, hogy ehhez hol találjuk a vallási-teológiai impulzusokat, a dinamikát biztosító erőket vagy a ma is szükségszerű korrekciós tényezőket a reformáció 500 éve során, s nem feltétlenül csak a reformátori egyházakban, hanem a felekezetek és konfeszziók saját belső reformtörekvéseiben, egymással való rivalizálásában vagy éppen konfliktusaiban.

Nos, a mai modern társadalom

- a. funkcionálisan differenciálódott társadalom,
- b. vallási individualizmus által meghatározott társadalom,
- c. toleranciaigényű társadalom, és
- d. az egyházakat és felekezeteket az ökumené horizontján szemlélni kívánó társadalom.

⁷ Vö. GRAF, Friedrich Wilhelm: *Der Protestantismus*. In: JOAS, Hans – WIEGANDT, Klaus (Hg.): *Säkularisierung und die Weltreligionen* (Forum für Verantwortung, Bd. 5). Fischer Verlag, Frankfurt am Main. 2007. 78–124.

⁸ BELLAH, Robert N.: *Tokugawa religion. The Cultural Roots of Modern Japan*, Free Press, New York, 1957.

a). A *funkcionálisan differenciálódott társadalom* fogalma azt jelenti (T. Parsons, N. Luhmann, U. Schimank társadalomelmélete alapján), hogy a modern társadalom egymástól eltérő, saját belső logika szerint önszerveződő, önmagukat reprodukáló, önálló szférákból áll. Ezek a politika, a gazdaság, a jogrend, a tudomány és a vallás. A társadalmi együttélés szintjén ezek a szférák sajátos funkciókat töltenek be, speciális igényeket elégítenek ki, de mint társadalmi alrendszerek, egymástól mégsem lehetnek teljesen függetlenek: egyrészt kénytelenek magukat egymással szemben állandóan meghatározni (önreflexió), másrészt saját belső dinamikájuk és mechanizmusaik tovább differenciáló hatása ellenére keresik a rendszerek szereplőinek, tagjainak elvek és normák mentén való egyben tartását. A funkcionális differenciálódást leíró rendszerteoretikusok hajlandók a premodern kort, így például a reformáció korát vagy az azt megelőző (késő)középkort olyan világnak tekinteni, ahol a társadalmat még az egységes keresztyén vallás értékrendje és hierarchikus felépítése tartotta egységben. Ez a megközelítés a teológus számára nem fogadható el minden további nélkül, hiszen már a bibliai kor és az antik világ is egymástól teljesen eltérő vallási, politikai, jogi és kulturális rendek egymásmellettiségét, sőt konkurenciáját mutatja (pl. Izrael elkülönült előbb az egyiptomi, majd a kánaáni és hellenista birodalom népeinek vallásától, kultúrájától; vagy később a keresztyén önmeghatározás is szembe találta magát a római birodalmi identitással stb.).⁹

A 16. századi vallási megújulásmozgalmak, Luther, Zwingli, Kálvin reformjavaslatai vagy a késő középkor katolikus reformtörekvései egy már korántsem egységes társadalmi közegben bontakoztak ki, még ha nem is a mai funkcionálisan differenciált társadalom ismerveinek értelmében. A 11. századtól kezdődően elkezdődik ugyanis az a folyamat, amely az egyházi és politikai hatalom rivalizálásával, a szupremáciáért és befolyásért való harc jegyében a lelki és világi szférák önállósodását, egymástól való szervezeti-intézményes elhatárolását és megerősödését eredményezi. A svájci és Felső-Rajna-vidéki polgárosodó városállamok egyre-másra vonják ki magukat az egyházi és kegyúri függőség alól, a német választófejedelmek a német birodalmon belül keresik az önállósodás útját, gazdasági és politikai érdekeik mentén. Téves lenne tehát a modernitást minden további nélkül csak a reformációra visszavezetni, vagy a vallásos érzület megnyilvánulásának következményeként felfogni (a Max Weber-tézis értelmében). A reformáció lényegében konfliktustörténet: de elsősorban hitbeli-teológiai és ehhez kapcsolódóan ekkleziológiai (azaz egyháztani) konfliktustörténet volt, amely társadalmi berendezkedés tekintetében már kialakult folyamatok összefüggésében jelentkezett.

Miben hoz újat a reformáció... és miben nem? Nem új társadalomformáló rendezőelv volt a reformáció, de a már meglévő és kialakult rendet új és sajátos hangsúlyokkal látta el. A reformátorok számára továbbra is meghatározók maradtak a középkorból ismert,

⁹ Ld. WELKER, Michael: Einfache oder multiple doppelte Kontingenz? Minimalbedingungen der Beschreibung von Religion und emergenten Strukturen sozialer Systeme. In: KRAWIETZ, Werner – WELKER, Michael (Hg.): *Kritik der Theorie Sozialer Systeme. Auseinandersetzungen mit Luhmanns Hauptwerk*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1992. 367–370.

bevált és működőképesnek bizonyuló strukturális elemek, a társadalom rendi tagozódása. Eszerint az egyház be van ágyazva az evilági élet keretei közé. Isten az emberi életet teremtett világában ún. rendek (*ordines*) által kívánja segíteni: a keresztyén élet a polgáripolitikai közösség (*status politicus*), a (nagy)család (*status oeconomicus*), valamint az egyház (*status ecclesiasticus*) keretei között valósulhat meg. Igaz, ez utóbbi tekintetében eltörli a különbséget a klerikusok és laikusok között, amely értelmében a hívő és az egyházi tisztségviselő között nem lehet rangbeli különbség, még ha funkciójuk és feladatuk eltérő is. S bár az evilági élet struktúrái Isten teremtő akarására vezethetők vissza, azokra az ember bukása óta mégis a bűn árnyéka vetül. Ezért a reformátorok fő célkitűzése – Irene Dingel mainzi egyháztörténész találó megállapítása szerint – a „jó rend” (*gute Ordnung*)¹⁰ megteremtésére irányult az élet valamennyi területén, egyházon belül és egyházon kívül egyaránt. A „jó rend” keresése viszont konkrétan a meglévő struktúrák megőrzésének vagy új szempontok szerinti átalakításának összefüggésében, hitbéli szempontok alapján, szociokulturális adottságok és politikai érdekek egymásnak feszülése folyamatában alakult, és alakulhatott ki.

Amit újra tisztázni kellett, az az autoritás kérdése volt. Ki a legfőbb tekintély a keresztyén tanítás és élet, illetve a hagyomány helyes értelmezése és továbbadása felett? A reformáció előtt e tekintély letéteményesének az egyházi hierarchia, közelebbről Róma, illetve Róma püspöke számított, bár ezt időről időre megkérdőjelezték a reneszánsz gondolkodók és humanisták. A reformáció az Írást tette meg a tanítás és az élet legfőbb tekintélyévé, s ezzel az írásmagyarázat – s ezzel a teológiai tudományművelés – vette át azt a funkciót, amit korábban a hierarchia töltött be. Viszont ez a körülmény további differenciáláshoz vezetett: a tanítás folyamatosságának és tisztaságának megőrzése, valamint a tévtanításoktól való elhatárolódás további szervezeti és adminisztratív intézkedéseket tett szükségessé, és ebben a reformátorok vagy igényelték és elfogadták a politikai felsőbbtség támogatását (Luther), vagy pedig nem tudták kivonni magukat teljesen a politikai hatalom befolyása alól (Zwingli, Bullinger, Kálvin). S bár a reformáció belső egyházi, tanbéli és lelkeségi reformként indult, a folyamat végső soron további elhatárolódásokhoz, konfliktusokhoz s konfliktusrendezési kísérletekhez vezetett, mint például konfessionálisan homogén területek kialakításának igényéhez, az egymás mellett élés feltételeinek biztosításához, nyilván újból csak politikai segítséggel.

De hol a határ az egyház és a felsőbbtség, a vallás és politika, illetve vallás és gazdaság szférái között? Az ambivalencia tehát továbbra is fennállt: az egyházi és világi hatalom harca és versengése már a reformatori kor előtt is valóság. A reformáció megpróbál ebben a kérdésben egyfajta megoldást találni, amikor nem kevesebbet állít, mint azt, hogy az egyén

¹⁰ DINGEL, Irene: Integration und Abgrenzung. Das Bekenntnis als Ordnungselement in der Konfessionsbildung. In: DINGEL, Irene – KOHNLE, Armin (Hg.): *Gute Ordnung: Ordnungsmodelle und Ordnungsvorstellungen in der Reformationszeit* (Leucorea-Studien zur Geschichte der Reformation und der Lutherischen Orthodoxie 25). Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig, 2014. 12.

Istennel való kapcsolata nincs ráutalva egyházi szervezet közvetítésére, gyakran politikai segítséget is igénybe vevő adminisztratív megoldásokra. De míg például az ifjú Luther még határozottan kiáll ama meggyőződése mellett, hogy az egyház lelki autoritását nem használhatja fel arra, hogy befolyása alá vonja a világi hatalomgyakorlást (nem klerikalizálhatja a politikát), és a világi hatalomnak sem az a dolga, hogy az alattvalóknak eligazítást adjon vallási kérdésekben,¹¹ később ő maga is kénytelen igénybe venni ennek a hatalomnak a védelmét. Kálvinnak pedig végképp nem sikerül függetleníteni a gyülekezet lelki vezetését a városi tanácstól. A reformáció egyházai tehát még hosszú időn át politikai befolyással erősítették meg pozícióikat az egykori Európában (kivéve az üldözött, menekült reformátusokat, pl. a hugenottákat), az államnak pedig feladatkörébe tartozott az igaz vallás tisztasága felett való őrökösés (pl. eretnekek megfékezése). Hosszú időnek kellett még eltelnie az egyház és állam elválasztásának megvalósításáig. Úgy tűnik, hogy a társadalmi differenciálódás, azaz az önálló érdekszférák kialakulása lelassult, s helyét a felekezeti homogén területek kialakításának igénye vette át. De ez már a konfesszionalizálódás kora.

Mégis, egy „innovatív potenciál”¹² a reformatori tanokban fellelhető. A feszültség feloldását ugyanis Luther, de Kálvin és a többi reformátor is a *kettős kormányzás* (két birodalom) elvében látja. Ez a tanítás – Augustinus kategóriáit felelevenítve – nem elválasztja egymástól az egyes szférákat, de gondosan megkülönbözteti a lelki és a világi hatalomgyakorlást, illetve kormányzás kompetenciáit. Más a feladata a prédikátornak, s megint más a fejedelemnek. A prédikátor nem törekedhet közvetlen politikai befolyásra, a fejedelem vagy polgármester nem hivatott a lelkek felett uralkodni. A világi hatalomgyakorlás feladata a külső rend, béke és szabadság biztosítása, a lelki regiment feladata az Evangélium igazságának tanítása, az egyén felkészítése az üdvösség útjára. A kettő nem cserélhető fel, de együttműködhetnek, s együtt is kell működniük a polgárok javára. A kompetenciáknak ez a megkülönböztetése viszont elégséges volt ahhoz, hogy felértékelődjön például a jogtudomány, a természettudományok, a világi hivatásgyakorlás értéke, s mindez egy vallási-konfesszionális felügyelet nélküli fejlődési pályára álljon. Egy idő után pedig a vallás felügyelete is kikerült az állam hatásköréből, jöllehet továbbiakban is elismerésre került, hogy a vallás sokat tehet a polgárok egységéért, az általános erkölcsért, a törvények és szerződések betartásáért. (Egyes elemzések szerint a jogtudomány fejlődése a protestáns egye-

¹¹ LUTHER, Martin: Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei (1523)i. In: LUTHER, Martin (1900): *Werke*, Bd. 11 (Kritische Gesamtausgabe). Hermann Böhlhaus Nachfolger, Weimar, 1900. 246-280.

¹² POLLACK, Detlef: Protestantismus und Moderne. In: DI FABIO, Udo –SCHILLING, Johannes (Hg.): *Weltwirkung der Reformation: wie der Protestantismus unsere Welt verändert hat*. C.H. Beck, München, 2017. 104.

temeken éppen azért vált olyan sikeressé, mert annak oktatását világi szakemberekre, gyakorló jogászokra és nem papi személyekre bízta.¹³) Tehát a kompetenciák megkülönböztetése az egyes tudományok önállósodását hozta magával. Az egyház és állam, vallás és politika közötti kölcsönös felügyelet és politikai eszközökkel való érdekérvényesítés helyét elfoglalta ugyanis egy olyan *interakció*, azaz *kölcsönös viszonyulás*, amely minden diszciplínának és szférának meghagyta a maga méltóságát, szabadságát és saját belső fejlődéséhez való jogát. Ha mindehhez még hozzágondoljuk az egyház vezetésére rendelt tisztségek (s ennek analógiája szerint a politikai mandátumok) kálvini értelmezését, amely arról szól, hogy a tisztségek nem dominálni kívánnak egymás felett, hanem kollegiális együttműködésben egymást kiegészítik, akkor levonható a következtetés: a társadalmi élet, valamint a tudományművelés egyes szféráinak relatív önállósága, a kompetenciák megkülönböztetésének tiszteletben tartása, s együttműködésük feltételeinek megteremtése stb. olyan lehetőséget nyújt egy társadalom életében, ahol a szakmaiság és a kölcsönös tisztelet alapján lehet rendezni az együttélés feltételeit, s nincs továbbá szükség arra, hogy világnézeti-politikai csatározások és érdekek által pótoljuk hiányzó kompetenciáinkat. Itt szeretném megjegyezni, hogy csak elismerés illelheti a BBTE-t azért, hogy a teológiáknak külön kara van az egyetemen, saját oktatási nyelvükkel és konfesszionális kultúrájukkal – úgy, ahogyan az egyetem küldetésnyilatkozatában is olvassuk: az egyetem hivatásának tartja a multikulturalitást, a kulturális dialógus és felekezetek közötti párbeszéd lehetővé tételét. A teológia jelenléte az egyetemeken (az universitas) világában ugyanis nemcsak az egyházi tisztségviselők nevelésére és utánpótlására tekint, hanem lehetővé tesz egy olyan interaktív viszonyulást a tudományok és a teológia között, amely – Jürgen Habermas szavaival szabadon élve¹⁴ – emlékezteti az adott társadalmat saját vallási alapjaira és transzcendens meghatározottságára, amely nélkül csak az öncélú immanencia illúzióját kergetné, de amelynek segítségével érzékennyé válhat a múlt szenvedései, a jelen kötelezettségei és a jövőben rejlő potenciális lehetőségek iránt.

b). *A vallási individualizmus és kérdése.* A vallási individualizmus a funkcionálisan differenciált társadalom járulékos eleme. E jelenség alatt azt értjük, hogy bár az egyén a különböző társadalmi alrendszerben különböző szerepeket tölt be, maga kívánja meghatározni életvitelének körülményeit és feltételeit. Egyre inkább eltávolodik a hagyományoktól, a hagyományok által diktált értékrendtől, a kulturális emlékezet értelmezési sémáitól és nem érzi magát függőségi viszonyban az állammal, egyházi szervezetekkel, és más társadalmi formációkkal szemben. Az egyén és közösség viszonyát nem a közvetlen

¹³ STROHM, Christoph: Der Streit um die Bedeutung der Reformation. In: *Jahresheft der Theologischen Fakultät der Universität Heidelberg* 11 (2015/2016). 27.

¹⁴ Vö. HABERMAS, Jürgen: »Das Politische« – Der vernünftige Sinn eines zweifelhaften Erbstücks der Politischen Theologie. In: MENDIETA, Eduardo – VANANTWERPEN, Jonathan (Hg.): *Religion und Öffentlichkeit*. Suhrkamp, Berlin, 2012. 30–46.

függőség, hanem a kapcsolatok sokfélesége jellemzi, amelynek sajátosságait az iskolázottság, a szakképzettség, az egyéni tapasztalatok, vallásos élmények (vagy ezek hiánya), a társadalmi szervezet vagy az egyén által preferált média és sajtóorgánumok adják meg. A vallás megélése tekintetében a modern kor emberét ugyancsak a közvetlenség, a személyes megtapasztalás és meggyőződés érdekli. Nem valamely felsőbb tekintélynek vagy objektív igazságnak való engedelmesség alapján kíván elköteleződni a vallás mellett, hanem a saját szubjektív megbizonyosodása, belátása és motivációja alapján.

Milyen impulzusokkal bír e téren a reformáció? Gyakran érte és éri a reformátori egyházakat és teológiát az a vád, hogy akarva-akaratlan a vallás individualizálódását és intellektualizálódását idézte elő, azaz, megteremtette az alapját annak, hogy az egyén a vallás igazságtartalmáról szubjektív tapasztalatai és racionális mérlegelése alapján döntsön. Ez pedig a vallási intézményrendszer létjogosultságának megkérdőjelezéséhez vezetett.

E tekintetben a már említett Troeltsch-tézisen túl legújabban Brad S. Gregorynak (University of Notre Dame/USA) a könyve okozott feltűnést, szakmai körökben pedig kritikát. A nem-szándékolt reformáció (*The Unintended Reformation, 2011*)¹⁵ című munkájában nem kevesebbet állít, mint azt, hogy a középkorban a keresztyénség még intézményszerű világnézet volt, amely átfogta az élet valamennyi területét, a politikai hatalomgyakorlást, a szociális kapcsolatokat, a gazdasági tranzakciókat, a családok életét, az oktatást, tudományt és kultúrát. Ezen belül megvoltak ugyan a vallás gyakorlása tekintetében a különböző kegyességi irányzatok és a lokális sajátosságok, de hát az egy egyházon belül erre meglehetősen nagy játéktér nyílt, és toleranciával kezelték e megnyilvánulásokat. Ezt a vallási diverzitást összefogta a nyugati keresztyénség határain belül az egyház, amelynek igazságigényét mindenki természetes módon akceptálta (néhány kivételtől, pl. husziták, valdensék esetétől eltekintve). Ezzel szemben a 21. századot egyfajta „hiperpluralizmus”¹⁶ jellemzi, amelyet Gregory a reformációra vezet vissza. A reformáció, mint vallási forradalom, nem szándékoltan ugyan, de önkéntelenül is hozzájárult a szekularizációhoz és a hiperplurális modernitás kialakulásához. Azzal, hogy a római egyház tekintélyét az Írás tekintélyével (a Sola Scriptura-elvvel) helyettesítette, elkezdődött szerinte egy véget nem érő rivalizálás és küzdelem a Szentírás helyes értelmezéséért, nemcsak katolikusok és protestánsok között, hanem a protestantizmuson belül is. A reformációval kezdődő konfliktusok további vallásos csoportok, konfessziók előállítását eredményezték, amelyek a keresztyénséget kimozdították korábbi természetes társadalmi beágyazottságából, és mára a keresztyénség életidegen, marginális, az individuum egyéni preferenciáinak kiszolgáltató vallássá vált. Nyilván, ez a megközelítés sajátos romantikus történelemszemléletből fakad, de arra késztet, hogy utánajárjunk a jelenség folyamatainak.

¹⁵ Ld. GREGORY, Brad S.: *The unintended reformation: how a religious revolution secularized society*. Belknap Press of Harvard Univ. Press, Cambridge, MA/London, 2012; Vö. STROHM: *Der Streit um die Bedeutung der Reformation*, 23–24.

¹⁶ GREGORY: *The unintended reformation*, 112.

Az igazság az, hogy az individualizáció folyamata, illetve a modern szubjektivitás története¹⁷ már jóval korábban elkezdődött, mint a reformáció, nevezetesen a 11. és 12. századokban, például az önéletrajzírások műfajában. Ezekben az autobiográfiákban – amelyek számára Augustinus vallomásai¹⁸ mintát jelentettek – az egyén, mint a közösség vagy egy csoport tagja, önmagát állította a középpontba, saját nézőpontból vizsgálta a történéseket – vagy azért mert támadások ellen védekezni kényszerült, vagy pedig önmagát kívánta példaként állítani a kortársai elé. A skolasztika korában pedig a teológiai és filozófiai argumentációk olyan felértékelődésével találkozunk, amelyben az érvek értékét már nem a mester véleményének minél pontosabb citálása, hanem az érvelés eredetisége, a kritikai gondolkodás igénye adja meg. Itt veszi kezdetét – részben az arisztotelészi tudományeszmény alapján – egy olyan vitakultúra, amely ésszerű érvekre és tudományos evidenciákra kíván támaszkodni.¹⁹ De a spiritualitásban is tetten érhető a szubjektum felértékelődése: míg a kora középkorban magától értetődőnek minősült az a meggyőződés, hogy az egyén Istennel csak egy lelki közösség keretein belül kerülhet kapcsolatba, és e közösségen kívül veszélyeztetni saját lelki üdvösségét, addig a késő középkorban és a reformáció századára kialakul az Istenhez vezető út individuális igénye. Az üdvbizonyosságra való törekvés, valamint a személyesen elnyert hit Isten ajándékaként való felfogása (mint pl. Clairvaux-i Bernátnál) a Krisztus-kép tekintetében is változást hozott: már nem annyira a végső idők isteni bírója, hanem az emberré vált Megváltó kerül a kegyesség középpontjába, aki maga is szenved, és ezzel a szenvedő emberhez hasonlónak lesz, a haragvó Isten helyét pedig elfoglalja a szerető Isten képe (Abelardus). Nyilván az egyéni bűnök is új megvilágításba kerültek, és ez egyfajta félelemmel, elbizonytalanodással jár együtt. Mindezzel felértékelődött a monasztikus, illetve szerzetesi életrend eszméje. De a 15. század kezdetétől kibontakozó kegyességi mozgalom, a *devotio moderna* személyes istenkapcsolatra való törekvésével, Isten jelenlétének közvetlen megtapasztalásával, az egyén bensőséges istenkapcsolatának hangsúlyozásával nemcsak a szerzetesek és a klérus soraiban éreztette hatását, hanem az ún. laikusok körében is, főleg a művelt városi polgárság soraiban. Ez viszont egy újabb kérdést vetett fel: ha a laikusok is részesülhetnek személyes istenkapcsolatban, ennek alapján az egyház ügyeinek intézésében is részt kaphatnak, sőt jogok illetik meg őket. Ugyanakkor

¹⁷ Vö. VOLLMANN, Benedikt Konrad: Die Wiederentdeckung des Subjektes im Hochmittelalter. In: FETZ, Reto Luzius et al. (Hg.): *Geschichte und Vorgeschichte der modernen Subjektivität* (European Cultures. Vol. 11). de Gruyter, Berlin–New York, 1998. 380–393.

¹⁸ AUGUSTINUS, Aurelius: *Vallomások* (*Confessiones*). Ford. Városi István. Gondolat Kiadó, Budapest, 1987.

¹⁹ Vö. POLLACK: *Protestantismus und Moderne*, 95; STECKEL, Sita: Säkularisierung, Desakralisierung und Resakralisierung: Transformationen hoch- und spätmittelalterlichen gelehrten Wissens als Ausdifferenzierung von Religion und Politik. In: GABRIEL, Karl et al. (Hg.): *Umstrittene Säkularisierung: soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik*. Berlin University Press, Berlin, 2014. 164k.

ezzel az irányzattal együtt járt egy fajta klérus-, egyház- és morálkritika is. Tehát a közép-kor ismeri az individualizálódás folyamatát, még akkor is, ha ez egyelőre még vagy a misztikus út választásában (s az egyén istenkapcsolatban való feloldódásában, önfeladásában), vagy a saját bűnösség tragikumának megélésében érhető tetten. Ez az a történeti, kegyesség és teológiatörténeti háttér, amelyben fellépnek a reformátorok.

De akkor miben hoz újat a reformáció, és miben áll maradandó, a máig ható impulzus? Luther idejére ez a fajta individuális istenkeresés mennyiségi és mágikus dimenziókat öltött: az istenkapcsolat emberi oldalról való biztosítása, s az igyekezet, hogy ezt a kapcsolatot az intézményes egyház tartsa kézben és közvetítse különböző praktikák által, ez volt az, amire nemet mondott Luther. Luther – mint az „üdvbizonyosság apostola”, *Thomas Kaufmann* szerint²⁰ – saját korának gyermeke volt. Belülről ismerte a monasztikus életrend törvényszerűségeit, a személyes és bensőséges istenkapcsolat lényegét. Igen komoly imaéletet folytatott, s úgy gondolta, hogy a személyes istenkapcsolathoz és hittapasztalathoz nem lehet köze földi tekintélyeknek, de a Szentírásnak igen. Elutasított minden olyan képzetet és praktikát, amely lelki önvizsgálat és más gyakorlatok által, fokról fokra, egyszerre emberi oldalról építi fel az Istenhez való közeledés útját. Egy privatizált és szolipszizmus-gyanús (Isten és az egyén tudatának összemosása általi) misztika az érdemszerző cselekedetek kategóriáiba tartozott az ő megítélésében. Szerinte a hit és hitbizonyosság teljes egészében Isten ajándéka, ehhez nincs szükség földi autoritásra, még ha az vallási intézmény is, ugyanakkor nem győzi hangsúlyozni ennek a hitnek, illetve a keresztyén egzisztenciának a közösségi aspektusát. Nem az egyház, a vallási szervezet vagy más tekintély munkálja a hitet és az üdvbizonyosságot – az Evangélium az, amely hitet ébreszt és közösséget is teremt, a hívők közösségét egymással és Krisztussal. Kálvin pedig szintén a *devotio moderna* gyermeke, s ha jobban odafigyelünk nála az imádságnak és a hit természetének leírására, egész sor affektív elemet találunk: a hit a Szentlélek felől kezdeményezett sajátos kommunikáció Istennel. Szerinte Isten jóságának erős átérése nélkül nem lehet helyesen segítségül hívni Istent.²¹ Ez átérés nélkül képzelés marad az imádság, csupán a kába lelkiismeret megnyilvánulása. Ugyanakkor a hit egyaránt átfogja a szívet és az értelmet. A hit ismeret, de nem rendelkezik az ismeret tárgya felett. A Szentlélek viszont kitágítja az értelmet: új dimenzióban részesíti, áttöri a végesség és mulandóság határait, vagyis az elmének meg kell haladnia önmagát.²² A hitismeret inkább megbizonyosodás, mint megértés. Hasonló gondolatokat találunk Bullingernél is, aki osztja Luther nézetét abban a vonatkozásban, hogy a hit és az ember *Krisztussal való közössége tulajdonképpen ajándék*,²³ s ez teszi lehetővé a

²⁰ KAUFMANN, Thomas: *Martin Luther*. Verlag C.H. Beck, München, 2016. 98.

²¹ Ld. KÁLVIN János: *Institutio. A keresztyén vallás rendszere*. Ford. Buzogány Dezső. II. kötet. Kálvin Kiadó, Budapest, 2014. 34–36 (Inst. 3.20.12).

²² Ld. KÁLVIN: *Institutio*, I. kötet, 423 (Inst. 3.2.14).

²³ FREUDENBERG, Matthias: »Auf Jesus Christus hört!«. Heinrich Bullinger (1504–1575). In: FREUDENBERG, Matthias: *Reformierte Theologie. Eine Einführung*. Neukirchener Verlagsgesellschaft, Neukirchen-Vluyn, 2011. 55.

helyes életvitelt. E keresztyén életvitel forrása tekintetében viszont nem hanyagolható el a helyesen értelmezett megtapasztalás sem: vagyis, ha hisszük, és a Szentlélek ereje által megéljük, hogy Krisztus él mibennünk, ez hitünket erkölcsi erővel ruházza fel. Sajnálatos, hogy időről időre a protestantizmuson belül is felülkerekedett az Evangélium erejével és a személyes hittapasztalattal szemben az elvrendszerhez, a dogmákhoz vagy magához az intézményhez való hűség megkövetelése, a hit kreatív megélésére való bátorítás helyett pedig az ember kívánt kontrollt gyakorolni a másik ember hite felett.

Nos, a vallás ügyét korunk vallási individualizmusától féltők számára azt kell mondanunk: a keresztyén hagyományban van annyi lendület és megfontolásra érdemes impulzus, hogy segítségükkel időről időre tisztázni lehet a kérdésselvetés lényegét. Vagyis, a személyes istenkapcsolat keresése és igénye korunkban biztató lehet és értéket képvisel: a hit megélése ugyanis a legszemélyesebb ügy, nem tűrhet maga felett semmiféle emberi tekintélyt és intézményes gyámkodást. A hitnek – amennyiben az hit, és nem metafizikai világnézet – az a természete, hogy szabadságigénye van: kivonja magát az állami, politikai, sőt a vallási kontroll alól is, ugyanakkor törekszik az evangéliumból fakadó erkölcsiség megélésére. A lelkiismeret szabadsága tehát olyan érték, amelyet korlátozni nem ajánlatos sem az államban, sem az állam intézményrendszereiben, sem vallási szervezetekben. Viszont az egyháznak és a teológiának feladata lehet a jövőben a személyes hit megnyilvánulásainak felfedezése és megértése szekuláris környezetben is. Ahhoz viszont, hogy e megnyilvánulásokkal tudjon érdemben mit kezdeni, párbeszédképessé kell tennie magát korunk szekuláris kultúrája számára.

c-d). Végül a *toleranciaigényt* és a *felekezeteiket azonos horizonton* szemlélni kívánó magatartásformát mint a modernitás jellemzőit, összevontan kívánom tárgyalni. A kettő ugyanis egy töről fakad.

A 16. és 17. század európai története, mint hallottuk, konfliktustörténet. Nem mintha nem lenne a reformátori teológiában a konfliktusok békés rendezésére, a teológiai kérdések pl. disputák (ún. hitviták) általi tisztázására nézve, vagy az egyház ökumenicitására nézve kellő igény és impulzus. Mint látni fogjuk, van ilyen hagyomány és teológiai tanítás. A korabeli társadalmi-politikai élet realitásai viszont más irányt szabtak a folyamatoknak. Az ifjú Luther még a leghatározottabban elutasítja azt a lehetőséget, hogy a világi felsőbbség az alattvalók számára eligazítást adjon vallási kérdésekben. Ennek apropója az a kísérlet, amikor a százszorosági felsőbbség be akarja tiltani (1523-ban) az általa készített német bibliafordítást. Sőt, az ifjú Luther azon a véleményen van, hogy az eretnekeket sem lehet erőszakkal, vérrel és vassal meggyőzni – lelkiismereti kérdésekben nem alkalmazható a fegyver vagy a törvény szigora. Kálvin pedig fő művének, az Intitúciónak már az első kiadásában, 1536-ban az ajánlásban érvekkkel és tudománnyal kívánja meggyőzni a francia uralkodót az evangéliumi hit helyességéről, az üldözött követők védelmében. Később viszont mind a reformátorok, mind a reformátori hitvallások elvárják a politikai hatalomtól az ún. *cura religionis*-t, az igaz vallásról való gondoskodást, s azt, hogy a vallás gyakorlásának szabadságát és a tévtanítások, eretnokségek viszszaűzését – ha kell – karddal is biztosítsák. Ez még nem a vallási pluralizmus világa, ahol

a hit gyakorlása privát ügy. A kor meggyőződése szerint vallás tekintetében a legkisebb elhajlás is igen komoly szociális, politikai és biztonsági következményekkel járt: azaz a jó rend felbomlását jelentette. Ezért a cél ebben a korszakban, legfőképpen az augsburgi vallásbéke után (1555 után, a *cuius regio, eius religio* elv alapján) a konfesszionális tekintetben homogén területek kialakításának igénye. Vagyis nem a vallási pluralizmus toleranciával való kezelésének az eszménye, hanem a partikuláris értelemben vett homogenitások egymás mellett élése és megerősítése képezte a politikai-vallási törekvések fő eszméjét és áramlatát, amíg végül ez a harmincéves háborúba torkollott. Ahol a tolerancia, illetve a vallási türelem némiképpen mégis megvalósult egy territórium határain belül, az azért történhetett, mert a politikai hatalom túl gyenge volt ahhoz – például fenyegető nagyhatalmak árnyékában –, hogy az egy állam/egy nemzet/egy vallás egységének ideálját megteremtse. De olyan is előfordult, hogy egy vallási tekintetben homogén területen az uralkodó azért engedett be rokon felekezetű csoportokat, például lutheránus vidékre reformátusokat, hogy saját alattvalói ellenállását megtörje, a belső erőket kiegyensúlyozza.²⁴ Társadalmi és politikai tekintetben végül is ez a fajta partikularizmus tette lehetővé a reformáció megerősödését és terjedését ott, ahol városállamok vagy a fejedelemségek a maguk függetlenségére és önállóságára törekedtek, s kellő védelmet nyújtottak a kialakuló vallási megújulásnak. De még sokáig nem talált választ Európa a békés együttélés módjára. Ideig-óráig ezt az egymás mellett élés biztosította.

Az új kor sem hoz konfliktusok tekintetében megoldást, még ott sem, ahol kialakul az igény, hogy a társadalmi együttélés feltételeit Istenre és vallási-felekezeti identításra való hivatkozás nélkül kell megteremteni. Az új kor épp olyan megosztott, ellentmondásos, veszélyes, mint az azt megelőző korszakok, még akkor is, ha a racionalizmus és a felvilágosodás az ember nagykorúságát ígérte.²⁵ Sőt, az ember morális fejlődésébe vetett optimizmus keserves, dimenzióiban korábban nem látott katasztrófákhoz, társadalmi-történelmi traumákhoz vezetett. Itt kell eloszlaltunk egy hamis mítoszt: azt a tételt, miszerint az emberiség történetében mindig vallási-felekezeti ellentétek vezettek a háborúkhöz, és hogy a vallás természeténél fogva intoleráns. Nem tagadható, vallási-felekezeti rivalizálások sokszor vezettek kirekesztésekhez, háborús konfliktusokhoz. De ez sokkal inkább a vallás nevében meghozott döntésekre és érdekekre, a vallással való visszaélésre vagy vallási fanatizmusra vezethető vissza. Szívesen egyetértek korunk egyik vezető vallásszociológusának véleményével, *José Casanovával*, miszerint a szekularizáció e tekintetben nem hozott megoldást, sőt a nagyságrendileg legnagyobb történelmi katasztrófák, a 20. századi

²⁴ Vö. SCHILLING, Heinz: Calvin und Calvinismus in europageschichtlicher Perspektive. In: FATA, Márta – SCHINDLING, Anton (Hg.): *Calvin und Reformiertentum in Ungarn und Siebenbürgen: Helvetisches Bekenntnis, Ethnie und Politik vom 16. Jahrhundert bis 1918* (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 155). Aschendorff, Münster, 2010. 10.

²⁵ Vö. DI FABIO, Udo: Die Dialektik der Neuzeit im Geist der Reformation. In: DI FABIO–SCHILLING: *Weltwirkung der Reformation*, 148kk.

két világháború, a fasiszta és bolsevik diktatúrák, valamint a holokauszt és a Gulág milli-ónyi áldozata a szekuláris ideológiák produktuma.²⁶

Az új kor és a modern kor továbbra is összetett, ellentmondásos, ellentétes érdekek feszítik, és újabb konfliktusok potenciális lehetőségét rejtik magában. Éppen ezért Európának és az európai társadalmaknak nem félnie kellene a vallástól, hanem meglátni a valóságban, a keresztyénségben/kereszténységben azt a tartalmi elemet, amely megoldást jelenthet: a *megbocsátás* lehetőségét, és a *megbékélés kultúráját*. Így is fogalmazható: a tolerancia jó, hasznos, de a modern kor komplexitására való tekintettel a toleranciaigény kevés. Miben nyújt többet a megbékélés, illetve a megbocsátás?

Nyilvánvaló, hogy a megbékélés a politika, a politikai filozófia és az emlékezetkultúra kedvenc fogalmává vált az elmúlt néhány évtizedben. Én itt és most csupán a teológiai aspektusokra s azok közéleti jelentőségére kívánom felhívni a figyelmet. Először is a teológiai megbékélés-értelmezés nem tekinthet el a bűn valóságától. A vétkes mulasztások felismerése, megismerése és belátása elengedhetetlen a megbékélt közösség, megbékélt társadalom megteremtéséhez, mind személyes síkon, mind pedig történeti-társadalmi összefüggésben. Ehhez tudományos kutatásra, történeti munkára és nagyfokú morális érzékenységre van szükség. Vagyis arra van szükség, hogy kinek-kinek lehetősége legyen elmondani: én hogyan látom múltamat, történetemet, jelenemet, és számíthatok-e arra, hogy ezt részemről meghallgatják. És fordítva, nekem is érzékenynek kell lennem a másik története, szenvedésének meghallgatása iránt. Az önvizsgálat és az önvizsgálat tapasztalatainak kicserélése szükséges, de ez *felszabadító* önvizsgálat kell, hogy legyen. Ebben óriási szerepe lehet az egyén szabad lelkiismeretének (amiről az előbb is szóltunk), mert sem a megbocsátás kieszközlése, sem a megbékélés elfogadása nem ismerhet kényszert. A felszabadító lelkiismeret ugyanis a maga komolyságában és tragikumában szemléli a vétkeket, de keresi az újabb konfliktusok elkerülésének lehetőségét és keresi az alternatív megoldásokat, megteremti a megbocsátás atmoszféráját és gyógyítja az emlékezést. Ellenkező esetben halálos lesz minden önvizsgálat, mert nem lesz más a célja, mint az önigazolás, a mindenáron való elégtétel, szankciók és büntetések, amelyek újabb konfliktusokhoz, sérelmekhez vezetnek, és olyan helyzeteket teremtenek, amelyek újból csak megbékélésre lesznek ráutalva. Komoly, de felszabadító önvizsgálat nélkül nem marad más a megbékélés igényéből, mint egyszerű ideológia.

Annak szemléltetésére, hogy mennyire van realitása a megbékélt állapotnak, álljon itt egy példa az ökumené területéről: ez a „megbékélt különbözőségek egysége” program. Mint köztudott, 1973-óta, a *Leuenbergi Konkordátum*²⁷ aláírásával a protestáns egyházak többsége (világszerte 94 egyház) *szószéki és úrvacsorai közösséget* gyakorol egymással. Ez

²⁶ CASANOVA, José: *Europas Angst vor der Religion* (aus dem Englischen von R. Schieder). Berlin University Press, Berlin, 2015. 22–23.

²⁷ *Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa (Leuenberger Konkordie)*. Otto Lembeck Verlag, Frankfurt am Main, Dreisprachige Ausgabe 1993. Magyarul: *Leuenbergi Konkordia*, URL: <http://www.leuenberg.eu/de/leuenberger-konkordia-3> (utolsó megtekintés: 2017. 10. 23.)

azt jelenti, hogy pl. református lelkész prédikálhat evangélikus szószéken, és fordítva. Lelkészek és világiak tisztséget vállalhatnak egymás egyházaiban. A hívek együtt úrvacsorázhatnak, azaz együtt vesznek részt az eucharishtiában. A lényege ennek a gyakorlatnak, hogy felismerve a közös teológiai alapokat, a különböző egyházak tagjai úgy lehetnek egymással közösségben (*communio*-ban), hogy nem kell feladniuk saját identitásukat, hitvallási és kulturális örökségüket. Sőt, egymás teológiai felismeréseiből okulhatnak. Nyilván, felmerül a kérdés, hogy lehet-e működőképes a leuenbergi modell a teljes ökumené terén, azaz katolikusok, ortodoxok és protestánsok között? Erre nézve álljon itt egy biztató nyilatkozat egy teológustól, aki, amikor leírta e szavakat, még nem érte el az egyházi hivatal csúcsát, de azóta, tudomásom szerint szintén a BBTE díszdoktora: „az út, amelyet a Leuenbergi Konkordátum elkezdett, megfelelő folytatásra kell, hogy találjon a római katolikus és a reformátori egyházak között.”²⁸ Így fogalmazott 1981-ben a müncheni érsek, Joseph Ratzinger.

Tudom, hogy e téren a realitás még elmarad a lehetőségek mögött, teológiailag és emberileg is még sok munka van hátra. Most viszont, végül, még egy kérdést kell felvilágitani: vajon, a „megbékélt különbségek” modellje alkalmazható-e az egyház lelki valóságán túl a közéletben, a társadalomban, az állam terén és annak intézményeiben? Meggyőződésem, hogy igen. Napjaink közéleti-politikai kultúráját a végzetes megosztottság jellemzi, minden országban. Az egyes vélemények abszolút igénygeléssel lépnek fel, a viták stílusa és az érdekek érvényesítése már-már vallásháborús légkört teremt. A leuenbergi modell, a „megbékélt különbségek egysége” viszont arról szól, hogy lehetséges az együttműködés és a közösségvállalás anélkül, hogy egyik vagy másik fél kénytelen lenne feladni identitását. Az önmérsékelt, a saját álláspont felülvizsgálatának igénye, a jobbra taníttatás alázata, s mindehhez az elmélyült tanulmányi munka és szakmaiság képes elhárítani az akadályokat. Az egyházi közösség és a világi közösségek kialakulása és működése – mint láttuk – formális szempontból (ami a kommunikációt, interakciót, konszenzuskeresést stb.) azonososságokat mutatnak. Így a polgári demokrácia és a civil társadalom kialakulása is csak párbeszéd, megértés, ismeretszerzés, okos és tárgyyszerű érvelés útján remélhető.

Összegzés

A legújabb szociológiai megfigyelések arról tanúskodnak, hogy az emberi közösségek a *bizalomra* épülnek. Az emberek kommunikációs térben és világban élnek, naponta információk tömkelege éri őket, s ez információk alapján rendezik be életüket, döntenek életkérdéseikről és cselekszenek, de nincsenek abban a helyzetben, hogy az információk valóságtartalmát leellenőrizzék. Ezért szükség van arra, hogy az információk mögött hiteles,

²⁸ Az idézetet lásd LEHMANN, Karl – PANNENBERG, Wolfhart (Hg.): *Lehrverurteilungen – kirchentrennend? Rechtfertigung. Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute*, Bd. 1. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1986. 178–179.

megbízható egyének és intézmények álljanak. Nem véletlen tehát, hogy társadalminkban olyan nagy a hitelesség iránti igény a vallás és a közélet szereplőivel vagy a tudomány képviselőivel szemben. Azt kívánom tehát, hogy egyetemeink képesek legyenek megteremteni azt a belső kommunikációs és bizalmi teret, amelyben továbbra is sor kerülhet az *interakcióra* egyes tudományágak és szakmai kompetenciák között, ahol oktatók, diákok és munkatársak – mint önmagukban értékes individuumok – jó lelkiismerettel és kényszer nélkül tudnak *azonosulni* intézményük küldetésével és célkitűzéseivel, és ahol lehetséges az *együttélés úgy, hogy ki-ki megőrizheti saját önazonosságát*. És ha ehhez igénybe is vesszük a kommunikáció, a piac, a médianyilvánosság eszközeit – mint a reformáció 500 éves emlékezete során –, akkor a kezdeti kérdések is pozitív módon válaszolhatók meg: a modern világ eszközeinek igénybe vétele akkor lehet legitim, ha azért történik, hogy ez által kialakuljon és megnyíljon egy-egy ilyen tér a bizalomra épülő és megbékélésre törekvő közösségek és társadalom megteremtése érdekében.

Felhasznált irodalom

- AUGUSTINUS, Aurelius: *Vallomások (Confessiones)*. Ford. Városi István. Gondolat Kiadó, Budapest, 1987.
- BELLAH, Robert N.: *Tokugawa religion. The Cultural Roots of Modern Japan*. Free Press, New York, 1957.
- CASANOVA, José: *Europas Angst vor der Religion* (aus dem Englischen von R. Schieder). Berlin University Press, Berlin, 2015.
- DI FABIO, Udo: Die Dialektik der Neuzeit im Geist der Reformation. In: DI FABIO, Udo – SCHILLING, Johannes (Hg.): *Weltwirkung der Reformation: wie der Protestantismus unsere Welt verändert hat*. C.H. Beck, München, 2017. 146–169.
- DINGEL, Irene: Integration und Abgrenzung. Das Bekenntnis als Ordnungselement in der Konfessionsbildung. In: DINGEL, Irene – KOHNLE, Armin (Hg.): *Gute Ordnung: Ordnungsmodelle und Ordnungsvorstellungen in der Reformationszeit* (Leucorea-Studien zur Geschichte der Reformation und der Lutherischen Orthodoxie 25). Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig, 2014. 11–30.
- EMLÉKKÖNYV a magyarországi református és a magyarországi ágostai hitv. evangélikus keresztyén egyházak által a reformáció négy százados évfordulója alkalmából Budapesten, 1917. évi október hó 31. napján tartott országos jubiláris emlékünnepeletről. Bethlen Gábor Irodalmi és Nyomdai Részvénytársaság, Budapest, 1918.
- FLÜGEL, Wolfgang: „Und der legendäre Thesenanschlag hatte seine ganz eigene Wirkungsgeschichte. Eine Geschichte des Reformationsjubiläums. In: *Berliner Theologische Zeitschrift* 28 (2011/1). 28–43.
- FRANK, Günter et al. (Hg.): *Wem gehört die Reformation? Nationale und konfessionelle Dispositionen der Reformationsdeutung*. Herder Verlag, Freiburg–Basel–Wien, 2013.

- FREUDENBERG, Matthias: »Auf Jesus Christus hört!«. Heinrich Bullinger (1504–1575). In: FREUDENBERG, Matthias: *Reformierte Theologie. Eine Einführung*. Neukirchener Verlagsgesellschaft, Neukirchen-Vluyn, 2011. 42–62.
- GRAF, Friedrich Wilhelm: Der Protestantismus. In: JOAS, Hans – WIEGANDT, Klaus (Hg.): *Säkularisierung und die Weltreligionen* (Forum für Verantwortung, Bd. 5). Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 2007. 78–124.
- GREGORY, Brad S.: *The unintended reformation: how a religious revolution secularized society*. Belknap Press of Harvard Univ. Press, Cambridge, MA/London, 2012.
- HABERMAS, Jürgen: »Das Politische« – Der vernünftige Sinn eines zweifelhaften Erbstücks der Politischen Theologie. In: MENDIETA, Eduardo – VANANTWERPEN, Jonathan (Hg.): *Religion und Öffentlichkeit*. Suhrkamp, Berlin, 2012. 28–52.
- JOAS, Hans: Modernisierung als kulturprotestantische Metaerzählung. In: Reformationsgeschichtlichen Sozietät der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg (Hg.): *Spurenlese: kulturelle Wirkungen der Reformation* (Leucorea-Studien zur Geschichte der Reformation und der Lutherischen Orthodoxie Bd. 20). Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig, 2013. 485–496.
- KÁLVIN János: *Institutio. A keresztyén vallás rendszere*. Ford. Buzogány Dezső. I–II. kötet. Kálvin Kiadó, Budapest, 2014.
- KAUFMANN, Thomas: *Martin Luther*. Verlag C.H. Beck, München, 2016.
- Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa (Leuenberger Konkordie)*, Otto Lembeck Verlag, Frankfurt am Main, Dreisprachige Ausgabe 1993. Magyarul: Leuenbergi Konkordia, URL: <http://www.leuenberg.eu/de/leuenbergi-konkordia-3> (utolsó megtekintés: 2017.10.23.)
- LEHMANN, Karl – PANNENBERG, Wolfhart (Hg.): *Lehrverurteilungen – kirchentrennend? Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute*, Bd. 1. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1986.
- LUTHER, Martin: Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei (1523). In: LUTHER, Martin (1900): *Werke*. Bd. 11 (Kritische Gesamtausgabe). Hermann Böhlaus Nachfolger, Weimar, 1900. 246–280.
- MÜLLER, Winfried (Hg.): *Das historische Jubiläum: Genese, Ordnungsleistung und Inszenierungsgeschichte eines institutionellen Mechanismus* (Geschichte: Forschung und Wissenschaft 3). Lit Verlag, Münster, 2004.
- POLLACK, Detlef: Protestantismus und Moderne. In: DI FABIO, Udo – SCHILLING, Johannes (Hg.): *Weltwirkung der Reformation: wie der Protestantismus unsere Welt verändert hat*. C.H. Beck, München, 2017. 81–118.
- SCHILLING, Heinz: Calvin und Calvinismus in europageschichtlicher Perspektive. In: FATA, Márta – SCHINDLING, Anton (Hg.): *Calvin und Reformiertentum in Ungarn und Siebenbürgen: Helvetisches Bekenntnis, Ethnie und Politik vom 16. Jahrhundert bis 1918* (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 155). Aschendorff, Münster, 2010. 1–21.
- STECKEL, Sita: Säkularisierung, Desakralisierung und Resakralisierung: Transformationen hoch- und spätmittelalterlichen gelehrten Wissens als Ausdifferenzierung von Religion und Politik. In: GABRIEL, Karl et al. (Hg.): *Umstrittene Säkularisierung: soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik*. Berlin University Press, Berlin, 2014. 134–175.

- STROHM, Christoph: Der Streit um die Bedeutung der Reformation. In: *Jahresheft der Theologischen Fakultät der Universität Heidelberg* 11 (2015/2016). 15–30.
- VOLLMANN, Benedikt Konrad: Die Wiederentdeckung des Subjektes im Hochmittelalter. In: FETZ, Reto Luzius et al. (Hg.): *Geschichte und Vorgeschichte der modernen Subjektivität* (European Cultures. Vol. 11). de Gruyter, Berlin–New York, 1998. 380–393.
- WELKER, Michael: Einfache oder multiple doppelte Kontingenzz? Minimalbedingungen der Beschreibung von Religion und emergenten Strukturen sozialer Systeme. In: KRAWIETZ, Werner – WELKER, Michael (Hg.): *Kritik der Theorie Sozialer Systeme. Auseinandersetzungen mit Luhmanns Hauptwerk*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1992. 355–370.

Vasile Bojor:¹

The Social Integration of Under-Privileged People in the Old Testament

Abstract.

Social integration was and continues to be a vital need of all historical periods. Even from the Mosaic Period, God was extremely preoccupied with the way Jewish people would integrate socially under-privileged people (orphans, widows, poor people and strangers). Moreover, the Old Testament Law stipulated for a social integration of Levites and Priests. The current article aims to give an in-depth analysis of the way how all these under-privileged social categories ought to have been regarded and treated. In addition, within the same article it has been highlighted that there was a legal demand both in Antiquity (through the code of Hamurabi) and Semitic World to integrate the under-privileged people, this issue was often the responsibility of the acting king.

Keywords: city of refuge, social integration, orphans, widows, strangers, poor people.

Within the same study it has been emphasized the fact that in Jewish area (especially the one of the Old Testament) even the social reintegration of people who killed a man unintentionally was considered. These people could have been saved from death by fleeing to the city of refuge.

The social integration of the various under-privileged social categories, although it occurred only after the Church's establishment, was a frequently applied practice in the Old Testament period as well.

Within the Old Testament, social integration is an extremely present occupation, being especially focused on the most under-privileged members of society.

¹ Doktorandus, BBTE Kolozsvár, Ekumené Teológiai Doktori Iskola, vasilebojor@yahoo.com.

It can be easily noticed that the Old Testament Law stipulated a few clear rules regarding the protection of the poor (Exodus 23:6, Deuteronomy 15:7–11), followed by the Old Testament prophets who wrote against those that exploited the poor and the needy (Isaiah 5:8; Amos 4:1; 8:4–6). The Old Testament reveals the way in which God established the layout of the Hebrew space taking into account the social group of the poor as well. The Old Testament laws regarding the Jewish way of cohabitation spoke even about the manner in which Jews were asked to farm their lands. The prescription was that during the harvesting, a part of their field would intentionally be left standing and the gleanings of their harvest would not be gathered (Leviticus 19:9; 23:22; Deuteronomy 24:19; Ruth 2:3).

The Jewish law further stipulated that if there was any Jew who did not have the physical capacity to work, and therefore could not sustain himself from a financial perspective (Leviticus 25:35), an alternative was created for him to sell himself as a servant to his richer brother, who would accept him in his administration, allowing him thus to survive in a decent manner (Leviticus 25:39–41). The same civil law outlined the fact that a man that had deliberately become a servant was under the obligation to serve his master up until the year of joy, while his master was responsible for treating this servant with great care, without oppressing him or mocking him in any way (Leviticus 25:42, 43).

One of the most solid arguments behind the social integration during the period of the Old Testament was underlined in the books of Deuteronomy and Leviticus, namely that love for the Jewish people had to be shown both God and towards one's neighbor². This love for one's neighbor required an active and constant involvement, from a social point of view, in the life said neighbor.

It is imperiously needed to highlight the fact that during the Old Testament era, along with the poor (those with financial needs) and the foreign, the widows and the orphans were also considered an under-privileged social category³. Moreover, the Old Testament describes God as being extremely interested in the widows' and orphans' standard of life. This also transpires from the way in which all of the Old Testament laws were issued with the purpose of protecting those in need and of taking great care of their needs⁴. In addition to the widow and the orphan, the Old Testament emphasized that God paid special attention to another social category, that of the foreigner (Deuteronomy 24:17–18). God

² Sinodul Diecezan, *Activitatea social-caritativă a Bisericii locale*, Episcopia Romano-Catolică din Iași, <http://www.ercis.ro/cateheza/sinodteme.asp?id=125>.

³ Ovidiu ȚIPRIGAN, "Poporul lui Dumnezeu și societatea: Responsabilitatea socială față de văduvă și orfan în Orientul Apropiat Antic și în Vechiul Testament", in Corneliu CONSTANTINEANU, Mihai HANDARIC, Iosif RIVIȘ-ȚIPEL, Mircea DEMEAN-DUMULESCU (coordonatori), *Poporul lui Dumnezeu și societatea*, „Aurel Vlaicu” University Press Arad, 2016, p. 348.

⁴ John CORRIE (ed.), *Dictionary of Mission Theology. Evangelical Foundations*, Downers Grove, Inter-Varsity Press, 2007, p. 295.

commanded the Jews to have mercy on the foreigners just as He had had mercy on Israel, while they were slaves (and implicitly foreigners) in Egypt⁵.

The Lord paid so much attention to the orphan, the widow, the stranger and the Levite⁶ that he commanded that they should have a part of the tithe resulted from the third-year's income (Deuteronomy 14:28–29; 26:12)⁷.

Not only within the Pentateuch were there various requisitions regarding the social re-integration of the under-privileged, but also within the prophecies of the Old Testament. For instance, the prophet Isaiah points out as an untired conveyor of social peace: "Learn to do good, seek justice, reprove the ruthless, defend the orphan, plead for the widow".⁸

Patterson⁹ stated that "the Old Testament comes from a wider cultural environment, whose habits, institutions, linguistic features and literary patterns have been widely shared mostly during the fertile moon". The Ancient Near East holds old legal sources showing similar care towards helping the poor and a fair reaction to the weaker members of society. A considerable number of clay tablets from the Ancient Near East describe a sufficiently clear perception of the legal practices of Assyria and Babylon. "The protection of the widows, the orphans and the poor was a common policy among the ancient kings in the Eastern neighborhood"¹⁰. This protection has been labeled as a virtue and at the same time as a prerogative of the kings, the judges and the gods. "However, during times of social decline, the protection of the widows, the orphans and the poor has been neglected. These social classes were vulnerable, sometimes even being sold as slaves"¹¹. The primary purpose of the legal and religious prerogatives was to protect the rights of these individuals and to diminish the abuses committed against them. This policy of providing protection for the most socially under-privileged is also supported in the ancient literature of wisdom in the Near East. Frank C. Fensham correctly wrote that "Literary wisdom is intended to teach people

⁵ John H. WALTON (ed.), *The IVP Bible Background Commentary. Old Testament*, Downers Grove, IVP Academic, 2000, p. 198.

⁶ The Levites and Priests did not own land to support themselves, thus falling into the category of those who were maintained with/from the tithe.

⁷ Daniel L. CHRISTENSEN, *Deuteronomy 1–11*, (WBC, vol. 6A), Dallas, Word Books, p. 206.

⁸ *Predica în Vechiul Testament: câteva repere*, <http://ebooks.unibuc.ro/Teologie/omiletica/13.pdf>, 4.

⁹ PATTERSON, Richard D. "The Widow, Orphan, and the Poor in the Old Testament and the Extra-Biblical Literature." *Bibliotheca Sacra* 130, no. 519, 1973, 223.

¹⁰ G. LANECZKOWSKI, "Ägyptischer Prophetismus", *Zeitschrift Für Die Alttestamentliche Wissenschaft* 70, 1958, p. 38.

¹¹ Isaac MENDELSON, *Slavery in the Ancient near East*, Oxford, Oxford University Press, 1978, pp. 14–25.

how to behave”¹². Falkenstein and Sonden¹³ said that the reform brought on by Urukagina, king of Lagash around 2400 BC, is one of the oldest models of social protection. Urukagina had come to an agreement with Ningirsu that the strong would protect orphans and the widows and would not in any way harm them. He decides to punish the unjust judges and to praise those judges who mediated on behalf of the weak. Even in the epilogue of the Hammurabi Code he inserts a sentence according to which the leader offers protection to the weak and the poor “so that the strong ones do not make mistakes against the poor and the widows”¹⁴. The laws in their content did not have clear provisions which offered protection to the widows, the orphans and the poor. “The only proof is the treatment of these groups and the King’s statements regarding the establishment of the mandate of justice”¹⁵. “Egyptian pharaohs were also concerned about those in vulnerable social categories”¹⁶. In an ancient historical brook (still existing today), the leader of an Egyptian neighborhood, named Ameny, who lived in the 12th dynasty (1991–1788 B.C.), proudly pointed out: “I led the province justly, I did not use anyone’s daughter in an abusive manner, there is no widow that I oppressed, I have not ignored any peasant, I did not make into servants those with unpaid taxes, there was no wretched person in my community, no one suffered hunger in my time”¹⁷. The ancient Egyptian literature of wisdom clearly promoted the honest treatment of the poor. An old tablet of one of Sesostris I’s managers revealed the same level of ethics about him, a fact resulted from his statement: “I was a father to the orphans and a help to the widows”¹⁸.

¹² Frank C. FENSHAM, “A Few Aspects of Legal Practices in Samuel in Comparison with Legal Material from the Ancient Near East”, Pp. 19–27 in *Proceedings of the Third Meeting of Die Oud-Testamentliëse Werkgemeenskap in Suid-Afrika*. Pretoria, Aurora Drukpers, 1960, pp. 19–21.

¹³ Adam FALKENSTEIN and Wolfram VON SODEN, *Sumerische und Akkadische Hymnen und Gebete*, Zürich, Artemis-Verlag, 1953, p. 243.

¹⁴ Martha T. ROTH, ha T. *Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor*. 2nd ed. Atlanta: Scholars Press, 1997, p. 133.

¹⁵ Christiana Van HOUTEN, *The Alien in Israelite Law: A Study of the Changing Legal Status of Strangers in Ancient Israel*, JSOT Supplement 107, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1991, p. 35.

¹⁶ François DAUMAS, *La civilisation de l’Égypte pharaonique*, Collection Les Grandes Civilisations 4, Paris, Arthaud, 1965, p. 413.

¹⁷ James Henry, BREASTED, *Ancient Records of Egypt: The First through the Seventeenth Dynasties*, Ancient Records of Egypt 1, Champaign, University of Illinois Press, 2001, p. 518.

¹⁸ William C., HAYES, *From the Earliest Times to the End of the Middle Kingdom*. Vol. 1 of *The Scepter of Egypt: A Background for the Study of the Egyptian Antiquities in the Metropolitan Museum of Art*. Cambridge: Cambridge University Press, 1960, p. 182.

The book of Proverbs by Solomon (Proverbs 1–9, 21–28) holds entire passages containing social sensibilities and wisdom, inside which a great concern for the poor and the oppressed can be observed. These passages were probably used in a time of socioeconomic crisis, after Ramses the Third, and they contain the following exhortations:

- “Do not enjoy the wealth acquired by theft, and do not complain that you are poor.”¹⁹
- “Do not be greedy for a cubit of land, nor interfere with the widow’s ambit. Be aware that anyone who does such a thing on earth is an oppressor of the weak.”²⁰
- “Beware of robbing a poor man and do not attack a cripple.”²¹
- “God appreciates the one who respects the poor.”²²

Semitic Attitudes towards the Poor

Archaeologists have discovered legal documents in Akkadian language, which was the official language of the ink slingers from Hazor and Megiddo which forgoes the period of Israeli occupation, even though Canaan was under the Egyptian influence during that time.²³

The texts from the city of Caraanite from Ugarit mirror the arrangements from Mesopotamia and Egypt which depict the leaders as being responsible for administration of justice for widows and orphans. For instance, *Aqhat’s Story* (14 BC) tells Aqhat’s father, Dan’el, being among elders from the gate of the city, where “he is pleading for the widow [and] defending the necessity of the orphan”²⁴. Not fulfilling this responsibility could have negative consequences on a leader. In the *Kirta Epic*, after the king Kirta’s decay and his sending to his death bed, his eldest son, Yassib, accused him unjustly for not being justified to have a word as he had neglected and abandoned his responsibilities for widows, orphans and the poor:

¹⁹ LICHTHEIM, Miriam. *Ancient Egyptian Literature: The New Kingdom*. Berkeley: University of California Press, 1976, p. 153.

²⁰ LICHTHEIM, Miriam. *Ancient Egyptian Literature*, p. 151.

²¹ LICHTHEIM, Miriam. *Ancient Egyptian Literature*, p. 149.

²² LICHTHEIM, Miriam. *Ancient Egyptian Literature*, p. 161.

²³ VAN HOUTEN, Christiana. *The Alien in Israelite Law*, JSOT Supplement 107. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991, p. 25.

²⁴ Simon B. PARKER, “Aqhat” in *Ugaritic Narrative Poetry*, Edited by Simon B. Parker, Society of Biblical Literature Writings from the Ancient World 9, Atlanta, Scholars Press, 1997, pag. 58.

“You do not plead for the widow; do not consider the need of ruthless. You feed neither the orphan who is looking at you nor the widow who is behind you.”²⁵

These western-Semitic texts mirror the same preoccupation for the under-privileged of the Old Testament society and advocate the same cultural values, calling the leaders to ensure that the poor and needy people are correctly treated.

The Old Testament reserves few passages (Numbers 35:6–8 and 9–15) for describing another form of social integration, namely cities of refuge.

Cities of refuge

From God’s perspective, Canaan is not only a promised land, but also the Holy Land because God Himself lives amid His People (Leviticus 24:11–12). For this reason, it is extremely important to keep these lands clean and particularly not to desecrate them by the shedding of blood. It is a paradox the fact that in a positive context, blood is the most effective purifier, and in a negative setting, blood desecrates the strongest. Because God is holy, He cannot live in a desecrated land without judging the guilty. The people of God must protect the purity of the earth from the guilt of blood. God sends a very clear message that man-slaughter can have a very disastrous effect on the people of Israel and on the Promised Land. This law regulated existing habits to prevent crime and the desecration of the Promised Land. When a man was killed, the duty of revenge fell on the closest male relative, who was responsible for killing the guilty one. In another Hebrew context the word “Go’el” is translated as “Savior” or “relative”, the one who is supposed to save his relative from trouble. According to the Hittite laws 1–5²⁶, other laws near the Orient allowed bail, which was the payment of ransom instead of the death penalty. However, God’s law insists that no monetary bail is possible. The person who deliberately killed must be killed himself, while the one who unintentionally killed someone had to live in a city of refuge that he would not be able to leave until the death of the High Priest in the service. According to the standard practice in the Orient²⁷, one witness was insufficient for a conviction, so at least two witnesses were always needed. So, the cities of refuge had a double purpose: one, to protect those who not yet convicted by the avenger of the blood, and two, to serve as a place of exile for the condemned. As M. Greenberg points out²⁸, the exile itself is not perceived as making atonement for the blood that was shed, but that this atonement was done by the death of the High Priest. This fact proves the prohibition to redeem life with material things, which can only be accomplished by the death of another man (the High

²⁵ GREENSTEIN, Edward L., *Kirta*, in Simon B. PARKER (ed.), *Ugaritic Narrative Poetry. Writings from the Ancient World*, Atlanta, Scholars Press, 1997, pag. 41–42, compare to Job 22:1–9; 29:7–17; 31:16–21.

²⁶ ANET, p. 189.

²⁷ Legile lui Hamurabi 5; 9–11– ANET, p.166.

²⁸ M. GREENBERG, *Concepția biblică a azilului*, JBL, 78, 1959, pp. 125–132.

Priest in this case). As such, it is not the exile but the death of the High Priest that accomplishes the atonement. According to Numbers 35:22, death is not counted as a crime, unless the action is part of an earlier fight.

These cities of refuge were spaces established as places of refuge for those who accidentally committed murder. Although the Hebrew noun used for the term “refuge” (La miql) is rarely found in the Bible (it is only used for these localities), its meaning is clear enough. It is surprising that in the passage mentioned before (Num. 35), the same Hebrew term is used (namely RoseaH) for both “killer” and “criminal”, the only difference being the fact that one of them is accompanied by the phrase “who killed someone by mistake”. This verb appears also in the sixth commandment (in Exodus 20:13), but it is also used in the sense of violent killing and without legal agreement. The Hebrew term used for “accidental” (Bisgagah) is translated as “unintentionally”. Because the concept of vengeance was found in other societies of that historical period, the Bible clearly emphasizes this practice in the Hebrew space by issuing a law of refuge that will make a clear distinction between the ways and the contexts in which bloodshed occurred. This was a clear support for Western jurisprudence. As Deuteronomy 19:12 states, the trial would take place in the city where the crime was committed, and the religious leaders (“the elders of the city of refuge”) where the perpetrator was intended to be accepted for refuge, were asked to cooperate in the juridical process (Joshua 20:4–6). The basic judicial proceeding was carried out in the city of refuge.

This haven place or city of refuge allowed those who killed someone unintentionally to escape the law of blood revenge (as it is called *lex talionis*) Exodus 21:12–14. These cities had an altar, too. The Old Testament presents several situations in which people use the right to flee in a city of refuge. Among these cases, we choose to mention one of them: Adonijah, the son of David, who declared himself king and whose life was spared by David’s descendant, the king Solomon (1 Kings 1:50–53 and David’s general whose name is Joab, who did not receive a refuge place due to the fact that he had killed a lot of people (1 Kings 2:28–34). According to the book of Joshua 20:4, before giving a place of refuge, there was always a preliminary audition held by the local authorities and later on an audition in front of the congregation. If during these auditions the local authorities admitted that the murderer acted unintentionally, then the later would continue to stay in the city of refuge where he had fled.

A few cities of refuge were chosen on this side of the Jordan, namely Beter, Ramoth of Gaalad and Golan, and in Canaan three more cities of refuge were chosen: Khedesh of Galilee, Shechem and Hebron. As a geographical location these cities were divided as follows: one in the south, one in the center and one in the north, located on either side of the Jordan. It is important to underline the fact that the Hebrew legislation stated that these cities were for both the Jewish citizens and the foreigners living among them. The isolation of the perpetrator “until the death of the High Priest” highlighted the seriousness of the deed,

even if it was done unintentionally. From this perspective, the death of the High Priest visibly marked visibly the end of an era, and thus the exiles could be released.

Regarding the fact that the unintended murderer should stay in the city of refuge until the death of the acting High Priest, it is legitimate to ask ourselves “Why until the death of the acting High Priest?”

One of the hypotheses that may answer our question according to Nicolsky²⁹ and Greenberg³⁰ is that: “the guiltiness pours onto the High Priest and is atoned by his death” due to the fact that this view has been already anticipated in Talmud (Makkoth 2b)

Another point of view affirmed by Van Oevren is that: “the places of refuge being among the cities that belong to Levites, and the unintended murderer living in a city of refuge, was actually living in a city of Levites and therefore being attached to the tribe of Levi. In this respect, the death of the High Priest, namely the death of the tribe’s leader had the mission to declare this attachment removed.

Gray provided in this context three perspectives that this law can be interpreted from, which in fact implies a relatively late modification of the old habit.

First, under the ancient law, no distinction was made between unintentional and deliberate homicide. Next, the old legislation accepted compensation through the death of a member of the perpetrator’s family, whereas in the Jewish law, only the one that committed the murder could lose his life. The third distinction was that this law did not allow the redeeming of the life of the killer through any cash payment. These cities, according to Greenberg, would have been necessary before Josiah dismantled the local spaces and that the holy shelters would have never been able to provide permanent shelter. In Greenberg’s perception “the establishment of the city of refuge is likely to intersect with the period of the united monarchy.” Also, H. McKeating³¹ wrote that “Josiah’s reform did not intend to eliminate the ancient system of refuge but rather to regulate it, putting more emphasis on the role of the city than that of the tribe.”

J. de Valux (396–403) highlights five general stages of refuge:

1. The perpetrator had to take shelter in the sanctuary and to hold on to the horns of the altar (1 Kings 1:50–53; 2:28–31; Psalms 27:2–5; 31:2–4).
2. The Book of Exodus (of the Covenant) emphasizes the importance of a place of refuge in situations of unpremeditated killing (Exodus 21:13) but does not accept that the refuge would constitute a permanent protection in the event of a murder.
3. With the centralization of worship (Deuteronomy 4:41–43) and the removal of local sanctuaries, the provincial cities lost their sacred character,

²⁹ N.M. NICOLSKY, *Das Asylrecht in Israel*, ZAW 48, 1930, pag. 146–175.

³⁰ M. GREENBERG, *The Biblical Conception of Asylum*, JBL 78, 1959, pag. 125–132.

³¹ MCKEATING, H., “The development of the law on homicide in Ancient Israel”, VT 25, 1975, pp. 46–68.

but some of them continued to still function as places of escape in the event of an unintentional homicide. The central role in these cities was held by the elders of the city, who had the power to release the murderer from the wrath of the blood avenger (Deuteronomy 19:12).

4. In Deuteronomy a slight change is observed in the fact that the elders of the city could question the fugitive's declarations before accepting him in the city of refuge. This procedure was probably intended to ensure that death really happened accidentally.
5. Regarding the post-exile regulation, we can say that it has made considerable progress, for example:
 - a specific term of “city of refuge” is described;
 - the law applies to both foreigners and temporary residents;
 - the authority descends from the leaders (elders) towards the community;
 - the perpetrator has the obligation to remain in the city of refuge for the duration of the life of the High Priest in office, and the breach of this rule would result in death from the avenger of the blood;
 - both for the accidental and the deliberate murder, money is not accepted as a reward.

N. H. Snaith (343) stated that the principle of refuge found its origin in the ancient world and was practiced in different cultures, and in order to support this idea, he turns to evidence according to which this practice still works between the Marsh Arabs in Mesopotamia.

Thus, the social laws of the Old Testament saw the social integration of under-privileged people (widows, orphans and aliens) and the respective social reintegration of those who had accidentally committed homicide, as extremely important, by adhering closely to terms clearly defined by law.

Bibliography

- *** Sinodul Diecezan, *Activitatea social-caritativă a Bisericii locale*, Episcopia Romano-Catolică from Iași, <http://www.ercis.ro/cateheza/sinodteme.asp?id=125>
- *** *Predica în Vechiul Testament: câteva repere*, <http://ebooks.unibuc.ro/Teologie/omiletica/13.pdf>
- BREASTED, Henry, James, *Ancient Records of Egypt: The First through the Seventeenth Dynasties*, Ancient Records of Egypt 1, Champaign, University of Illinois Press, 2001.
- CHRISTENSEN, Daniel L., *Deuteronomy 1–11*, (WBC, vol. 6A), Dallas, Word Books.
- CORRIE, John (ed.), *Dictionary of Mission Theology. Evangelical Foundations*, Downers Grove, InterVarsity Press, 2007.

- DAUMAS, François, *La civilisation de l'Égypte pharaonique*, Collection Les Grandes Civilisations 4, Paris, Arthaud, 1965.
- FALKENSTEIN, Adam; Wolfram von Soden, *Sumerische und Akkadische Hymnen und Gebete*, Zurich, Artemis-Verlag, 1953.
- FENSHAM, Frank C. "A Few Aspects of Legal Practices in Samuel in Comparison with Legal Material from the Ancient Near East", Pp. 19–27 in *Proceedings of the Third Meeting of Die Oud-Testamentiese Werkgemeenskap in Suid-Afrika*. Pretoria, Aurora Drukkers, 1960.
- GREENSTEIN, Edward L., *Kirta*, in Simon B. PARKER (ed.), *Ugaritic Narrative Poetry. Writings from the Ancient World*. Atlanta, Scholars Press, 1997. 9–48.
- HAYES, William C., *From the Earliest Times to the End of the Middle Kingdom*, Vol. 1 of *The Scepter of Egypt: A Background for the Study of the Egyptian Antiquities in the Metropolitan Museum of Art*. Cambridge: Cambridge University Press, 1960.
- HOUTEN, Christiana Van, *The Alien in Israelite Law: A Study of the Changing Legal Status of Strangers in Ancient Israel*, JSOT Supplement 107, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1991.
- LICHTHEIM, Miriam. *Ancient Egyptian Literature: The New Kingdom*. Berkeley: University of California Press, 1976.
- M. GREENBERG, *The Biblical Conception of Asylum*, JBL 78, 1959, pag. 125–132.
- MCKEATING, H., "The development of the law on homicide in Ancient Israel", VT 25, 1975, pp. 46–68.
- MENDELSON, Isaac, *Slavery in the Ancient Near East*, Oxford, Oxford University Press, 1978.
- N.M. NICOLSKY, *Das Asylrecht in Israel*, ZAW 48, 1930, pag. 146–175.
- PARKER, Simon B. "Aqhat" in *Ugaritic Narrative Poetry*, Edited by Simon B. PARKER, Society of Biblical Literature Writings from the Ancient World 9, Atlanta, Scholars Press, 1997, p. 49–80.
- PATTERSON, Richard D. "The Widow, Orphan, and the Poor in the Old Testament and the Extra-Biblical Literature." *Bibliotheca Sacra* 130, no. 519, 1973.
- ROTH, Martha T., *Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor*, 2nd ed. Atlanta: Scholars Press, 1997.
- ȚIPRIGAN, Ovidiu, "Poporul lui Dumnezeu și societatea: Responsabilitatea socială față de văduvă și orfan în Orientul Apropiat Antic și în Vechiul Testament", in Corneliu CONSTANTINEANU, Mihai HANDARIC, Iosif RIVIȘ-ȚIPEI, Mircea DEMEAN-DUMULESCU (coordonatori), *Poporul lui Dumnezeu și societatea*, "Aurel Vlaicu" University Press, Arad, 2016.
- VAN HOUTEN, Christiana. *The Alien in Israelite Law*, JSOT Supplement 107. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991.

WALTON, John H. (ed.), *The IVP Bible Background Commentary. Old Testament*, Downers Grove, IVP Academic, 2000.

*Lészai Lehel:*¹

A tanítványság ára

The Cost of Discipleship.

The gospels inform us that following the calling of Jesus, the disciples forsook their trade, their homes, and the members of their families. In brief, they left everything behind, what they lived from and for. Jesus says very clearly that following him is only possible, if the one called denies himself and takes his cross up. On the other hand, he promises that he who forsakes his house, or brothers, or sisters, or parents, or children or fields for him will receive a hundred times as much in this present age, with persecution, and later, eternal life as a reward. In Mt 19,28 (cf. Lk 22,29-30, where they receive the promise of the kingdom too), Jesus promises the twelve disciples that they will sit on thrones and that they will judge Israel. If someone leaves his fortune, but sticks to his trade, he can still hope to regain his possessions. The return to a forsaken trade was difficult (Jn 21,2-3), if possible. After leaving possessions and occupation, the forsaking of one's family follows. This is more difficult, because it demands the undoing of ties of blood which are deeply rooted in humanity. Jesus does not stop here. He goes even deeper in the question of self-giving and self-denial of the nominees for discipleship. Someone, though with a heavy heart, in difficulties could give up everything and everybody who is outside of him, but Jesus asks the utmost here, the called person's life. Jesus had two kinds of disciples. On one hand, there were those who obeyed the calling and immediately left everything and followed him. On the other hand, others accepted him as their Master and Saviour, but they stayed at home, in the midst of their families and in possession of their properties. These two groups are called the wandering and the sedentary disciples. For the twelve disciples, following Jesus includes the break with the old connections, with those material or family bonds, because the disciple starts an entirely new relationship with Jesus, as their teacher. In the light of 1Cor 9,5, the questions about a radical break with occupations, possessions and families remains open, since Paul mentions that the apostles and Peter took their wives on their mission trips with them. One possible explanation is that when Jesus called the twelve disciples, they had to break with everything which defined their earlier life and follow him this way. On the other hand, there were disciples who served Jesus and his followers with their material goods. After the death and resurrection of Jesus, a different situation pertained, and then the married apostles carried out their service together with their wives. The fact that when the disciples

¹ Egyetemi előadótanár, BBTE, Református Tanárképző Kar, csemete1@yahoo.com.

left their wives and children, they were not the only ones to suffer, but so were their relatives, whom they left on their own for a while (until Easter). Another possible explanation could be formed, if we discuss this question in the light of 1Cor 7,29–31 where Paul speaks of a symbolic break.

Jesus calls the disciples, and the Twelve breaks with everything what determined their former lives, and follow their master. Their life is characterized by poverty and wandering, while they experience miracles in the company of Jesus. They continue the mission after the death and resurrection of their master. After a while, it starts a process of becoming petty bourgeoisie, during which the second generation of disciples stop wandering and leaving behind possessions, and they live as sedentary disciples in their families.

Keywords: disciples, Jesus, sacrifice, self-denial, possession.

Mindenről és mindenkiről lemondtak

Az evangéliumok arról tudósítanak, hogy Jézus elhívását követően a tanítványok elhagyták foglalkozásukat (Mk 1,18–20; vö. Mt 4,20–22; Lk 5,11–28), házukat (Mk 1,29), családtagjaikat (Mk 1,20; vö. Mt 4,22; Mk 1,30), egyszóval mindenüket (Mk 10,28; vö. Mt 19,27; Lk 5,11–28), amiből, aminek és amiért éltek.² Jézus nagyon világosan mondja, hogy az ő követése csak úgy lehetséges, ha az elhívott megtagadja önmagát, és felveszi a keresztyét (Mk 8,34–35; vö. Mt 16,24–25; Lk 9,23–24).³ Ugyanakkor azt is ígéri, hogy aki elhagyja érte házat vagy testvéreit, anyját vagy apját, gyermekeit vagy szántóföldjeit, az jelenleg százszor annyit kap, üldözésekkel együtt, majd pedig örök élet lesz a jutalma (Mk 10,29–30; vö. Mt 19,29). Mt 19,28-ban (vö. Lk 22,29–30; itt ráadásul az ország ígérését is kapják) Jézus azt ígéri a tizenkét tanítványának, hogy majd királyi székekben fognak ülni, és itélni fogják Izraelt.

Gerd Theißen azt írja a tanítványokról, hogy kortársaik nem a keresztyénség alapítóinak tekintették őket, hanem lakásnélküli, vagyontalan és hazátlan csavargó propagandistáknak. Aki korábbi társadalmi megélhetését feladta egy másik életforma megnyeréséért, az lehetett koldus, rabló, gerillaharcos, esszéus – vagy akár apostol, próféta és miszcionárius.⁴

² KECSKEMÉTHY István: *Gyakorlati kommentár Márk evangéliomához*. [s. n.], Cluj-Kolozsvár, 1933. 46.

³ DUNN, James D. G.: *Jesus' Call to Discipleship*. University Press, Cambridge, 1992, 22–24.

⁴ THEIßEN, Gerd: Legitimation und Lebensunterhalt: ein Beitrag zur Soziologie urchristlicher Missionare. In: *New Testament Studies* 21 (1975). 192–193.

Utaltunk arra, hogy a tanítványoknak el kellett hagyniuk vagyonukat,⁵ foglalkozásukat, családtagjaikat, és meg kellett tagadniuk magukat, hogy Jézust követhessék. Jóllehet ezek az elvárások egyszerre jelentkeznek az elhívott tanítványok felé Jézus részéről, mégis közelebbről szemügyre véve különböző nehézségi fokozatokat állapíthatunk meg ezek között.

Először vizsgáljuk meg a vagyon és a mesterség kérdését. Hogyha valaki elhagyja a vagyonát, de megmarad a foglalkozása, még lehet reménye a vagyon visszaszerzésére. A gazdag ifjú esetében látjuk a vágyakozást az örök élet után. Valláserkölcsi téren eleget is tesz a Tóra elvárásainak, de Jézus felszólítja, hogy adja el vagyonát, és úgy legyen tanítványává (Mk 10,17–27). Ekkor kiderül, hogy ez az ifjú önző módon szeretete Istent, ebből a kapcsolatból nyerni szeretett volna valamit, és amikor Jézus az Isten önzetlen szeretetére és az ő követésére szólítja fel, akkor be kell ismernie, hogy a vagyona többet jelent számára, mint az örök élet.⁶ Ezzel ellentétben az első négy tanítvány azonnal otthagyja foglalkozását, a halászatot, Lévi pedig a jól jövedelmező vámszedő asztalát.⁷ Egy feladott foglalkozáshoz már nehéz a visszatérés (Jn 21,2–3), ha egyáltalán lehetséges.

A vagyon és a mesterség után következik a család feladása.⁸ Ez már sokkal nehezebb, mert olyan (vérségi) kötelékek feloldását követeli, amelyek mélyen az emberben gyökeresnek. Stephen C. Barton szóná teszi, hogy Mk 10,29–30 és Mt 19,29-ben nem szerepel a feleség elhagyása (jóllehet Lk 18,29-ben igen), és ez egybehangzó Mk 10,2–12-vel.⁹ Jézus ezúttal is kategorikus és kijelenti, hogy aki jobban szereti hozzátartozóit, mint őt, nem méltó hozzá (Mt 10,37; Lk 14,26).

Még itt sem áll meg Jézus, még mélyebbre hatol a tanítványjelölt önfeladásának, önmegtágadásának az igénylésével. Az utolsó lókusban részben már találunk erre utalást (Lk 14,26), de mindez még világosabban ki van fejtve Mk 8,34–35; vö. Mt 16,24–25 és Lk 9,23–24-ben. Márk és Lukács evangéliumában Jézus felszólítása a követésére egyaránt –szól a

⁵ BETZ, Hans Dieter: *Nachfolge und Nachahmung Jesu Christi im Neuen Testament*, Beiträge zur Historischen Theologie 37. J. C. B. Mohr /Paul Siebeck/, Tübingen, 1967. 28–29; KINGSBURY, Jack Dean: *Conflict in Luke: Jesus, Authorities, Disciples*. Fortress Press, Minneapolis, 1991. 19.

⁶ HOOKER, Morna D.: *The Gospel According to St Mark*. Black's New Testament Commentaries. A & C Black, London, 1991. 242; DUNN, Jesus'... 22; WENZELMANN, Gottfried: *Nachfolge und Gemeinschaft. Eine theologische Grundlegung des kommunitären Lebens*. Calwer Theologische Monographien 21. Calwer Verlag, Stuttgart, 1994. 62–69.

⁷ GUELICH, Robert A.: *Mark 1–8:26*. Word Biblical Commentary 34A. Word Books, Dallas, Texas, 1989. 51 és 100–101.

⁸ SENIOR, Donald: *What are they saying about Matthew?* Paulist Press, New York/Mahwah, N.J., 1996. 92; BONHOEFFER, Dietrich: *The Cost of Discipleship*. SCM Press Ltd, London, 1988⁵. 84–91; LOHFINK, Gerhard: *Jesus and Community*. Translated by John P. Galvin. Fortress Press, Philadelphia, 1984. 39–44.

⁹ BARTON, Stephen C.: *Discipleship and family ties in Mark and Matthew*. University Press, Cambridge, 1994. 107.

tanítványoknak és a sokaságnak, tehát mindenkinek.¹⁰ Lukács (9,23-ban) változtat a Mk 8,34-ben szereplő – egyes kéziratok szerint – ἔρχομαι (az NTG 28. kiadásában ἀκολῶ ὑθέω jelenik meg) ige aoristosán és a jelen idejű alakját használja, ezzel is utalva a tanítványi lét folytonos voltára. Az ἀρνέομαι ige széles körű jelentéssel bír, de mindegyik egy ‘nem’ kimondását jelenti akár egy igazságra (1Jn 2,22), akár egy személyre nézve (1Jn 2,23). Az ember nehéz szívvel bár, de szorult helyzetben lemondhat mindarról és mindazokról, amik és akik rajta kívül vannak, de Jézus itt a legtöbbet kéri, az elhívott életét.

Mindezek ellenére meg kell jegyeznünk, hogy Jézusnak kétféle tanítványi köre volt: az egyikbe tartoztak azok, akik engedelmeskedtek a hívásnak, és azonnal, mindenüket elhagyva követték őt, a másikat pedig azok alkották, akik elfogadták őt mesterüknek és megváltójuknak, de otthon maradtak, családjuk körében,¹¹ vagyonuk birtokában. Az első csoportot vándortanítványoknak, míg a másodikat letelepedett tanítványoknak¹² nevezik. A vándortanítványok az apostolok és a hetven(két) tanítvány, akik mindenüket elhagyva követték Jézust. Számukra Jézus példát mutatott, hiszen ő maga is elhagyta házát, édesanyját, testvéreit és vagyonát. A letelepedett tanítványokra példa Magdalai Mária, Johanna, Zsuzsánna (Lk 8,2–3 – akik ugyan követték Jézust, de nem adták fel vagyonukat, amiből Jézusnak szolgáltak), Mária és Márta (10,38–42-ben a παρακαθέζομαι ige a tanítványi létre utalhat, vö. Lk 8,35; ApCsel 22,3), Zákeus (Lk 19,1–8), és Arimátiai József (23,50–54).¹³ Jóllehet ezek az emberek nem követték Jézust a szó szoros értelmében, mégis elfogadta őket tanítványainak. A vagyonukról és családjukról való lemondás sem volt a szószerinti értelemben vett szakítás, ennek ellenére Jézus nem kifogásolta ezt a más jellegű tanítványságot.¹⁴ Michael James Wilkins úgy próbálja megoldani ezt a kérdést, hogy különbséget tesz a tanítványságra és az apostolságra való elhívás között. Lk 6,13-ra hivatkozva állítja, hogy a tizenkettő nem csupán tanítvány (hívó) volt, hanem apostol (küldött, felhatalmazott képviselő) is. A tizenkét ‘tanítvány’ életén keresztül Jézus bemutatja,

¹⁰ JOHNSON, Sherman Elbridge: *A Commentary on the Gospel according to St. Mark*. Black's New Testament Commentaries. Adam & Charles Black, London, 1960. 150; JOHNSON, Luke Timothy: *The Gospel of Luke*. Sacra Pagina Series volume 3. The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, 1991. 151–152.

¹¹ MILNE, Douglas J. W.: Mark – the gospel of servant discipleship, In: *The Reformed Theological Review* 49 (Ja–Ap 1990). 24–25.

¹² LOHFINK: *Jesus...* 39. Nagy Antal Mihály ennek kapcsán beszél „álló misszióról” és „mozgó misszióról”: NAGY Antal Mihály: A misszió bibliai szempontjai. In: *Theologiai Szemle*, új folyam XXXIV. 4. szám, (1991. júl–aug.). 207.

¹³ KIM, Kyoung-Jin: *Stewardship and Almsgiving in Luke's Theology*. Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 155. Sheffield Academic Press, Sheffield, 1998. 100–106.

¹⁴ BLINZLER, Josef: Jesus and his Disciples, In: Helmut J. SCHULTZ (ed.): *Jesus in his Time*. SPCK, London, 1971. 93.

hogy mit végez el a hívők életében, ugyanakkor ‘apostolaiként’ az egyház vezetőit készítí-fel bennük.¹⁵ Ez a tetszetős magyarázat csak annyiban nem állja meg a helyét, hogy Jézus a hetven(két) tanítványt is kiküldte felhatalmazott képviselőkként, de őket nem nevezte apostoloknak.

John James Vincent kimutatja doktori értekezésében, hogy az ἀκολουθέω ige hatvanöttször fordul elő az Újszövetségben (C. Blendinger szerint nyolcvanszor),¹⁶ ebből huszonkétszer a Márk evangéliumában. Leszámítva 16,17-et, a huszonegy előfordulási helyen Márk a ‘követni’ igét négy csoportra vonatkoztatja Jézussal kapcsolatosan: kétszer a sokaságra, hatszor egyéni tanítványokra, akik nem tagjai a tizenkettes csoportnak, négy-szer a tizenkettőre vagy közülük egyesekre, és kilenc alkalommal olyan emberekre, akik nem is tanítványok, de nem is a tizenkettő közül valók. A sokaságra és az ‘ismeretlenekre’ használja tehát Jézus a legtöbbször a „kövess engem” felszólítást. Ezek szerint Márknál a követés nem azonos a tanítványsággal. Krisztus követése nem csupán azt jelentette, hogy mentek utána az emberek, mert sokan mentek utána, de kevesen követték őt (Mk 1,37kk; 6,1kk; 8,13).¹⁷ Azt mondhatnánk, hogy a követés nem jelent mindig tanítványságot (Mk 2,15; Mt 8,19–20), a tanítványság pedig nem jelent minden esetben követést (utána menést) is. Voltak olyan csoportok, amelyek közelebb álltak Jézushoz, mint a sokaság, de nem voltak a tizenkettes kör tagjai. Ezek az emberek körülötte (περί – Mk 3,34) ültek, körülötte voltak (περί – Mk 4,10). Talán ennek a csoportnak kívánt tagja lenni a meggyógyított megszállott (5,18), és esetleg egy ilyen csoportba sorolható elsőként az, aki megtanult Jézus nevében ördögöket űzni, de nem követte őket (9,38).¹⁸

Jézus követése a tizenkét tanítvány részéről feltételezi a régi kapcsolatokkal való szakítást, jelentsen ez vagyoni vagy családi kötöttséget, mert a tanítvány egy teljesen új kapcsolatba lép Jézussal, mint tanítójával. Kyoung-Jin Kim feltételezi, hogy Márk azért hangsúlyozta a mindennel való szakítás gondolatát, mert ezzel a címzett, szenvedő gyülekezetet akarta bátorítani a tanítványság melletti kitartásra.¹⁹ Gerd Theißen arra mutat rá tanulmányában, hogy a Krisztus utáni első századi zsidó társadalomban különböző –

¹⁵ WILKINS, Michael James: *Following the Master: discipleship in the steps of Jesus*. Zondervan Publishing House, Grand Rapids, Michigan, 1992. 148–149; NOLLAND, John: *Luke 1–9:20*. Word Biblical Commentary 35A. Word Books, Dallas, Texas, 1989. 270.

¹⁶ BROWN, Colin (ed.): *The New International Dictionary of New Testament Theology*. I. vol. Zondervan Publishing House, Grand Rapids, Michigan, 1986. S. v. ‘ἀκολουθέω’ by C. Blendinger, 480–483.

¹⁷ LENKEY Istvánné: Márk – evangélium a pogányoknak. In: *Theologiai Szemle*, új folyam XX, 1–2. szám, (1977. jan–febr.). 12.

¹⁸ VINCENT, John James: *Disciple and Lord: The Historical and Theological Significance of Discipleship in the Synoptic Gospels*, Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Theologischen Fakultät der Universität Basel, Sheffield Academy Press, Sheffield, 1976. 25–27.

¹⁹ KIM, *Stewardship*... 69–70; SCHWEIZER, Eduard: *Lordship and Discipleship*. SCM Press Ltd, London, 1960. 13 és 20.

okok miatt nagyon sokan hagyták el javaikat, és szakítottak korábbi kötöttségeikkel. Az okok feltárása közben megemlíti a vallásos és a szociológiai motivációt. Részletesen kitér a vallásos feltételek mellett a szociális körülmények elemzésére, amelyek döntő szerepet játszottak akkor, amikor a Jézus követésére határozták el egyesek magukat, és hátuk mögött hagyták mindazt, amivel addig rendelkeztek. Szerinte egyesek talán a házuk és gazdaságuk elhagyása alkalmával szociális és/vagy gazdasági terhekkel is szakítottak.²⁰

A kérdés nyitott marad a mesterséggel, vagonnal és családdal való radikális szakítást illetően 1Kor 9,5 fényében, ahol Pál megemlíti, hogy az apostolok és Péter magukkal vitték feleségüket a missziói utakra. Az egyik magyarázati lehetőség, hogy amikor Jézus elhívta a tizenkét tanítványt, akkor valóban szakítaniuk kellett mindennel, ami korábbi életüket meghatározta és úgy kellett követniük Jézust. Ezzel szemben voltak olyan tanítványok, akik vagyonukból szolgáltak Jézusnak és követőinek. Jézus halála és feltámadása után egy más helyzet állt elő (lásd Lk 22,35–36), és ekkor a házaspáros apostolok életük párjával együtt végezték a szolgálatukat. David C. Sim felhívja a figyelmet arra, hogy amikor a tanítványok elhagyták feleségüket és gyermekeiket, akkor nem csupán ők szenvedtek, hanem hozzátartozóik is, akiket ideiglenesen (húsvét utánig) magukra hagytak.²¹ A másik magyarázati lehetőség ezt a kérdést az 1Kor 7,29–31 megvilágításában tárgyalni, ahol Pál azt írja, hogy „Ezt pedig azért mondom, testvéreim, mert a hátralevő idő rövidre szabott. Ezután tehát azok is, akiknek van feleségük, úgy éljenek, mintha nem volna, és akik sírnak, mintha nem sírnának, akik pedig örülnek, mintha nem örülnének, akik vásárolnak, mintha semmijük sem volna, és akik a világ javaival élnek, mintha nem élnének vele, mert a világ látható alakja elmúlik.” Ezzel a megvilágítással Pál szimbolikus szakításról beszél, és eszkatológiai vonzásba állítja a kérdést.

Következtetés

Jézus elhívja a tanítványokat, akik közül a tizenkettő szakít mindazzal, ami eddig meghatározta életét, és így követi mesterét. Nincstelenség és vándorlás jellemzi életüket, miközben csodákat tapasztalnak meg Jézus társaságában. Uruk megfeszítése és feltámadása után folytatják a missziót (1Kor 9,5), de lassan beáll egy polgárosodási folyamat, amely során a második tanítványi generáció felhagy a vándorlással, a javaikkal való szakítással és letelepedve, családban éli meg tanítványi mivoltát.

²⁰ THEIßEN, Gerd: *Studien zur Soziologie des Urchristentums*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 19. J. C. B. Mohr /Paul Siebeck/, Tübingen, 1989³. 107–141.

²¹ SIM, David C.: What about the wives and children of the disciples? The cost of discipleship from another perspective. In: *The Heythrop Journal* 35, No. 4 (1994). 388–389.

Felhasznált irodalom

- BARTON, Stephen C.: *Discipleship and family ties in Mark and Matthew*. University Press, Cambridge, 1994.
- BETZ, Hans Dieter: *Nachfolge und Nachahmung Jesu Christi im Neuen Testament*, Beiträge zur Historischen Theologie 37. J. C. B. Mohr /Paul Siebeck/, Tübingen, 1967.
- BLINZLER, Josef: Jesus and his Disciples. In: Helmut J. SCHULTZ (ed.): *Jesus in his Time*. SPCK, London, 1971.
- BONHOEFFER, Dietrich: *The Cost of Discipleship*. SCM Press Ltd, London, 1988¹⁵.
- BROWN, Colin (ed.): *The New International Dictionary of New Testament Theology*. 1. vol. Zondervan Publishing House, Grand Rapids, Michigan, 1986. S. v. 'ἀκολουθέω' by C. Blendinger, 480–483.
- DUNN, James D. G.: *Jesus' Call to Discipleship*. University Press, Cambridge, 1992.
- GUELICH, Robert A.: *Mark 1–8:26*. Word Biblical Commentary 34A. Word Books, Dallas, Texas, 1989.
- HOOKE, Morna D.: *The Gospel According to St Mark*. Black's New Testament Commentaries. A & C Black, London, 1991.
- JOHNSON, Luke Timothy: *The Gospel of Luke*. Sacra Pagina Series volume 3. The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, 1991.
- JOHNSON, Sherman Elbridge: *A Commentary on the Gospel according to St. Mark*, Black's New Testament Commentaries. Adam & Charles Black, London, 1960.
- KECSKEMÉTHY István: *Gyakorlati kommentár Márk evangéliomához*. [s. n.], Cluj-Kolozsvár, 1933.
- KIM, Kyoung-Jin: *Stewardship and Almsgiving in Luke's Theology*. Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 155. Sheffield Academic Press, Sheffield, 1998.
- KINGSBURY, Jack Dean: *Conflict in Luke: Jesus, Authorities, Disciples*. Fortress Press, Minneapolis, 1991.
- LENKEY Istvánné: Márk – evangélium a pogányoknak. In: *Theologiai Szemle*, új folyam XX, 1–2. szám, (1977. jan–febr.). 7–13.
- LOHFINK, Gerhard: *Jesus and Community*. Translated by John P. Galvin. Fortress Press, Philadelphia, 1984.
- MILNE, Douglas J. W.: Mark – the gospel of servant discipleship. In: *The Reformed Theological Review* 49 (Ja–Ap 1990). 20–29.
- NAGY Antal Mihály: A misszió bibliai szempontjai. In: *Theologiai Szemle*, új folyam XXXIV. 4. szám, (1991. júl–aug.). 204–209.
- NOLLAND, John: *Luke 1–9:20*. Word Biblical Commentary 35A. Word Books, Dallas, Texas, 1989.
- SENIOR, Donald: *What are they saying about Matthew?* Paulist Press, New York/Mahwah, N.J., 1996.

- SIM, David C.: What about the wives and children of the disciples? The cost of discipleship from another perspective. In: *The Heythrop Journal* 35, No. 4 (1994). 373–390.
- SCHWEIZER, Eduard: *Lordship and Discipleship*. SCM Press Ltd, London, 1960.
- THEIßEN, Gerd: Legitimation und Lebensunterhalt: ein Beitrag zur Soziologie urchristlicher Missionare. In: *New Testament Studies* 21 (1975). 192–221.
- THEIßEN, Gerd: *Studien zur Soziologie des Urchristentums*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 19. J. C. B. Mohr /Paul Siebeck/, Tübingen, 1989³.
- VINCENT, John James: *Disciple and Lord: The Historical and Theological Significance of Discipleship in the Synoptic Gospels*, Dissertation zur Erlangung der Doktorwuerde der Theologischen Fakultät der Universitaet Basel, Sheffield Academy Press, Sheffield, 1976.
- WENZELMANN, Gottfried: *Nachfolge und Gemeinschaft. Eine theologische Grundlegung des kommunitären Lebens*. Calwer Theologische Monographien 21, Calwer Verlag, Stuttgart, 1994.
- WILKINS, Michael James: *Following the Master: discipleship in the steps of Jesus*. Zondervan Publishing House, Grand Rapids, Michigan, 1992.

Nagy Alpár Csaba:¹

Saul az endori boszorkánynál – kísérlet egy ószövetségi történet újraértelmezésére²

*Saul at the Witch of Endor –
Attempt at Reinterpreting an Old Testament Story.*

The study makes an attempt at reinterpreting the story of Saul visiting the witch of Endor. The author claims that the intuitive storytelling of the Bible carries much more than information regarding old personalities, like existential messages, which are suitable for the contemporary readers. The starting point of the interpretation is that the whole story of Saul describes the process of a man's burn out. It takes several steps of the syndrome and tries to prove through the elements of Saul's story, how the anamnesis of this mental illness can be applied to the Old Testament figure. The study also tries to avoid the demonization of the witch of Endor, who proves to be the person showing care and mercy for the king. It also tries to formulate several messages that are useful in the application of the story in religious education of church services.

Keywords: Old Testament, burn out, King Saul, text interpretation, the witch of Endor.

A 16. századi reformáció kétségtelen hozadéka a Szentírás felé fordulás volt az egyházi élet minden területén, főleg az igehirdetésben és a katekizációban. A Sola Scriptura, elve, ahogy az a II. HH-ban, van megfogalmazva, ti. hogy: „a szentírásban a Krisztus egyetemes egyháza a legteljesebben előadva találja mind azt, ami az idvezítő hitre, mind azt, ami az Istennek tetsző élet helyes folytatására tartozik”³ arra sarkallja a református hívőt

¹ Egyetemi adjunktus, BBTE Kolozsvár, Református Tanárképző Kar, Református valláspedagógia és zenepedagógia intézet, alparka@gmail.com.

² Elhangzott 2016. november november 17-én Kolozsváron a *Mozgalomból örökség* c. nemzetközi konferencián.

³ BULLINGER Henrik: A második helvét hitvallás, I. fejezet. Fordította Buzogány Dezső, Juhász Tamás és Sipos Gábor. Kolozsvár, 1998.

és lelkészt egyaránt, hogy az Írással folyamatos kapcsolatban maradjon. Az igehirdetés, a lelkigondozás, az egyházszervezés biblikus jellege öt évszázados örökségünk, melyet - bár voltak és vannak vadhajtások - igyekeztünk egyházunkban vegytisztán megőrizni. Az az alapelv, hogy „midőn manapság Istennek ezt a beszédét, törvényesen hívatott prédikátorok hirdetik az egyházban: hisszük, hogy Istennek tulajdon beszéde hirdettetik és azt fogadják be a hívek, és nem szükséges Istennek más igéjét költeni vagy várni az égből”⁴ fordított irányban is hatott: református prédikátoraink igyekeztek megőrizni prédikációikban a biblikus jelleget, a Szentírás tanításait pedig más szentírási helyekhez kötni a Scriptura sacra sui ipsius interpretes elve alapján. Bár az egyház biblikus jellege öt évszázados örökség, nyilvánvaló, hogy a 21. század embere sok szempontból köszönő viszonyban sincs a 16. század emberével, ami az önismeretet, a világról, a természetről és az emberi lélekről és pszichikai mechanizmusokról való tudást illeti. Ha hozzávesszük mindehhez, hogy a Szentírás szövegei között némelyek legalább háromezer éves történetek, melyek kétségtelenül az akkor élt emberek szellemi és tudás szintjéhez igazodnak, nehéz helyzetbe kerülünk, ha mechanikusan akarjuk alkalmazni azt az elvet, miszerint: „ezekből az iratokból kell tanulni az igazi bölcsességet és kegyességet... és a kegyesség minden teendőjére vonatkozó utasítást, ... sőt minden intést is, az apostol ama mondása szerint: A teljes Írás Istentől ihletett és hasznos a tanításra, a feddésre...(2 Tim. 3,16).” A modern tudományos ismeretekkel felvértezett ember ugyanis könnyen a kettős könyvelés kísértésébe esik, titokban elfogadja, hogy némely életkérdésre kizárólag a Szentíráson kívül talál csupán válaszokat, ugyanakkor azok a szentírási narratívumok, amik nem férnek be aktuális világképebe, könnyen perifériára kerülnek, állítólagos magyarázhatatlanságuk és alkalmazhatatlanságuk miatt. A Sola Scriptura elvéhez való állandó visszatérés, azonban arra kényszerít minket, hogy a két halmaz keresztmetszetét - tudniillik azokét a válaszokét, melyeket a Szentírásból meríthetjük, és azokét a történetekét, amelyek alkalmasak ilyen válaszadásra - minél jobban közelítsük egymáshoz. Ugyanis első látásra nehéz olyan fogalmak szentírási történetekhez való kapcsolása, mint például a kognitív disszonancia, a kodependencia vagy éppen az iskolai bullying, ez a nehézség viszont könnyen feloldódik, ha a látszólag idegen világban zajló és "életidegen" bibliai történetek és tanítások mögött felfedezzük azokat a ma már a pszichológia vagy más tudomány segítségével leírt lelki folyamatokat, melyeket akkor deskriptív tudományos módszerrel nem, csupán egy történet elmondásával fejezhetett ki a szentíró. Másik oldalon pedig a bibliai történetek látszólag szokatlan és értelmezhetetlen, vagy a mai ember számára alkalmazhatatlan jellege is megszűnik, ha sikerül megtalálni az összefüggést a szereplők, események és ma is érvényes, örök emberi jelenségek és tulajdonságok, törvényszerűségek vagy működési mechanizmusok között. Ily módon - bár nehéz, de - a jelenkori igehirdetésben is felhasználhatók lesznek olyan "szalmaszáli" a Szentírásnak, mint például Ananiás és Safíra története, Elizeus

⁴ Uo.

esete az öt csúfoló gyermekekkel, vagy a mai vizsgálatunk tárgya, Saul látogatása az endori boszorkánynál.

Bevezetésemben azt is fontosnak tartom elmondani, hogy az erdélyi református iskolai vallásoktatás biblikus jellege adott, hisz az iskolai vallásórák tartalmának kb. 70-80 %-a ma is szentírási történet. A legtöbbet használt forrás vallásórán tehát a Biblia.⁵ Sajnos, amint azt iskolai gyakorlaton résztvevő diákjaimnál észleltem, könnyen megkísért annak könnyebbége, hogy a vallástanítás a bibliai történetek kognitív elsajátítására, azok tartalmi rögzítésére szorítkozzon, elkerülve azt, hogy tanár és diákok elmélyüljenek egzisztenciális, az életvezetést és spiritualitást meghatározó üzeneteikben. A diákok körében évekként ezelőtt végzett szűrőpróbaszerű felméréseimből arra is rájöttem, hogy az szövegértelmezés egzisztenciális kérdésekben való alkalmazása olyan kompetencia, melyet tanulni és fejleszteni kell, ezért közel egy évtizede minden tanév első félévében a Szakmai gyakorlat órákon különös hangsúlyt fektetünk arra, hogy diákjaink a szövegértelmezésnek ezt a módszerét elsajátítsák, és az iskolai tanításban alkalmazni tudják.

„Aki ért és megértet, egy népet megéltet”⁶ – Kányádi Sándor páratlan tömörséggel megfogalmazott költői megállapítása az általam is alkalmazott szentírási szövegértelmezés esetében is mérvadó. Az ilyen szövegértésnek az a lényege, hogy a régi történet és a ma embere között olyan kapcsoló pontokat találjon, melyeken keresztül a ma embere személyesen megérintve érzi magát a történetről, és érzi annak saját életére vonatkozó érvényességét, valamint azt is, hogy a történet bizonyos mértékben róla is, az ő problémáiról is szól. Így minden vallástanár és lelképásztor félelme, tudniillik, hogy a hallgatója gúnyosan megkérdezze: „szép történet, de mi közöm nekem ehhez?” eloszlik, ha a történet olyan vonatát emeli ki, mely hallgatósága valóságos kérdéseire, problémáira fogalmaz meg használható válaszokat.

A mai előadásban Saul királynak az endori boszorkánynál tett látogatásáról szóló, az 1Sám 28-ban leírt történetét vizsgáljuk meg. A szöveg, és Saul király történeteinek klaszszikus értelmezése szerint Saul, a szép reményű, de időközben engedetlen és elvetetté vált király saját, önző és görcsös, de végül eredménytelen harcot folytat az Isten akarata ellen, aki őt a királyságától megfosztotta, az ifjú Dávidnak adva azt. Viaskodásába csúfosan belebukik, végül mind emberi, mind spirituális értelemben önmagából kivetkőzve, csúfosan végzi a harcmezőn, eljátszva mindent, ami még emlékét tiszteletre méltó módon megőrizhette volna a köztudatban. Ezzel az értelmezéssel az a gond, hogy túlságosan egy síkú, Sault egyértelműen rossz, és Istentől elfordult embernek állítja be, akivel szemben a hallgató részéről lehetetlen bármiféle empátia és a személyével való azonosulás. Könnyen megtörténhet, hogy a felületes olvasás és megismerés nyomán a hallgatóból az önáltató:

⁵ Például a 0–2. osztályok számára készített, kompetencia-alapú református vallás-tanterv a romániai közoktatásban tartalmaknak jórészt bibliai történeteket ajánl, amelyekkel fejleszthetők a gyerekek képességei és attitűdje.

⁶ KÁNYÁDI Sándor: *Játszva magyarul* (vers) in: KÁNYÁDI Sándor: *Valaki jár a fák hegyén*, Magyar Könyvklub, Budapest, 1997.

“milyen jó, hogy nem vagyok olyan, mint Saul” sóhaja hangzik fel, lezárva ezzel a kapcsolatot a szöveg és a hallgató között.

Elgondolkodtató viszont Saul személyiségének értelmezésénél az ő teljes életrajza és lelki fejlődése. Hogyan lehetséges, hogy a kiválasztott, a kedves, a népszerű, a mindenkinél jobban teljesítő, tehetséges ifjú reménységből az az emberi roncs válik, akit ebben a történetben megismerünk? Azt hiszem, a mai ember problémáihoz is közel járunk, ha Saul sorsát a kiégés, burn-out kialakulásának kontextusában értelmezzük.⁷ A szakirodalom szerint⁸ a kiégésnél számos olyan figyelmeztető jel van, melyek alapján felismerhető, hogy valaki efelé a lelki betegség felé tart. Ha ezeket jeleket Saul élettörténetében keressük, észrevehetjük, hogy az az állapot, amelybe élete végén kerül, emberileg érthető, és bizonyos törvényszerűségek mentén történik. A teljesség igénye nélkül most hadd emeljünk ki néhány riasztó jelet, melyek a kiégés kialakulására utalnak: magas ideálok kritikátlan alkalmazása, a konfliktusok elhárítása, fejlődés nélküli rutin, rövidtávú célok, melyek elhalványítják a hosszútávú célok alkalmazását, romboló környezet, a saját értékrend elleni cselekvés, végül a külső és belső motiváció teljes elvesztése.

A magas ideálok kritikátlan alkalmazása pontosan az az ok, amiért a kiégéstől veszélyeztetetteket az elkötelezett, lelkes, mások iránt tenni akaró, idealista emberek közt kell keresnünk. Nem véletlen, hogy amerikai kutatások szerint a kiégés az amerikai lelkészek 55%-át fenyegeti, sőt, egy vizsgálat szerint már teológus korban jelentkeznek.⁹ Az általunk vizsgált szöveg is utal arra, hogy Saulnál ez a kritikátlan idealizmus jelentkezett, amikor azt olvassuk, hogy a Tóra tiltására hivatkozva “Saul a varázslókat és jóvendómondókat kiirtotta a földről.”¹⁰ Ez a rövid tudósítás figyelmeztet: Saul az ideális helyzetet, a varázslás nélküli Izraelt radikális, könyörtelen és irgalom nélküli, kritikátlan módszerrel igyekszik megteremteni, úgy, hogy meg sem próbál a varázslókra differenciáltan tekinteni, megadni nekik a változás, esetleg a megterés lehetőségét, magára haragítva ezzel ezt a társadalmi csoportot, és nem számolva a kialakult konfliktusok erodáló jellegével, ami szintén a kiégés előjele. A csata előtt elvégzett preventív jóslások, álomlátás, Urim, próféták, valamint

⁷ Hézszer Gábor a kiégésről írott tanulmányában (Hézszer Gábor: “...Akik megfáradtatok és megterhelteketek...” Tanulmányok az ún. “burn out” szindrómáról. In: Hézszer Gábor, *Miért? Rendszer-szemlélet és lelkigondozói gyakorlat*, Kálvin kiadó, Budapest, 2001. 81.) kijelenti, hogy habár a kiégés szindrómáját csak 30–40 éve kutatja a tudomány, a jelenség sokkal korábban is létezett, mert tüneteit pontosan leírják különböző ószövetségi történetek.

⁸ Lásd a fentebb idézett tanulmányt, és Pál Ferenc előadásait (<https://www.palferi.hu/hanganyagok/2015-2016/2015-09-29/>, utolsó megtekintés: 2017. október 25.)

⁹ Lásd DANIEL, S. P., & ROGERS, M. L., Burn-out and the pastorate: A critical review with implications for pastors, *Journal of Psychology and Theology*, 9(3), 1981. 232–249. Lásd ugyanakkor a Lifeway kutatását a lelkesítő pálya elhagyásáról, <http://lifewayresearch.com/wp-content/uploads/2016/01/Pastor-Protection-Former-Pastor-Survey-Report.pdf> (utolsó megtekintés: 2017. október 25.)

¹⁰ 1Sám 28,9.

a csatától csatáig tartó állandó konfliktus a filiszteusokkal a fejlődés nélküli rutinra emlékeztetnek. A kiegészésre hajlamos ember ugyanis könnyen kerül abba a helyzetbe, hogy feladatait szünet nélkül, rutinszerűen, a feltöltekés és az önreflexió lehetőségét nem is keresve végzi, ami feladatvégzését sivárrá teszi, és a sikertelenség és eredménytelenség érzését kelti benne. A boszorkány-keresés, és az alattvalók meglepő kooperációja pedig a romboló környezetre, és a rövid távú célok dominálására emlékeztet. Hézszer Gábor szerint a kiegészéssel kapcsolatban fontos elmondani, hogy senki nem ég ki egyedül.¹¹ Ez azt jelenti, hogy az egyén kiegészéséhez mindig hozzájárul a romboló szakmai környezet. Saul, aki maga irtatott ki minden boszorkányt és varázslót, boszorkányért küldi az alattvalóit. A romboló környezet ebben az epizódban abban az óriási szakadéokban jelentkezik, ami az ideál: minden boszorkánynak pusztulnia kell, és a mindenki által hallgatólagosan elfogadott valóság között tátong: ugyan nincsenek boszorkányok, de ha kell, mindenki tudja, hol kell őket keresni. A halottidézőhöz pedig azért fordulna szívesen, mert már rég nem hosszú távú céljai dominálnak: megmaradni az Istennel való kapcsolatban, és megvalósítani a teokratikus királyságot, hanem épp rövid távú célja vezet: mindenáron győzni, mindenáron túlélni a mai napot, és megőrizni valamiféle status quo-t, ami a királyságát illeti, lesz, ami lesz. És nyilvánvaló, hogy az az ember, aki tüzzel-vassal irtotta a varázslókat, a saját értékrendje ellen cselekszik, amikor halottidézőhöz fordul, jelen esetben a cél szentesíti az eszközt, azaz a rövid távú cél olyan eszközöket is megenged, amelyek nem férnek össze az egyén értékrendjével.

Az álruhába öltözés, és saját identitásának tagadása az endori asszony előtt jelzi, hogy Saul nem deklaráltan váltott, ragaszkodik régi imageéhez és identitásához, csak a jelen helyzetben kénytelen ez ellen az értékrend ellen cselekedni. A kiégett emberekkel szemben gyakori vád, hogy hivatásukhoz, feladatukhoz teljesen méltatlan módon viselkednek, gyakran okoznak csalódást és megbotránkozást, az álruha és a tagadás pontosan azt szolgálja, hogy Saul ezt a csalódást kerülje el.

Külön elemzést igényel, hogy a megjelenő szellemben mit lát Saul. A reformátori írásmagyarázók, Lutherrel és Kálvinnal az élen kizárják, hogy a megjelenő alaknak köze lenne Sámuel lelkéhez vagy személyiségéhez. Luther szerint alvilági démon jelenik meg, Kálvin szerint mindössze spekuláció, azaz tükrözéses trükk történik a boszorkánynál.¹² Nekem is meggyőződésesem, hogy sem a "szellem", sem annak mondanivalója nincs kapcsolatban az Isten akaratával. A gazdag és Lázár példázatában Jézus egyértelműen elutasítja annak lehetőségét, hogy Isten a halottakat használja akaratának közlésére, Ézsaiás próféta pedig a halottak helyett a tanítást és a bizonyágtételt ajánlja a népnek, mint az isteni kijelentés forrását.¹³ Ha úgy fogalmazzunk, hogy Saul démonnal nézett szembe az endori boszorkánynál, akkor nem járunk messze a valóságtól, ha azt mondjuk, hogy ő a

¹¹ HÉZSER Gábor: *Miért?* 95.

¹² J. M. BUCKLEY: *Faith Healing, Christian Science and Kindred Phenomena.* 1892. 221.

¹³ Lásd Lk 16,31 és Ézs 8,19–20.

beszűkült gondolkodása, félelmének élete minden aspektusára történő generalizálódása áldozata lett. Nem véletlen, hogy Sámuellel találkozik, hisz ő a régi ideál, a példakép megismerésére, melytől Saul pont kiégése miatt távolodott el. Azért sem tartjuk Isten szavának Sámuel szavait, mert hiányzik a minden ítéletes prófécia velejárója, a megtérés lehetőségének hirdetése és a kegyelem szava. Nem, nem Isten ilyen kegyetlen, Saul maga látja ilyen kegyetlenné és kilátástalannak a sorsát, mert afelé tart, ami a kiégés végső fázisában szenvedő személyek súlyos tünete: elveszti minden külső és belső motivációját. A látottaktól a földre zuhan, enni sem, inni sem akar, és valamiféle csendes apátiával tűri és várja a közelgő eseményeket.

Ami talán a legfurcsább a történetben, az a halottidéző nő magatartása. Jól tudja, kivel áll szemben, és azt is mit "köszönhet" ennek az embernek, hisz igazából azt a csoportot és kultúrát pusztította, amit ő maga is képvisel, bátran mondhatjuk hát, hogy esküdt ellensége fekszik eszméletlenül előtte a földön. Méltó bosszú lenne Jáhel módjára elbánni a halottidézők "Siserájával"¹⁴, ő mégsem ezt teszi, hanem azt, amire Jézus egyik példázatában olvasunk allúziót: levágja a hízott tulkot, tisztelt és megbecsült vendég számára készít lakomát, és nemcsak felkínálja Saulnak, hanem egyenesen unszolja, sőt, ravasz játszmával ráveszi, hogy egyen és erőt gyűjtsön. Az asszonynak ez a gesztusa pontosan arra a differenciálásra világít rá, amit Saul elmulasztott, amikor könnyörtelenül irtott minden varázslót. Arra emlékeztet minket, hogy a könyörület és irgalom nem mindig a vonzó, politikailag korrekt és elfogadható formában közeledik felénk, ez esetben Isten ezt a varázslás súlyos bűnével fertőzött asszonyt használja arra, hogy emlékeztesse Sault, nem azt az utat kell követni, amit a Sámuelnek vélt démon mondott neki. Az a tény, hogy az asszony nem egy bukott királyt, nem egy csalódást okozó celebet, csupán egy elcsigázott, és irgalomra és kegyelemre szoruló embert lát Saulban, a király számára reménység lehetne. Reménység, hogy nem kell meghalnia, nem kell minden saját belső és külső szükségletéről lemondva rohanni a veszébe, hanem lenne esélye a rehabilitációra. Mégpedig az, hogy nem királyként, pusztán emberként próbál a továbbiakban megmaradni, hogy lemond arról a célról, hogy abban a csatában mindenáron ő győzzön, hogy leteszi a kardját, vagy Dávidnak adja, a katonai és politikai döntés lehetőségével együtt. Sajnos Saul nincs azon a szinten, hogy mindezt belássa, a szentíró szomorúságot sugalló szűkszavú tudósítása a történet végén előre jelzi a közelgő eseményeket. Saul nem ért semmit, felkel, és szó nélkül elmegy az asszonytól. Kései névrokona hasonló, traumatizáló élmény után, megtapasztalva ellenségei irgalmasságát, megérti, hogy nem őrizhető tovább az a status quo, amiben Saulként van, az ószövetségi király azonban képtelen erre.

Ha eljutunk a szövegnek ilyenszerű értelmezéséhez, akkor már csak az a kérdés, hallgatóink életéhez hogyan kapcsolható ez a történet, hogy mai fájdalmaikról, mai problémáikról szóljon. Azt hiszem, az üzenet kérdésénél fontos kiemelni, hogy pontosan a nagy tettekre vágó, magas ideálokat kergető személyek veszélyeztetettek, hogy a Saul sorsára

¹⁴ Lásd Bír 4.

jussanak. Elmondani, és figyelmeztetni, akár az órán résztvevő fiatalokat, akár az igehallgató gyülekezetet, hogy bizonyos ideálok kritikus elemzése, a bizonyítási kényszer elkerülése még nem ámulás és nem kudarc, csupán egészséges védekezési mechanizmus. Emlekeztetni lehet őket, hogy nagyon veszélyes, és minden erőforrást felemésztő a fától fáig rövidtávú célkeresése, a céltévesztés, hogy fontos megőrizni a differenciált gondolkodást, és kerülni a radikális megoldásokat. Ki kell mondani, hogy a romboló környezet, a kettős mérce, az ideál és a realitás közötti nagy különbség fölötti cinkos összekacsintás pusztít és nyomorba dönt, hogy hosszú távon ezért nagy árat fizet egyén és közösség egyaránt. Rá kell ébresztetni a hallgatót arra, hogy amikor épp szégyellnivaló vagy csalódást okozó eszközökhöz folyamodik, attól még nem változott meg az értékrendje, csak épp például csoportnyomás miatt egyszerűen ellene cselekszik. Meg kell erősíteni abban, hogy a könyörtelen kritika, a ledorongoló és minősítő negatív hangnem, egyszóval a fekete pedagógia nem konstruktív, és nem az Isten szava, és hogy néha azok, akikre foglalkozásuk vagy társadalmi státusuk szerint nem tekintünk tisztelettel, ők hordozzák azt az üzenetet, amit erre a történetre vonatkozóan nagyon találóan fogalmazott meg Pilinszky János Popper Péternek írt levelében: *“Te úgy gondolkozol, hogy az életben problémák vannak és megoldásokra van szükség, én meg úgy, hogy az életben tragédiák vannak és irgalomra van szükség.”*¹⁵

Felhasznált irodalom

BUCKLEY, J. M.: *Faith Healing, Christian Science and Kindred Phenomena*. 1892.

DANIEL, S. P., & ROGERS, M. L.: Burn-out and the pastorate: A critical review with implications for pastors, *Journal of Psychology and Theology*, 9(3), 1981. 232–249.

HÉZSER GÁBOR: *Miért? Rendszerszemlélet és lelkipásztori gyakorlat*. Kálvin kiadó, Budapest, 2001.

¹⁵ Lásd http://www.nlcafe.hu/sztorok/20071217/popper_peter_kivulrol_nem_jon_megvaltas/ (utolsó megtekintés: 2017. október 24.)

S. Béla Visky:¹

Jankélévitch's Image of God

Abstract.

The God of Jankélévitch is creative energy, eternal acting goodness and love, but it is not a person and does not personally know its creations. It does not rule, does not enter a covenant, does not bring redemption at the cost of its own heartbreak, does not judge sins and does not forgive them, does not speak, does not give commandments, does not conquer death, does not resurrect the dead, and does not offer eternal life.

Keywords: forgiveness, metaphysics, God, Jesus, anthropology, death, good, evil, scepticism.

The analysis of Jankélévitch's concept of forgiveness² reveals that no kind of personal or historical infamy whatsoever, not even Auschwitz may mean for him an absolute metaphysical exception from the possibility of forgiveness: nothing can ultimately hinder the sovereign embrace of a sacrificial, self-destructive love embodied by forgiveness. The hyperbolic nature of his moral philosophy means precisely that for him, love does not and cannot have a theoretically traceable final limit. However, the question still remains: what is it that makes his thesis articulated in so many versions in a brilliantly eloquent way questionable within his life work? What does that often seemingly insurmountable contradiction feed on, forcing apart the organic unity of the treatment of this topic? Why does this 20th-century apostle³ of the philosophy of love reach to the inexorably unambiguous statement that "forgiveness died in the death camps"? Apart from this, how do his journalistic outbursts lead him to switch at times to the voice of damnation psalms and

¹ Egyetemi előadótanár. PTI Kolozsvár, viskybela@yahoo.com.

² Vladimir Jankélévitch was professor of moral philosophy at the Sorbonne in Paris between the years 1951 and 1979.

³ It is rare even for a theologian to dedicate more than two hundred pages (!) in one single book to the subject of love, as Jankélévitch did. See JANKELEVITCH, Vladimir: *Traité des vertus II. Tome 2. Les vertus et l'amour*. Champessais, Flammarion Paris, 1986. 145–354.

how does he reach to “cursing” (Ricoeur) unacceptable even for his closest friends? And, more than that: what is the source of that inconsolable metaphysical resignation which makes the author see the duel of good and evil as an eternal cycle with no end?

My assumption is that the occasional incoherence of Jankélévitch's concept of forgiveness is connected to the inherent contradictions of his metaphysics. In what follows, I shall examine the correctness of this assumption.

In Xavier Tillet's witty statement, Jankélévitch is the most Greek⁴ of all Jewish thinkers. This description can rightly be completed by saying that he is not only that, but also the most Christian of all 20th-century Jewish thinkers. He quotes the Bible countless times, the New Testament more often than the Old Testament, and also cites the Church Fathers quite often. He, the ever uncategorizable, could probably be placed within the community of thinkers who were veritable *pontifices* in-between Jewish and Christian identity in the century of the two world wars. Similarly to Franz Rosenzweig or Simone Weil, he never converted to Christianity – he was suspicious about any form of institutionalized religion – but his work in moral philosophy is unimaginable without Christ, without the ethics of the *Sermon on the Mount*, Saint Paul's *Hymn to Love*, or John the Apostle's definition of the *love of God*.

Jankélévitch, as an explicitly leftist thinker, is not afraid to write down the name of God in the secularized, atheist-existentialist atmosphere of Paris and its famed university, the Sorbonne. And not just occasionally, incidentally, as some kind of self-flaunting spiritual defiance, but countless times, making the problem of God an organic part and founding element of his philosophy.

The abovementioned friend, L. Jerphagnon, writes in the introduction of his book on Jankélévitch about the dilemma that had accompanied his whole work.⁵ He quotes Pascal:

„La dernière chose qu'on trouve en faisant un ouvrage est de savoir celle qu'il faut mettre la première.”⁶

He rightfully claims that the series of metaphysics, ethics and aesthetics within the life-work under scrutiny should start with metaphysics, since the core of Jankélévitch's work is the *Philosophie première*, metaphysics, or in this case, metaontology. For whoever ventures through this part, will be familiar with all other decisive subjects of his life work.

⁴ TILLETTE, Xavier: Préface. La thèse de Jankélévitch. In: JANKELEVITCH, Vladimir: *L'odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*. L'Harmattan, Paris–Torino–Budapest, 2004. IX.

⁵ JERPHAGNON, L.: *Vladimir Jankélévitch ou de l'Effectivité*. Présentation, choix de textes, bibliographie par Lucien Jerphagnon. Editions Seghers, Paris, 1969. II.

⁶ *Ibid.*, II.

However, this paper follows the reverse path: it aims at reaching a conclusion based on the analysis of Jankélévitch's metaphysics.

God as Creator

Jankélévitch, similarly to his ancient Greek masters, became a philosopher due to his awe about the incomprehensible fact of existence, the *thaumadzein*.

He writes from experience:

„Philosopher revient donc, en somme, à ceci : se comporter à l'égard de l'univers et de la vie comme si rien n'allait de soi.”⁷

In connection with the intention to understand and express not self-evident things, an intention that must always continue to the utmost, Jankélévitch makes a sharp difference between the fact of the existence of the universe, namely *that* there is a universe – *Quod* – from the question of *what* it actually is – *Quid*. The answers given to the questions on the ways and modes of the workings of reality cannot fully explain the problem of metaontology in the strictest sense: *Why is there something rather than nothing?* The question of *Quod* for Jankélévitch can only be answered by the *First Philosophy, Protology*, which basically refers to the creation. How does the non-existence turn into existence – whether silently and unnoticeably, or with thunder and crash? But at the moment of the turn, in the millionth and billionth fragment of this instance, in this *almost nothing* atom of time it is obviously anachronistic to speak about the sky, therefore also to speak about thunder, and just as much anachronistic to speak about sound wave or the lack of it: silence. However, this dividing atom of time should be taken extremely seriously! By comparison, man and everything else can only be treated in the *Deuterology*. The irreducible reality of human will that can never be fully deduced from chemical reactions, social processes, cultural patterns, religious traditions, psychological temperament or anything else, and the *ex nihilo* creation share an analogical relationship:

„Le commencement relatif ou petit commencement à tout moment inauguré dans les décisions du vouloir renvoie à un commencement des commencements, à un origo vraiment radical.”⁸

⁷ JANKELEVITCH, Vladimir : *Philosophie morale. La mauvaise conscience*. Édition établie par Françoise Schwab. Flammarion, 1998. 43. Cited in *ibid.*, JERPHAGNON, 80.

⁸ JANKELEVITCH, Vladimir : *Philosophie première*. Presses Universitaires de France, Paris, 2011. 174.

For Jankélévitch, metaphysics means the foundation of *existence* in the first place, while also, at the same time, as we shall see, the foundation of *values* as well. The metaphysical point of origin condensed in the creational word *Fiat* appears in his work as something that needs no preliminary philosophical or fundamental theological introduction or justification, but as something that excludes and dooms to failure any such attempt. It must be said: for Jankélévitch, metaphysics declaratively starts with metaphysics; there is absolutely no kind of gradual transition.⁹ “*Et pour quelles longueurs d’onde, s’il vous plait; l’excitant physique – couleur ou son – tournerait-il au métaphysique?*” – asks the author with overt maliciousness.¹⁰

This absolute zero point of space and time, and the entirety of reality – which has a totally different scale, and comes from a totally different order than the partial – is beyond the scope of Pascal’s *esprit géométrique*; it can only be grasped by intuition, the *esprit de finesse*.

„*Pourtant l’esprit de finesse à la recherche de l’ineffable et de l’impalpable essaye de surprendre dans les êtres eux-mêmes quelque chose qui serait d’un autre ordre que la chose.*”¹¹

This reality of a completely different order and scale is, for the author, the Numinous, the world of the Secret, the Mystery, the realm of the hidden God, *Deus absconditus*, appearing in the writings of Prophet Isaiah, Gregory of Nyssa, Saint Augustine, Angelus Silesius, Luther, Pascal, Kierkegaard and Karl Barth. But we need to be more specific right away, for Jankélévitch speaks indeed about the reality of the *I know not what* partly as these illustrious men, but partly in a completely different way! He speaks about God in such a way that after each of his sentences we hear his little bit singing, brazen, warning voice: but this statement must be clarified! And this clarified statement must be further completed, countervailed, polished – that is, further clarified, repeatedly. In this sense, we should speak about this master of infinitesimal nuances as he speaks about God: overriding every legitimate statement on him, and not suggesting for a second the false sense that we have indeed succeeded in grasping him, that similarly to the boy that Augustine spoke to, we emptied the entire ocean with a seashell! Jankélévitch’s *Deus* is not identical with the God of the catechisms. L. Jerphagnon is right to claim:

“*Jamais en quelque cinq mille pages de texte je n’ai surprise Jankélévitch prenant le point de vue de Dieu le Père, ni considérant le monde comme il est quand*

⁹ Ibid. 12, JERPHAGNON, L. : Vladimir Jankélévitch ou de l’Effectivité, 23.

¹⁰ JANKELEVITCH, Vladimir : Philosophie première, 3. Jerphagnon, L.: Vladimir Jankélévitch ou de l’Effectivité, 21.

¹¹ JANKELEVITCH, Vladimir : *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*. PUF, Paris, 1957. 17.

l'homme ne le voit pas. (...) le climat de cette « théologie » -la n'est pas propice au bavardage réconfortant. Sera-ce là le Dieu de beaucoup qui croient en Dieu ? A chacun de répondre pour soi.»¹²

How is the author's view in this respect identical with and different from the traditional image of God based on the Bible? For the Parisian thinker, God is first of all the eternal creative energy, who is responsible for the single and unrepeatable event that took place in *the beginning* – *bereshit* – according to the Genesis.

“Dieu, lui, fait l'être : mais Dieu n'est aucunement ce-qui-fait-être-l'être; ce qui revient à dire: Dieu « fait », Dieu est sujet pur entièrement extroversé dans son verbe opératif.»¹³

Jankélévitch, so it seems, includes into his own concept of God the Scholastic definition that God combines in himself the possibility and the realization: He is himself the *actus purus*. This “pure initial position” is not identical with Plotinos's *arche*: The Actor uses no kind of pre-existent givenness in his creational work; his creation is indeed *creatio ex nihilo*,¹⁴ this time, in harmony with the catechisms. Jankélévitch, despite his obvious attraction to Platonism and Neo-Platonism, distances himself at this point also from the views of Plato's *Timaeus*. The answer that Plato gives to the question “Why is there creation?” is: because the demiurge “was good” (*agathos én*) according to the eternal pattern.¹⁵ But in Jankélévitch's view, the *ex nihilo* creation is so radical that in the case of the “first will” we cannot speak of any kind of previous, eternal pattern, nor about the a priori given “nature” of this will. Nevertheless, to this question we shall return.

Whereas the field called above *Quid*, covering the elements and inner movement of the world, has several stages, the *Quod* only knows the *yes* or *no* of being and non-being. The author presents the entirety of being as the result of the *Fiat*, the “original commandment”:

“Le Fiat fait place au Quod, qui est contemporain de l'être déjà posé de la décision toute tranchée, du choix tout choisi, opus operatum ou electio electa : le Quod est une réflexion non plus sur l'impératif primordial... et insondable, mais déjà sur

¹² JERPHAGNON, L.: Vladimir Jankélévitch ou de l'Effectivité, 16.

¹³ JANKELEVITCH, Vladimir: *Philosophie première*, 182.

¹⁴ *Ibid.*, 195.

¹⁵ *Ibid.*, 229.

*les participes passés passifs qui résultent de l'efficacité du premier commandement, sur l'ouvrage docile qui manifeste l'efficiencia du premier vouloir.*¹⁶

Later on, he states:

„Dixit: Fiat lux. Et facta est lux.” [...] Dieu ne fabrique pas la lumière : il dit seulement Fiat lux. Le passage du fiat au factum est (...) n'est pas une médiation, mais une coïncidence presque immédiate et une quasi-simultanéité. (...) [...] Genetheto fós ! Káj egeneto fós... L'identité de l'impératif et du perfectif n'est-elle pas le mysterium maximum de la Création?”¹⁷

Although the imperative is ancient and unexplorable, but is it not the case that by describing the coming into being of existence explicitly with the Biblical words of the creation, Jankélévitch actually interprets the God to whom this imperative can be attributed in the context of the Scripture, or at least the Torah? The case is, however, not that simple, and needs further scrutiny. But before moving on to more precisely describe the author's concept of God, let us find its other, also typically Biblical characteristic (in addition to its obvious connection to creation), namely that God is love.

God is love

Jankélévitch's entire ethical universe is penetrated by a view that can be called a purified *sober mysticism* deriving from the atrocities of the 20th century, within which his teaching on *agape* is a true modern hymn on love. His hyperbolic ethics has its indubitable Biblical roots, often specifically quoted too. In this philosophy, love – in a way incomensurably preceding and transcending man's short-lived love – is the same creative force which in Dante's vision “moves the Sun and other stars”. This is not about the divinisation of human love or its projection on the fabric of eternity in a Feuerbachian sense, nor about the pre-existential Platonic concept of kindness or its modern romanticist-humanistic versions, but about the heart of a Christian view of God, formulated by Jankélévitch in his *Fundamental philosophy* in 1953, in reference to Anders Nygren's influential 1944 book, *Éros et Agapé*:

„Dieu n'est pas bon, il est la Bonté même, la bonté n'ayant de sens qu'à partir de lui. Dieu ne participe pas d'une essence préexistante qui serait le Bien... Non ! c'est Dieu lui-même qui est la bonté elle-même ; Dieu tout entier est la bonté tout

¹⁶ JANKELEVITCH, Vladimir: *Philosophie première*, 176.

¹⁷ *Ibid.*, 186.

entière, Dieu n'est pas autre chose que Bonté ; ... à moins que vous ne préféreriez dire : c'est la Bonté qui est Dieu. Dieu n'est pas bon » entre autres «, bon plus d'autres choses avec, mais il est bon comme il est positionnel : exclusivement, essentiellement, sur essentiellement ; éternellement bon. La paradoxale identité de Dieu et de l'amour-charité que Jean affirme dans sa première Épître n'a pas d'autre sens : ho Theos agapé estin (I Ép. De Jean, IV, 8 et 16), Dieu est, ontologiquement, Amour, car l'amour n'est rien d'autre que l'opération même de la bonté. Non pas : Dieu est le dieu de l'amour, comme Éros est le dieu d l'amour ; ni a fortiori : Dieu tantôt aime et tantôt n'aime pas, étant de sa personne un sujet distinct de l'opération aimante... Loin de là !¹⁸

At this point, I arrive at the justification of my previous statement that Jankélévitch's God, by whatever name we call Him, is the founder not only of existence, but also of values.

„Cet absolu est ce qui rend toutes les valeurs valables, et c'est pourquoi il a tant d'affinités avec l'amour : car l'amour n'est pas à proprement parler le plus précieux des « biens », l'amour est, pour mieux dire, ce sans quoi rien ne vaut la peine.¹⁹

This is where the problem of God is connected with ethics, for in the continuation – and in many other places – we read that in “moments of mercy”, the love practiced by man is consubstantial with its divine origin. In this way, it can be said about both that

„[...] l'amour renverse la bienséance de la préséance ontique, selon laquelle c'est l'aimable qui attire l'amour [...].²⁰

It is not the preliminary quality of loveableness that creates love, for it would only be an instance of natural instinct, but the creative force of a love that precedes everything, which does not only find, but creates its own object and conveys it its quality. God is therefore for Jankélévitch the author of the *fact* of the universe: the order of the cosmos can be traced back to Him just like the brilliant fullness of the world of virtue.

¹⁸ JANKELEVITCH, Vladimir: *Philosophie première*, 233.

¹⁹ Ibid. 221.

²⁰ Ibid.

„Gott ist nicht tugendhaft, dit Angelus Silesius: aus ihm kommt Tugend her, wie aus der Sonne die Strahlen und Wasser aus dem Meer.“²¹

Apophatic, negative theology

It seems that Jankélévitch focuses his metaphysics on two of the most decisive features of the traditional faith in God: the *ex nihilo* creation on the one hand, and the conviction, on the other hand, that its author is the perfect love which, as such, is also what lends the value to any kind of values. But is this indeed so? There are countless texts that talk, explicitly or implicitly, about it, while it is also true that, for Jankélévitch, God and the world of his values “dwells in an unapproachable sublimity”. Beyond the two positive statements regarding God – which in fact, condenses and contains Jankélévitch’s entire “dogmatics” –, his thinking is much more focused on a negative theology more concerned about who God is *not*. We have no words about Him, we can only “stutter” about him according to John of the Cross, and Jankélévitch is very fond of the Spanish mystical author’s phrase *balbutendo*.

„Celui dont toute l’essence est d’être autre, qui est, si l’on peut dire, tout autre en soi et par vocation, et toujours autre, et absolument autre, éternellement autre, puisqu’il est, à l’infini, autre que n’importe quel autre, celui-là n’est pas seulement autre part ni seulement plus tard, celui-là ne déjoue pas seulement les catégories de la naturalité contingente. Ce toujours-tout-autre que l’autre, étant autre chose que n’importe quelle chose, ne peut être qu’anti-res ou non-chose; mais il n’est pas relation non plus, comme c’est le cas pour l’Autre métémpirique de la récurrence et du report indéfinis: il est l’inassignable au-delà de toute récurrence, et l’au-delà toujours par-delà; et pour oser enfin nommer le nom de cet innommable qui est, comme dit saint Paul, et par définition même, «au-dessus de tout nom nommé», nous dirons simplement qu’il est, au nominatif, Lui-même: Autos.”²²

The emphasis on God’s total transcendence, otherness, inaccessibility is a well-known motif of the history of theology, as mentioned before in connection to the tradition of *Deus absconditus*. L. Jerphagnon rightly places the author in this line of tradition, calling him a relative of Gregory of Nazianzus, who sings in his *Hymn to God*:

O Toi l’Au-delà de tout

²¹ JANKELEVITCH, Vladimir: *Traité des vertus II*. Tome 2. Les vertus et l’amour, 7.

²² JANKELEVITCH, Vladimir: *Philosophie première*, 123.

*N'est-ce pas là tout ce qu'on peut dire de Toi...*²³

However, in Jankélévitch's case, there is a highly significant difference in this respect! The author fondly refers to the claim of John the Apostle, that "no one has ever seen God", as well as similar statements of apophatic theology stressing the inexpressibility of the divine mystery, but fails to take into account that in a context of Christian theology, this negation has a clearly correlative nature: it can only be understood in the context of God's entirely positive self-assertion. This is not the last sentence in John, but the preceding one: it refers to the pathetically limited possibilities of man regarding the knowledge of God; man finds himself in utter darkness with respect to the invisible reality as long as the object of his search is revealed in the mystery of unmasking himself. For, in his case, this negative statement is not ended by a full stop, but a colon, followed by: "but the one and only Son, who is himself God and is in closest relationship with the Father, has made him known." The negation refers here to the possibilities of man, while the statement to God's positive, self-assertive action. This is not only an isolated sentence in the Bible, but a fundamental statement that mirrors its entire point of view. Its particularity is the paradox that the event of the statement does not diminish or dissolve the mystery, for God's transcendence and sacred otherness remains, and possibly even increases by this; and on the reverse: the mystery does not overcast the statement, it does not make it insecure, it does not withdraw it, does not make its obviousness interrupted, or flashing and fading like a spark. However, this is precisely what happens with Jankélévitch: the impossibility to utter and grasp the divine reality is too emphatic in his case that it makes doubtful the possibility of any kind of positive relationship with it. "It cannot be called a relation", we read above.

He presents a series of statements which seem not only to deepen the mystery of God, but also undermine the previous positive statements about him. It seems that the author's dialectics is built on the statements about a reality that stands at the basis of the universe, and the immediate withdrawal of these statements. This method is definitely appropriate to keep permanently vigilant – this is, for him, a metaphor of a thinker's dignified human existence – not to let us grow lazy relying on the dogmatic truths claimed by others; it is appropriate to suggest, by this vibration of the style and the text, that it is indeed the vibrating current of life, which stubbornly resists being forced into the strait-jacket of final formulae. But with regard to the image of God, with statements like the following, we lose much more than what we have gained:

²³ JERPHAGNON, L.: Vladimir Jankélévitch ou de l'Effectivité, 34.

„Dieu n'est ni une évidence, ni une certitude apodictique, ni un fait constatable...
Dieu est un beau pari.”²⁴

We know that Pascal's wager theory and entire way of thinking is decisive for Jankélévitch. We also know that one can indeed bet that God exists or not. But it is hard to conceive that He – to whom the author attributes the foundation of the universe and perfect love – may be identical with such a wager in any respect.

It is also quite obscure and contradictory how the author refers to the word *Fiat* in the Vulgate, the *Let there be* of Biblical creation. On the one hand, he states that this brings to life and grounds the fact of the existence of the world, as seen at the presentation of the positive statement on creation, but on the other hand, he writes in the same sentence:

„Quoi qu'il en soit, le *Fiat*, qui n'est qu'une hypothèse sur l'impératif immémorial et une manière de dire pour fixer les idées.”²⁵

What? Just a hypothesis of man? But how can the foundation of the universe and all values be attributed merely to a hypothesis, a way of expression or a bet? And how can all this be called God, *Dieux* or the source of life, as Jankélévitch calls it? The Biblical *Fiat* presupposes a personal, absolute subject who utters this creative word. For the author, however, the *Fiat* is merely a “magical soliloquium in the desert of perfect otherness”.²⁶

„Entre l'être et le néant, il y a le *Faire* qui n'est ni être ni non-être.”²⁷

In this sense, the name of God in Jankélévitch's metaphysics is the *Actor-without-being*, the *Faire-sans-Etre*. God cannot be claimed to “exist” – this statement that appears in several versions in Jankélévitch's work, is not an atheist denial of God, but the repeated emphasis on the fact that we cannot use the same designations and categories adequately with reference to the *basis of existence* that we use for all other objects or states of being. This is understandable and also acceptable, but the philosopher fails to make it clear whether this divine excess of being is indeed an excess which is by no means best described by the formula “God does not exist”, not even with the added explanation to that ambiguous formulation:

²⁴ Quoted by: JERPHAGNON, L.: Vladimir Jankélévitch ou de l'Effectivité, 34.

²⁵ JANKELEVITCH, Vladimir : *Philosophie première*, 176.

²⁶ Quoted by: JERPHAGNON, L. : *Vladimir Jankélévitch ou de l'Effectivité*, 39.

²⁷ JANKELEVITCH, Vladimir : *Philosophie première*, 179.

„L’Absolu qu’un imperceptible Je-ne-sais-quoi différencie du néant (mais ce je-ne-sais-quoi est vaste comme le ciel, mais ce presque-rien est tout), l’Absolu n’est pas quelque chose qui est. Le Lui-même, étant pur sujet, n’est pas quelque chose, ceci ou cela, fût-ce celui-qui-est par excellence, fût-ce toutes choses; le Lui-même n’est pas «étant», c’est-à-dire n’est jamais le sujet d’inhérence d’une copule qui appellerait un attribut. Et non seulement il n’est pas quelque chose, mais on peut même dire qu’il n’Est pas, au sens ontologique et absolu du verbe.”²⁸

It is an important clue for interpretation in the context of this “non-existence” of God to know that the author also speaks in the same terms about the “non-existence” of man. When someone creates life by denying oneself as a moral test, then one actually limits to a minimum or completely suspends the natural degree of one’s taking care of oneself. So, at this point, one “does not exist” actually – for existence always goes hand in hand with the selfishness, or at least helplessness and gravity of the body. It does not exist – it only loves. But the opposite is also possible, and this is the most common: the self-weight of the body without the weightless spirit of love.

„Car on ne peut à la fois aimer et être ; car il faut choisir entre l’être sans amour, qui est le dur hiver, et l’amour sans être, qui est la mort au printemps. Or il y a un point insaisissable où cette tragédie d’alternative devient une chance merveilleuse. Au fait, est-il nécessaire de courir cette très improbable chance ? On peut, après tout, vivre sans le je-ne-sais-quoi, comme on peut vivre sans philosophie, sans musique, sans joie et sans amour. Mais pas si bien.”²⁹

In the case of man, one can obviously speak about “non-existence” in a symbolic sense. By analogy, God’s “non-existence” means in fact for the author the absolute action of a pure, uninhibited spirit – but unfortunately this strong, oscillating, at times poetic style is used at times at the expense of a precise phrasing and accurate understanding, making room for ambiguities. However, with respect to Jankélévitch’s anthropological view – to which we shall return later – this dualism of “one cannot love and be at once” betrays a kind of gnostic view. For this is precisely the all-time moral commandment to follow this hardly possible chance on the accomplishment or omission of which our entire humanity depends: everything that we can live without, but “not so well”. The Biblical view of God and man strongly confronts any such Platonic dualism when emphasising that every kind of destruction of life lies not in our natural being, but in the selfishness and sin that grows from the denial of God.

²⁸ Ibid. 181.

²⁹ JANKÉLEVITCH, Vladimir : *Philosophie première*, 266.

Well, if God does not exist this way, is it correct to say that he *happens*? The author's expositions take us to such a direction. He follows the first two sentences of the Genesis, starting with *In the beginning* and *let there be*, but it does not reach the end of the narration: that God rests on the seventh day. This extremely important clause clearly distinguishes between God's *person* and *action*; the two are obviously interconnected, but are not identical. This is no longer part of Jankélévitch's image of God, for he should then be talking about a God that somehow also *exists* independently from his actions. But this would mean for him too much of the terminology of catechisms and inflexible concepts of God, of which he is aware of. Still, how far can one go about this *passionate carefulness* without impairing the essence? Wouldn't the concepts of creation and absolute love – the basic elements of all catechisms – become mere empty formulations in the wrong hands as any other precise definition? Jankélévitch's God is *pura operatio*,³⁰ an *Actor-without-Being* which, in creation, creates his own self as well:

„Dieu, lui, se crée en general et l'être en general avec soi, et ne s'engage jamais lui-même, étant toute création. (...) Bergson, en formules frappantes, dira: l'Absolu n'est pas une chose mais une durée, une liberté et une vie; l'Absolu n'est pas une chose mais une durée, une liberté et une vie; l'Absolu n'est rien de tout fait, il est un jaillissement créateur. L'opération absolument prévenante et radicalement primordiale qui s'appelle Création a pour complément direct non seulement l'accusatif objectif de l'œuvre à venir, mais encore l'être même du créateur.”³¹

The conceptual model of the absolute as emanation in the description of the relationship of God and creation suggests this very impersonality which is much more a characteristic of Hinduism and Buddhism than of Jewish-Christian thinking; for a distinctive element of the latter is the differentiation of the Creator and creation. Without this, there is no creation, and no relationship of the Creator to his own creation. God, who creates himself as an eternal actor, and who “never interferes with the created existence”, is definitely not the God of Abraham, Isaac and Jacob, but much rather the God of Plotinus, of whom the author states:

„La pensée qui fait penser les êtres pensants n'est pas elle-même pensante; Dieu est peut-être cette pensée parfaitement innocente et radicalement originaire, cette

³⁰ JANKELEVITCH, Vladimir : *Philosophie première*, 183.

³¹ *Ibid.* 184.

*pure pensée opérative qui est bien plutôt cause non pensante de la pensée causée.*³²

The author's intention is clearly to emphasise the transcendence of God: one cannot apply the same definitions for the cause than for the effect. Although it fends off this risk, but the fact that the meta-empiricism "falls outside any possible experience",³³ has too high of a price: the spring loses every contact and relation with the river that starts there, the sky with the earth, the image with the person, the Father with his children. The impersonal image of God may easily turn into a blind and deaf ideological idol which deserves the thunderous warning of Prophet Isaiah: he who created the eyes, does he not see? and the ears, does he not hear? He who is the source of the idea, does he not "think" – or does he do it in a way that exceeds any reason? This latter formulation would definitely be more pertinent for the source of existence which is love itself. Starting from this impersonal image of God, it is quite difficult to understand love and joy as identified with his image. Why is it possible to speak about love and joy in connection to God, rather than "thinking"? Why is the one less of an anthropomorphism than the other?

As we know, for Parmenides there is no radical beginning, only eternal continuation. The concept of "God creating himself" does not presuppose any time-before-time, when one can talk about God, but not "yet" about creation. But this is definitely the meaning of the Biblical *bereshit*. The Creator is eternal, but creation is not. The "prayer of an afflicted" in Psalm 102 confesses it this way: *They shall perish, but thou shalt endure: yea, all of them shall wax old like a garment; as a vesture shalt thou change them, and they shall be changed: But thou art the same, and thy years shall have no end. The children of thy servants shall continue, and their seed shall be established before thee.* (Verses 26–28). However, for Jankélévitch, who does not differentiate between God's person and God's actions, the definition of the "day and hour of creation" counts as "creationism", "as if there was something already before the beginning".³⁴ Although, if we speak about creation, something – or rather, Someone – must have surely existed before the "beginning". This simple Biblical – and natural – logic cannot be obscured by any kind of philosophy without getting into serious contradictions and inconsistencies. Nevertheless, Jankélévitch's approach seems to maintain the world's Parmenidian eternity, for the total annihilation of the universe, this "speculative Good Friday"³⁵ is inconceivable for him.

In the author's view, the eternity as a founding-loving reality and all its goods only touch upon time: this is how that quality time of grace, that mathematical point without extension comes into being, which divides the interval of daily events and happening and

³² Ibid. 189.

³³ Ibid., 4.

³⁴ JANKELEVITCH, Vladimir : *Philosophie première*, 176.

³⁵ JERPHAGNON, L. : Vladimir Jankélévitch ou de l'Effectivité, 30.

gives them quality. *Instant, intuition, conversion, kairos, occasion, katarsis* – these are the means and modes of grasping the absolute; this is how we perceive God, the *I-don't-know-what*, the *I-don't-know-who*, the actor without being, the unutterable, the ineffable. However, we can hardly enjoy the happiness of the encounter. Eternity has no time to penetrate us, to somehow become part of us, our second nature; as the beam of the miracle's flashing sparkle reaches our retina, it is right away absorbed by the impenetrable darkness of this world. As if somebody – God or a demon? – always condemned to death the foetus of the miracle.

„Mourir en naissant, n'est-ce pas la définition même de l'avorton et de l'avortement?”³⁶

For Jankélévitch, this is the very drama of the knowledge of God: gravity pulls down levitation at any moment. The instant is the only way that the absolute is communicated to the creature.

But why is that so? Is it the fault of the divine transmitter or of our deplorably weak radio receiver? In other words, can all this be attributed to man's epistemological inappropriateness or affliction, or to the signs coming from the realm of transcendence, to the nature of the statement itself? The author hints to both factors in his texts. He refers to our unsophisticated perception that cannot gasp the mystery of *je-ne-sais-quoi*. But it is not only the limitations of our perception, but the statement itself is also a vibrating, momentary, deceptive event:

„Dire que le Lui-même n'est rien et pas même lui-même (et surtout pas lui-même!) et que c'est même à cela, si l'on peut dire, qu'il se reconnaît, c'est exprimer en termes dialectiques le caractère instantané, plus que météorique et décevant de sa révélation, c'est convenir qu'à peine trouvé il est sur-le-champ reperdu et qu'il n'est jamais capté que par acrobatie sur le seuil presque inexistant de l'allos et de l'autos. Un autos définitivement et titulairement «autiste» pourrait-il être encore position initiale? Il faudrait l'appeler, sans article, Lui-même, c'est-à-dire l'invoquer, pour lui garder son caractère pneumatique et atmosphérique, car le Lui-même défini comme concept diffère autant de Luimême que le moi diffère de moi qui présentement dis je.”³⁷

Let me emphasise: the statement-concept of the Jewish-Christian tradition formulates assertions about God, his person, will and his encounter with man by not diminish-

³⁶ JANKELEVITCH, Vladimir : *Philosophie première*, 240.

³⁷ *Ibid.* 125.

ing the ultimate mystery of the Eternal God, and vice versa: it speaks about the impenetrability of the Mystery, the holiness of the burning bush, the unapproachable nest of fire of God's love and judgment in such a way that it does not render the positive statements about it uncertain. But this is not Jankélévitch's concept of statement: it is not the dynamic space of these two points of view. The emphasis on the momentariness of the statement has its correspondence in traditional theological thinking, but it only appears there as a statement of man's limited abilities. Its function is to remind man all the time: he cannot rule over God, he cannot take him out whenever he likes, he cannot evoke him by magic, he cannot manipulate him. But God of course is free to reveal himself, according to his own sovereign decision, in his personal relationship with the individual where, when and how he pleases. However, God's freedom does not mean that he can withdraw or turn uncertain at any moment his historical revelation and promise made in the Torah, in the history of the people of Israel, in Christ, in the Scripture. This stability and continuity, this persistence of the statement-event that grounds and elicits man's devotion, is utterly absent in the author's approach. The optative "he should be addressed" is but a weak sigh in this context, rather than the statement of his own individuality, who can indeed be addressed. Are we not right to assume that the characteristics of Jankélévitch's thinking have a decisive influence on his views on moral values, on the nature of forgiveness?

Drawing all this together, it does not come as a surprise that the repeatedly quoted friend, the expert of Jankélévitch's life work, L. Jerphagnon also formulates the inevitable dilemma of a sometimes-hesitating reader: in the end, did Jankélévitch believe in God or not? But he answers the question with a question: what God do you, who ask the question, have in mind exactly? Who precisely is the God that you would like Jankélévitch to have believed in?³⁸ –

Bibliography

- DERRIDA, Jacques: *On Cosmopolitanism and Forgiveness*. Routledge, London-New York, 2001.
- JANKELEVITCH, Vladimir: *Traité des vertus II. Tome 2. Les vertus et l'amour*. Champessais, Flammarion Paris, 1986.
- JANKELEVITCH, Vladimir: *L'odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*. L'Harmattan, Paris–Torino–Budapest, 2004.
- JANKELEVITCH, Vladimir: *Philosophie morale. La mauvaise conscience*. Édition établie par Françoise Schwab. Flammarion, 1998.

³⁸ JERPHAGNON, L.: Vladimir Jankélévitch ou de l'Effectivité, 35.

- JANKELEVITCH, Vladimir: *Philosophie première*. Presses Universitaires de France, Paris, 2011.
- JANKELEVITCH, Vladimir: *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*. PUF, Paris, 1957.
- JERPHAGNON, L.: *Vladimir Jankélévitch ou de l'Effectivité*. Présentation, choix de textes, bibliographie par Lucien Jerphagnon. Editions Seghers, Paris, 1969.
- MOREAU, Daniel: *La question du rapport à autrui dans la philosophie de Vladimir Jankélévitch*. Les Presses de l'Université Laval, Canada, 2009.
- RICCEUR, Paul: *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Éditions du Seuil, 2000.
- SCHWAB, Françoise, BOURATSIS, Sofia Eliza, BROHM, Jean-Marie (ed.): *Présence de Vladimir Jankélévitch. Le Charme et l'Occasion*. Beauchesne Éditeur, Paris, 2010.

Fodorné Nagy Sarolta:¹

Az egyháztörténet tanításának jelentősége és módja

Significance and ways of teaching Church history

Church history brings up pictures from the past in order to help win in the present, so „to make ready a people prepared for the Lord” (Luk 1,17). Keeping that in mind we can teach Church history in a.) linear time surveys b.) point-like stories of paragons c.) value orientations d.) pointing on to the mystery of the church. Surveys are proper for youth and adults, episodes and examples on life-values can be used even with small children. Difficulties: our prejudice that teaching Church history is difficult; lack of sources partly due to the battle-filled past of the Hungarian Reformed Church; much reading is required in order to find proper stories not only data; one must use more than one resource for self-control. Ways of teaching: We can begin „in medias res” with a special interesting story from the person’s life to be introduced, asking: who was it?; we can raise questions around a known information. We can use these old stories as illustrations on the truth of a Biblical text. We can analyze sources. Using visual aid is vital. Polemic discussions are also good to keep attention awake. Any way we choose, we must teach enthusiastically, in an adventure-like spirit, not in a boring way. Church history is part of our identity. The article gives some illustrations on these statements.

Keywords: church history, teaching, Calvinism, paragon, longitudinal and cross section.

„A magyar kálvinizmusra még sok teendő vár: Ébren kell tartania azt a virtust, mely tudja teljesíteni kötelességét egyszerűen, elismerés nélkül, tudja megtagadni önmagát Istenért és hazáért.”

(Pruzsinszky Pál)

¹ Dr. Fodorné dr. habil. Nagy Sarolta, református lelkész, egyetemi tanár – SRTA, Sárospatak. sarolta.fn@gmail.com.

Mi értelme az egyháztörténet tanításának? – kérdezi diák és tanár egyaránt. Tanítjuk, tanuljuk, mert *kell*, mert *tananyag*, s ezzel hatástalanná is tesszük, mert nem hevíti át szavainkat a belső meggyőződés, hogy ez jó és hasznos. Nem újkeletű ez a vonakodás. Makkai Sándor már 1916-ban leírja, hogy az egyháztörténetet unja a diák, (mert, és) unja a tanár, (mert, és) unalmasak az egyháztörténeti tankönyveink. „A mi elemi iskolai egyháztörténeti tankönyveink bámulatos versenyre keltek abban, hogy minél vázaltszerűbben, szárazabban, sőt ridegebben pergessenek le egy csomó csodás és mindennapi tényre a gyermek álmosan vibráló szeme előtt, melyek közt zsinatok, pápák, hitcikkek, királyok, császárok, vallásügyi törvények, egyházi szervezetek, csaták képei hemperegnek egymáson keresztül gyilkos évszámok és kimondhatatlan helységnevek merev határcölöpei között.”² Pedig az egyháztörténet tanítása/tanulása érdekesítő is lehetne, hiszen az egyház történelme érdekesítő, s mert benne rólunk van szó (nemcsak őseinkről).

Az elfogultsággal nem vádolható Pruzsinszky Pál, akinek szavait mottóként idézzük fentebb, kívülről jött a református egyházba. Mondhatjuk, „igazán tudja, mit beszél.” Római katolikusnak született, egyetemista korában belépett a piarista rendbe (1882). Több évi tatai és budapesti gimnáziumi tanárság után reformátussá vált. Gimnáziumi tanári éve alatt sokat foglalkozott Kálvin korával.³ Minden bizonnyal ennek is köszönhető, hogy 1890-ben kilépett a rendből, és reformátussá lett.⁴ Előbb bölcsészdoktori címet szerzett, majd lelkesíti vizsgát is tett. A budapesti református teológia egyháztörténeti tanszékének lett a tanára. A genfi egyetem, majd a montpellier-i fakultás díszdoktorává választotta. Idén 155 éve született Ungváron. Témánk kapcsán hatványozottan érdemes szavaira figyelni: „A magyar kálvinizmusra még sok teendő vár. Ébren kell tartania azt a virtust, mely tudja teljesíteni kötelességét egyszerűen, elismerés nélkül, tudja megtagadni önmagát Istenért és hazáért.” Az egyháztörténet kiváló eszköz arra, hogy azt a virtust ébren tartsuk, amely áldozatot tud hozni önzetlenül, Isten dicsőségére és népünk javára. Olyan kort élünk, amelyben a fent idézett „kálvinista virtus” megtartó erővé válhat, éppen a kálvinizmus lényegét jelentő Ige erejénél fogva. Vagy ez, vagy más sem!

Az egyháztörténet tanításának jelentősége: győzni tanít

Ezékiel próféta szavai intenek, amelyek a Bibliaolvasó Kalauz alapján éppen az öt-száz éves ünnep napjára jutottak. Eszerint a reformáció napi igéi között olvassuk: „Mint rókák a romok közt, olyanokká lettek prófétáid, oh Izráel! Nem hágtatok fel a törésekhez,

² MAKKAI Sándor: Egyháztörténelem a népiskolában. In: *Az ÚT*, 1916. 46.

³ PRUZSINSZKY Pál: Kálvin János életrajz a reformátor születésének négyszázados évfordulója alkalmából. A Magyar Református Egyház Kiadása, Pápa, 1909. Előszó.

⁴ ZOVÁNYI Jenő: *Magyarországi Protestáns Egyháztörténeti Lexikon*. 3. kiad. Szerk. Ladányi Sándor. Magyarországi Ref. Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, Budapest, 1977. 490.

nem falaztatok falat Izráel háza körül, hogy megállhassatok a harcban az Úrnak napján.” (Ez 13,5-6) Múlt, jelen és jövő (tehát egyháztörténelem) együtt rajzolódik ki a próféta szavaiban. Ezékiel int, hogy az egyház „belemelegedhet” a romok közötti életbe, berendezkedhet a romok között, mint a rókák („sakálok”!). A romok között csak a rókák érzik jól magukat. A prófétáknak – az egyháznak – az a küldetése, hogy a résre álljon, a rést megépítse, és az Úr harcára készítse fel az ő népét! Az egyháztörténet tanításának jelentőségét jórészt éppen ebben ragadhatjuk meg: az egyház eszkatológiai harcára való felkészítésben. Ez a harc nemcsak a jövőben zajlik, hanem már a jelenben is. Azzal, hogy Jézus „átment ebből a világból az Atyához” (Jn 13,1) – nemcsak „elment a minden élők útján,” hanem az Atyához ment, és a jobbára ült –, egy új korszak kezdődött. Erre a korszakra a küzdelem jellemző, amely eszkalálódik az idő múlásával ama napokig, amelyekről Jézus intőleg beszélt tanítványainak (Mt 24).

Az egyháztörténet győzni tanít. Képet ad a múltból, de nem öncélúan, hanem azért, hogy üdvösséges győzelemre segítsen. Ezt teszi a.) lineáris-idői áttekintéssel b.) pontszerűen, példákkal c.) értékeltvi állásfoglalással d.) az egyház misztériumának felmutatásával.

a.) Idői hosszsmetszet

Az egyháztörténet tanítása: történelem felülnézetből. Amikor egyháztörténetet tanítunk, összefüggéseket tárunk fel térben és időben; azokat az örökérvényű hatásokat vizsgáljuk, amelyek „legyőzik a gonoszt.” Lineáris-szekvenciális hosszsmetszetben, konkrét ok-okozat folyamatban, az örök igazság felől értelmezzük az eseményeket a *hit látásával*. Ezzel a látható mögötti, a felszín alatti tényezőkre mutatunk rá. Az egyháztörténetet egyáltalán nem a győztesek írják, mint ahogy a világi történetírást szokás jellemezni. Az egyháztörténetet inkább a *mártírok írják*, akiknek imádságai az oltár alatt hangzanak a trónon ülőhöz emlékeztetés okáért: „Amikor felnyitotta az ötödik pecsétet, láttam az oltár alatt azoknak a lelkeit, akik megölettek az Isten beszédéért és a bizonyágtételért, amelyet megtartottak. És hangosan kiáltottak: Uram, te szent és igaz, meddig nem ítélsz még, és nem állsz bosszút vérünkért a föld lakóin? Akkor mindegyiküknek fehér ruhát adtak, és azt mondták nekik, hogy még egy rövid ideig nyugodjanak, amíg teljes nem lesz szolgatársaiknak és testvéreiknek a száma, akiket ugyanúgy megölnék, mint őket.” (Jel 6,9–11) Az egyháztörténet rámutat arra, hogy Isten munkálkodik az ő népéért – s ezen keresztül országának eljövételéért! Akkor is, amikor szenvedni engedi, akkor is, amikor ítéli. A történelem valójában egyháztörténelem, amelyben Isten az ő jövődjét munkálja, és az övéiért küzd.

Az idői hosszsmetszet része a *bibliai történelem* is, ezért vessünk egy pillantást erre is témánk megalapozásához. A bibliai történelem Izrael „*egyháztörténete*”, egyúttal *kijelentéstörténet*, ekként *szent történelem*. Az Ige útját mutatja: Ige (intés vagy ígélet) → cselekvés/törtetés → beteljesülés (büntetés vagy szabadítás) → okulás, tanulás. Eközben a próféták ajkán a távoli messiási jövődölések is hangzottak, mint aki úton van, közeledik.

Az ószövetség embere a múltból táplálkozó, de jövőbe vetülő tekintettel élt. E folyamatnak szép summáját tárja fel a Zsidókhoz írt levél 11. fejezete, amely arról tesz bizonyosságot, hogy a hit embereié a jövő, ellenben *mellékszereplők*ké válnak azok, akik *nem a hitből élnek* (pl. Kain, Ézsau). A jövő azoké, akik bíznak Isten ígéreteiben. „Akik az Úrban bíznak, olyanok, mint a Sion hegye, amely nem inog meg, hanem örökké megáll.” (Zsolt 125,1) Az újszövetségi gyülekezet az ószövetségi prófétai iratok tükrében ismerhette föl Jézusban a megígért Szabadítót, és tudta értelmezni önmagát és küldetését. A nagypénteki és húsvéti tapasztalással gazdagodva megértette, hogy *Isten jövője készül, mégpedig győzelmek és véráldozatok árán, ellenállhatatlanul*. A Zsidókhoz írt levél azért sorolja fel a történelmi hősokeket, hogy végül emlékeztessen: a győzelem hit által lehetséges, mégpedig olyan hit által, amely mindent egy lapra tesz föl. „Hit által országokat győztek le, ... mások pedig megcsúfoltatások és megostoroztatások próbáját állták ki, sőt még bilincseket és börtönt is. Megkövezték, megégették, szétfűrészelték, karddal gyilkolták őket, juhoknak és kecskéknak bőrében bujdosnak, nélkülözve, nyomorogva, gyötrődve.” (Zsid 11,33–37) Nem igazolható a megalkuvás. Ezért bírálja Kálvin a nikodémítákat, és ezért jelentett problémát a lapsik magatartása – akik egyházi feloldozásából fejlődött ki a búcsúcédula-árusítás.

Jó, jó, mondják az ellenvetők: a Biblia Biblia, de „*az egyháztörténet nem kijelentés*”, kériomatikus értéke csekély, emiatt taníthatósága vitatott (K. Janssen, E. Sachsse).⁵ Meg kell állapítanunk, hogy ezt a szemléletet eredendően a reformáció hozta magával azzal az igénnyel, hogy tisztítsuk ki az egyházból a nem-bibliai tananyagot. Azért tette ezt, mert a legendák annyira átszöttek a középkori egyház tanítását, hogy már nem lehetett elkülöníteni a bibliai kijelentéstől. De egyetlen jelenség sem szakítható ki környezetéből, és önmagában nem emelhető dogmává. Miután a reformáció elvégezte szétválasztó, tisztító munkáját, és helyére került a kijelentéstörténet mint norma, helyére került az egyháztörténeti tananyag is, mint a kijelentésnek egyfajta *történelmi applikációja*. Ezek után szüremkedett vissza a katechézis tananyagába a történet, immár mint megtisztított egyháztörténet (mondhatnánk: igetörténet, és nem csupán mint „intézménytörténet”) a 18. századtól kezdve, s vált általánosan elterjedtté a 19. században. Aztán az egyháztörténet tanítás a 20. században átesett a ló túlsó oldalára, amikor Isten nyomait a történelemben kereste, Jézust, mint történeti Jézust tanította, a Szentlélekről pedig mint intelligenciáról beszélt. A történet így került historizmusba a liberális teológia légkörében. Ezekkel a tapasztalatokkal gazdagodva, sőt céltévesztéseinkből okulva ma már nemcsak lehet, hanem nagy hálaadással akarjuk is használni az egyháztörténeti tapasztalatokat az utánunk jövő nemzedékek épülésére, és hívjuk őket „...*régi törvényből harcolni tanulni*”.

Isten történetben jelentette ki magát. Ezért mondja Pascal, hogy „Isten nem a filozófusok Istene, hanem Ábrahámnak, Izsáknak, Jákóbnak Istene.” Vagyis: Isten szava az emberi történet/történelem szerves része, beleszövődött népe történetébe, és vált

⁵ BOROSS Géza: *Katechetika*. Budapesti Református Teológiai Akadémia, Budapest, (é.n.). 137.

Igévé. A történet teszi konkrétá és megtapasztalhatóvá Isten szavát (lásd pl. az inkarnáció). Isten munkája a bibliai kor utáni történelemben is felismerhető. A történelemmé szövőődött történetek *ténnyé vált istentapasztalások*, amelyek az *igazság erejével* hatnak. Az igazság gondoskodik arról, hogy elévülhetetlen nyomot hagyjon a történelemben, s tanúi legyenek. Ilyen tanúk a „hit-őseink.” Jézus maga az igazság (Jn 14,6-7), szükségszerű, hogy a Lélek is az igazság (1Ján 5,6) legyen, és az igazságot munkálja. Az egyháztörténetben a Szentháromság Istent látjuk munkában, amint az igazság küzd a hamissággal, hazugsággal, jogsértéssel, az igazság nélküliség megannyi válfajával. A „zsarnokok semmit sem gyűlölnék annyira, mint az őket vádoló igazságot,”⁶ ezért érdekük is, hogy elhallgattassák a múltról szóló igaz tanúságtételt. A zsarnoki lelkület az, amely megkérdőjelezi a történet tanításának értelmét. Jelszóvá teszi: „A múltat végképp eltörölni...!” Az egyháztörténet szükségszerűen és lényegéből fakadóan kimondja az igazságot, azt, amit a világi történelem valamilyen hatalmi érdek miatt tudatosan elhallgat vagy torzít. Pl. amikor Károlyi Gáspárt, Szenczi Molnár Albertet vagy református fejedelmeinket tanítjuk, lehetetlen nem Kárpát-medencei térképet mutatni, hiszen Nagykároly, Szenc, Gyulafehérvár és Kolozsvár éppen úgy életük része, mint Laskó, Sárospatak vagy Kassa.

Az egyháztörténet nemcsak arra mutat rá, hogy a történelem *dinamikus folyamat*, s aki megszerezte a hatalmat, el is veszítheti, hanem arra is, hogy a trónok bukása és emelkedése nem pusztán emberi erőviszonyoktól függ. Hitben járva mindig van lehetőség a képtelennek látszó fordulatra, és az újrakezdesre is. A hatalommal az bánik jól, aki sáfárkodik vele, nem pedig birtokolja azt. Így nyer mély történelmi értelmezést *Mohács*. Károlyi Gáspár 1563-ban megjelent *Két könyv* c. művében bibliai királyok *történetén* keresztül szűrt le olyan prófétai tanulságokat, amelyeknél – a hatalmi körökbe történő – sokkal kisebb kritikáért is legalább megbélyegzés és kegyvesztettség járt. Kimondta, hogy az ország romlásának oka nem csupán a törökben keresendő, a török „csak” eszköz a magyar nép, és elsősorban a nagyurak, „fejedelmek” gonoszságainak megbüntetésére. Hozzáteszük, hogy ezt a történelemszemléletet jórészt éppen az *iskola* (!) alapozta meg Károlyi Gáspár gondolkodásában, hiszen brassói tanulmányai alatt közvetve, a wittenbergi egyetemen pedig közvetlenül került Melanchton ez irányú hatása alá.

„...Hogy országunkat az törökök elvötték, jó várasinkat, várainkat elvötték és elrontották, hogy országunkat szabadon rabolják, hogy immár minden népek közt nevezetesek és útálatosok vagyunk, ez bizony történetből és az szerencse forgásából nincsen [...] Mert mint az zsidók ellen, azonképpen miellenünk az Isten fegyverközzel fel és vonta reánk az ő kezívét, ő eresztette reánk az ő fegyverét, ő

⁶ PRUZSINSZKY Pál: *Hitünk hősei a XVI. században. A Protestáns Irodalmi Társaság Házi Kincstára. Magyar Protestáns Irodalmi Társaság kiad., Budapest, 1914. 2.*

támasztotta reánk az konstantinápolybeli török császárt. Mert miképpen Jeremiás mondja, hogy az Nabukodonozor Isten szolgája az zsidóknak büntetésekre, azonképpen bizony az török császár Isten szolgája az magyar nemzetiségnek büntetésére.”⁷

Tanulságos, hogy Károlyi bűnlajstromában első helyre a bálványimádás kerül, s a magyar történelmen úgy tekint végig, mint amelyben királyaink bálványimádók voltak, amikor a Szentírással ellenkezve szentekhez imádkoztak. Így hiányzik Károlyinál a Mátyás-kultusz is. Ahol az Ige megszólal, ott a hamis kultuszok lebontása, dekonstrukciója zajlik. Így válik történetkritikussá az Ige szolgája. Károlyi minden rosszat a (múltbeli és jelen) bálványimádásból eredeztet:

„Mert noha úgy tetszik minékünk, hogy nincsenek az mi országunkban bálványimádók, mindazáltal bizony sokan vadnak. Hogy penig az királyokruul szóljunk, kik eleitől fogva Magyarorszáiban voltak, nem találsz csak egyetlen egyet is, hogy ki istenfelő volt volna, ki az Istent félte és tisztelte volna, mind egyik bálványimádók voltak, miképpen az Izráelnek országában. [...] Az háborúságnak és szerencsétlenségnek kíváltképpen való oka volt az bálványimádás, mert mind az királ, mind az község bálványt imádtanak. [...] A fejedelmek ha házat vagy várat rakatnak, szegény ember vérével rakják és fáradságoknak, munkájoknak jutalmát meg nem adják. Annak felette uzsurasággal, álnoksággal, gazdagítják az ő tárházokat. [...] Az fejedelmek igaz törvént nem szolgáltatnak az szegényeknek, árváknak és özvegyeknek. [...] Az szegénnek személye útálatos, az gazdag kedves, még ha hamis is. [...] Hagyják el az fejedelmek az duska italt, részegséget, az nagy testi bátorságot, kövessenek mértékletes és józan életet. [...] az magyari urak közöl ha az Isten valamelyet méltóságra felemel, csuda mely igen irigykedik az többi reája. [...] Ennek felette vagy on országban tolvajság, paráznság, hamis eskövés, hiábavaló eskövés, mely az magyarokban felette igen uralkodik. Mindezekért országunk szerencsétlen, ezért rabolja az országot az pogán török, ezért veretett el országunknak határa.”⁸

S ha ezekben korunk bűneit is felismertük, máris igazolja, hogy nem hiábavaló a múltra emlékezni.

⁷ KÁROLYI Gáspár: *Két könyv*. Debrecen, 1563. http://mek.niif.hu/05200/05236/html/karolyi_goncio001/karolyi_goncio001.html [2017. november 01. 11.th]

⁸ KÁROLYI G.: i. m., (1563.), részletek.

Az egyháztörténetet idői összefüggésekben – hosszszerszében – tanítani kb. tizenkét év feletti hallgatóságnak lehet, akiknek gondolkodási formája már absztrahálásra képes, *formális operatív* gondolkodás (Piaget), vagyis már képes elvont fogalmakat megérteni, időben és térben egymástól távol eső tényezőket összefüggésbe hozni.

Biblikus-prófétai történelemszemléletet vesztett nemzedékünknek az egyháztörténet ekként való tanítása látást, hitet ad, s célt, amely összpontosít.

b.) Pontszerű egyháztörténet-tanítás: keresztmetszeti kép, példák, jellemrajzok

Egyháztörténetet taníthatunk úgy is, ha egy ember életét ismertetjük meg, nem csupán adatokra szorítkozva, hanem *jellemrajzot* adva róla. (Idői tényező természetesen itt is van, a hosszszetszeti és keresztmetszeti kép közötti különbségtétel nem vegytiszta különbség.) Az epizodikus, történettanításban, jellemrajzokban, példaképben azt mutatjuk be, hogy „a jézusi életeszmény egyik vagy másik vonása”⁹ hogyan öltött hősies, nagyszerű életformát emberi személyiségek életében. Azt mutatjuk be, hogy a jézusi lelkület hogyan „győzi le a világot” (Jn 16,33). Ahogy Pruzsinszky mondja: „*Semmi sem tanulságosabb, mint a krisztusi eszmék diadala.*” Mások életéből „*üdvösséges tanulságokat levonni jobb, mint szüntelen keresgélni. A keresgélő ember könnyen jut arra az eredményre, hogy ami után vágyakozik, nincsen. [Meghatározó példa nélkül a keresgélő ember könnyen arra a következtetésre jut, hogy] minden bizonytalan, nincs bizonyosság. Még az is bizonytalan, hogy minden bizonytalan.*”¹⁰ A példakép-ábrázolás alkalmas arra, hogy akár kisgyermeknek is tanítsuk az „*egyháztörténetet,*” hiszen a mikrotörténetet megértik a kicsik is. Ilyenek a mesék is a maguk műfajában. Ebben a formában *már alsó tagozatos* gyermekeknek is lehet egyháztörténetet tanítani! Törekednünk kell arra, hogy ne kiszínezett történeteket mondjunk, hanem valóságosakat, ha már egyszer egyháztörténetről beszélünk. Értelemszerűen ne történelmi regények alapján tájékozódjunk, hanem hiteles források alapján.

Minél mélyebben és elevebben tárjuk fel az adott példát, annál nagyobb *érintkezési és identifikációs felületet* kínálunk hallgatóinknak a velük való találkozásra. E találkozás lehetővé teszi, hogy akár csak próbaszerűen, rövid felvillanások erejéig is, de tanítványaink új szemszögből értelmezzék a maguk helyzetét. Felismerik az eltéréseket és egyezéseket, amelyek következtében elmélyül vagy módosul saját életideáljuk. A példákban teljes, alázatos és engedelmes odaadásra nevelődhetnek a felismert igazság iránt. Egy-egy jól bemutatott életút, jellem, példa akár egész életre meghatározó cél és vonzerő lehet tanítványaink számra. Nem celebeket és sztárokat állítunk tanítványaink elé, akik életük sikeres pontjain irigylésre méltók, de nem érdemes látni, milyen áldozatok árán, és nem érdemes látni életük folytatását sem, ha kikerülnek a reflektorfényből. A mi hőseinknek élete végére is figyelhetünk. „*Nem vad zsenik ők, nem rakoncátlan lángeszek, látásaik nem felsőbb*

⁹ MAKKAI S.: i. m., (1916), 47.

¹⁰ PRUZSINSZKY P.: i. m., (1914), 1.

rangú ötletként születnek meg, hanem a felismert igazság iránt való engedelmisségben.”¹¹ Tanítványaink történelmi idők példáiból tanulhatnak helytállni, a régiek kísértései vagy bukáisai segíthetnek nekik helyesen dönteni. Történelmi és hétköznapi hősokeket mutatunk be, akik küzdeni tudnak az érzékszerveinkkel föl nem fogható láthatatlanért, és nem bánják meg. Ennek a valóságnak a hallatán az ember kiegyenesedik, tartást kap,¹² és új értékrendet tanul. Közben az akadályok elvesztik végzetszerű hatalmukat.

Annyi egyházi jellegű képződménnyel szembesülnek ma már egyháztagjaink! Egyre nehezebb azonosítani, mitől református valaki. Az egyháztörténeti példák *viselkedési minták*, amelyek történelmi helyzetekben kovácsolódtak acélos jellemmé. Alig tudjuk elképzelni a nehézségeket, amelyek között elődeink jártak. Mégis volt erejük Nem ismerték a bizonytalanságot, amely bénít, és munkára képtelenné tesz, hanem érezték a bizonyosságot, a kipusztíthatatlan őserőt, mely bennük érvényesült.¹³ Célt láttak maguk előtt. Példájuk megtanít: nem az a bölcs, aki mindent megvet, mint a sztoikusok, nem is a hedonista boldog, aki a pillanatnyi élvezetnek él. Nem a lemondás az ember teendője, hanem a hódolat! Az élet célja nem is az önös érdekek életvitelszerű keresése, hanem az áldozni kész szeretet. Mikor jöttek a magyar reformátorok, a hitvallók? *„Amikor sírt a föld, elerőtlenült mindenki, aki azon lakott.”* (Hós 4,3) Jöttek, és nem rettegtek. Ez az az erő, amely kívánatosá válhat tanítványaink számára, és amely virtussá válik, ha alakot ölt. Drámai időkre szóló drámai példák. Az egyháztörténeti példák nyomán diákjaink kitartóbbá válhatnak, saját sorsuk és mások sorsa tekintetében felelősebbé, de végül is hősokekké. A mintákból tanítványaink összeállíthatják a maguk példaképet, és kialakíthatják életideáljukat. Gazdag egyháztörténetünkben csak néhány eset kap nyilvánosságot egyházi közbeszédünkben, pedig ha mélyebbre ásunk, kincsesbánya tárul föl előttünk: példák, amelyek a legkülönbözőbb élethelyzetekben mutathatnak utat a maiaknak – fiataloknak és időseknek egyaránt. Alább csak néhányat idézünk föl:

Nem közismert, pedig egy ember életében nem kis vállalás, amit pl. Lorántffy Zsuzsanna és férje, I. Rákóczi György tett. Cselekedetük a mai szanaszét szabdalt családok számára milyen szép példát kínál!

Akkor még „csak” sárospataki főúri házaspárként befogadták a Zsuzsannánál 14 évvel fiatalabb féltestvért, Lorántffy Katát. Amikor Kata édesanyja, Andrassy Kata halálának közeledtét érezte, hívatta Zsuzsannát és férjét, titokban átadta nekik a lányának szánt javakat, ők pedig a sok arany- és ezüst ékszert, készpénzt valósággal kilopták a Héderváryak várából, hogy Katának megmaradjon. Ezek után Kata Sárospatakon unokaöccseivel nevelkedett 5-6 évig, az

¹¹ Vö.: RÉVÉSZ I.: Történelmi ideálok. In Diákvilág, 1916. VIII. évf. 3-4. november-december. 45.

¹² PRUZSINSZKY P.: i. m., (1914), 4.

¹³ PRUZSINSZKY P.: i. m. (1914), 19–26.

akkor ötéves Györggyel (a későbbi fejedelemmel), a négyéves Zsigmonddal és a kis Ferkóval. Kata anyai örökségét Zsuzsanna és Rákóczi György mentette meg, kilencéves viaskodás árán. Míg Rákóczi a birtokért pereskedett, felesége Katát nevelte, taníttatta, és a lassan eladósorba lépő lány házasságát készítette elő.¹⁴

Az Ige aláztatos hallgatására, a vasárnap megszentelésére, az istentisztelet látogatására milyen szép buzdítás I. Rákóczi György példája, akiről egy korabeli tanú így nyilatkozott:

„Magának porig megalázásával jött a szent gyülekezetbe, még nem is jutván olyankor fejedelmi méltósága eszébe, hanem mint igen megvetett aláztatos teremtetett állat, Isten előtt (amint illik is) úgy jelent meg. Nagy figyelmességgel hallgatta még csak a legkisebb tanítónak is tanítását. [...] Számadással kellett mulatni szolgálói közül, aki a tanításokon véle együtt jelen nem volt. Az intésekre figyelmező, a feddésekre töredelmes lelkű, a vigasztalásokra tapasztalhatóan megelégedő volt. Mikor éneklettek, első volt, és szép hangos szava a gyülekezetet betöltötte. A könyörgésekben könyörgött, sokszor sírva, s mindenkor áhítatosan. Az isteni szent tiszteletet, mely nagy buzgósággal ótalmazta, terjesztette. Sem költséget, sem elméjét, sem test törődését nem szánta attól.¹⁵

Nemcsak a kiváló példa nevel, hanem a rossz is. Szívszorító olvasni a késői utód, Rákóczi György történetét. Mindössze mintegy száz év történése:

Lorántffy	Zsuzsanna	és
I. Rákóczi György református fejedelem (Példaértékű az életük.)		

↓fia

II. Rákóczi György (Elrontott házasság.)

↓fia

¹⁴ HORN Ildikó: Lorántffy Kata. In: TAMÁS Edit (szerk.): *Erdély és Patak fejedelemszöveggyűjteménye Lorántffy Zsuzsanna. I. Tanulmányok születésének 400. évfordulójára.* Nemzeti Kulturális Örökség kiad., Sáropatak, 2000. 68–70.

¹⁵ SZILÁGYI Sándor: *Lorántffy Zsuzsanna. Történeti család- és jellemrajz.* A Magyar Tudományos Akadémia évkönyve XIII. kötetének 9. darabja. Pest, 1872. 8.

Rákóczi Ferenc (Már katolikussá nevelték anyjának, Báthori Zsófiának köszönhetően.)

↓fia

Rákóczi Ferenc, a szabadságharc vezéralakja. (Nem írta alá a háta mögött, a Károlyiak és a Habsburgok által megkötött szatmári békét, száműzetésbe került, így lett ő a „rodostói remete.”)

↓fia

Rákóczi György – a Magyar Életrajzi Lexikonban ezt olvassuk róla:

„Rákóczi György (Bécs, 1701. aug. 8. – Saint Denis, Franciaország, 1756. jún. 22. v. 23.): II. ~ Ferenc fia, a fejedelmi ág utolsó férfinakja. Apjától elszakítva Bécsben nevelték s a léha életre szoktatták. Eredeti neve helyett a marchese della Santa Elisabetta [Szent Erzsébet ögrófja! Nota bene, ma Szent Erzsébet nevétől hangos Sárospatak!] nevet kapta, apjától pedig a makovicai hercegi címet, 1726-ban Párizsba, majd onnan 1727-ben apjához Rodostóba szökött, de hamarosan visszatért Párizsba, ahol Terislaw gróf néven élt. [A Rákóczi névnek véletlenül sincs nyoma!] 1742-ben a szultán meghívására még egyszer Törökországba ment, de az erdélyi fejedelem jelöltségét nem vállalta s visszatért Franciaországba.”¹⁶

„Szent Erzsébet ögrófja, makovicai herceg, Terislaw gróf.” Nyoma sem maradt annak, hogy ő Rákóczi.

c.) Értékelvi állásfoglalás

Az elvont hitigazságokat, értékeket érthetővé tehetjük történelmi példákkal. Pl. a maradandó és mulandó értékek szemléltetésére szolgálhat Napóleon panasza:

„Napóleon, az egykori francia császár Szent Ilona szigetén így merengett: »Hiába keresek a történelemben ehhez hasonlót. Hiába keresek valamit, ami az evangéliumot megközelítené, amivel összehasonlíthatnám, vagy megfejtethném. Az én seregeim elfelejtettek még életemben, miként a karthágóiak elfelejtették Hannibált. Ilyen a mi hatalmunk! ... Jézus Krisztusért ebben az órában milliőkhálnának meg! «”¹⁷

¹⁶ <http://mek.oszk.hu/00300/00355/html/index.html> [2017. október 21. 14.^{45h}]

¹⁷ PRUZSINSZKY P.: i. m., (1914), 5.

A hála szemléltetésére kiváló példa a *Két könyv*. Az egész mű hálából fakadó alkotás. Dobó Domokosnak íródott, amiért Károlyit szatmári várába befogadta, és ezzel megmentette a töröktől. Lám, a hála milyen maradandó remekművet hoz létre!

„Mikor az pogány törökök Szakmárba szorítottak vala, ott is nagyságod engem kegyelmesen táplált. Azután is nagyságod szárnya alá fogott, és minden jóval meglátogatott. Ha én ennyi jótéteményről elfeledkezném, méltán mondhatnának hálaadatlanoknak és hasonlatosnak az Filöp király szolgájához. De ezekről nem akarok elfeledkezni, hanem hálaadó akarok lenni. [...] ez könyvecskét nagyságodnak ajánlom és az nagyságod neve alatt bocsátom ki. Azért művelem pedig ezt, hogy mindeneknél legyen nyilván az nagyságod jótéteményeiért való hálaadásom. [...] Vala az Filöp királynak, az Alexander atyjának egy vitéz és szerelmes szolgája. Ezt mikor az ő ura az tengerre küldte volna, eltörék hajója, és mikoron az tengeren veszekednék és közel volna az halálhoz, láta az tengerparton egy házat. Kiáltani kezdte. Az ember, az kié az ház vala, hallá az kiáltást, oda megyen. Kivonszá az tengerből az Filöp királ szolgáját úgy mint holt elevent, megmeleggeti, ételt, italt ad néki, elbocsátja azután békével. Az ígéré magát az jótéteményért viszontag való jótéteményre. Hazamegyen az vitéz az ő urához, megbeszéli, mint járt az tengeren, de az szegény ember jótéteményét nem beszéli meg, hanem elhallgatja, és annak felette megkéri az királytul az szegény ember házát, melybe ötet befogadta vala. Az király néki adja. Amaz kiviszi az szegény embert az házból. Nem szenvedé ezt el az ember, hanem Filöp királyhoz megyen és megbeszéli az királynak, menémő jót tött volna azzal, az ki az ő házát megkérte. Ezen felette igen megharagszik. Megadja az szegény embernek az házát, és annak felette tüzes vassal az háládatlan embernek ezt sütteté az homlokára: Ingratus hospes, azaz háládatlan vendég.”¹⁸

Az Ige életvezérlő erejére csodálkozhatunk rá, amint Lorántffy Zsuzsannát alkalmassá tette fejedelemszonzoni hivatása betöltésére anélkül, hogy hivatali (fejedelemszonzony) elődeinek példáját láthatta volna. Példa nem volt előtte, de a Bibliát naponta olvasta. „Tanácsoddal igazgatsz engem” (Zsolt 73,4) – vallja a zsolttáros. Lorántffy Zsuzsanna élete példázza ennek igazságát. Valóban az Ige tanácsolta. Páratlan karakter. Lássuk, hogy kik után következett Lorántffy Zsuzsanna a fejedelemszonzoni méltóságban:

¹⁸ KÁROLYI G.: i. m., (1563), Ajánlás.

Báthory Istvánné Jagelló Anna lehetett volna az első fejedelemsasszony, (egyben lengyel királyné). Soha nem járt Erdélyben, és olyan rossz házasságban élték, hogy az egész Wawelben hallhatóan kiabáltak egymással.

Báthory Zsigmondné Habsburg Mária Krisztierna Rudolf császár unokahúga. Négy év után elváltak. Hazament Grazba. 27 évesen zárdába vonult.

Bocskai Istvánné Hagymássy Katáról hallgat a történelem. Igaz, röviddel férje fejedelemmé választása után (1604) meghalt, s két évvel később maga Bocskai is.

Bethlen Gáborné Károlyi Zsuzsanna szerette férjét. Bethlen Gábor a kormányzás gondjaiba nem vonta be a feleségét, és nem igényelte a bizalmas valamóságok szituációját. Ugyanakkor szabókat, hímzőasszonyokat szerzett neki, s ha felesége utazni készült, tájékoztatta a várható társadalmi eseményekről, hogy Zsuzsanna tudja, milyen ruhákat vigyen magával. A fejedelem tréfás leveleket írt, és ha beszámolt fontos döntésekről, csak felületesen tette. A fejedelem pompával vette körül Zsuzsannát, s ő élvezte a külsőségeket: a flamand kárpitokat, a sok ékszert, a külföldön vásárolt drága holmikat. Uralkodói méltóságában szívesen vonult végig az országon. Furcsa passzivitást tanúsított, mindent elfogadott, keveset kezdeményezett. Sokat betegeskedett, betegségeit rontásnak tulajdonította, kedvéért férje boszorkánypereket rendelt el. Közös gyermekeik korán meghaltak. Bethlen Gábor második felesége Brandenburgi Katalin. A lánykérését Bethlen képviselőiben Rákóczi Zsigmond tette meg. Bethlen ekkor negyvenhat éves volt, a menyasszony huszonnégy. Környezete könnyelműnek ítélte. Az ifjú asszony szerette a fényűzést, a fejedelmi udvarban táncmulatságokat, álarcosbálokat, vadászatokot szervezett.

A tizenhét többé-kevésbé szabályosan megválasztott fejedelem közül kilenc legfeljebb csak egy-két évig uralkodott, feleségükből formálisan sem lehetett fejedelemsasszony, mert ennyi idő alatt nem tudtak megfelelő udvartartást kiépíteni.¹⁹

A konfirmáció ellen lázadó fiataljainknak bizony, elgondolkodtató példa lehet a fejedelmi ifjak konfirmációja. Zsigmond és György több mint négyszáz bibliai idézetet tudott fejből.

¹⁹ PÉTER Katalin: Milyenek voltak az erdélyi fejedelemsasszonyok? In: PÉTER Katalin – TAMÁS Edit: *Lorántffy Zsuzsanna album*. Sárospataki Rákóczi Múzeum Füzetei, Sárospatak, 2000. 7–24.

1637. aug. 15-én konfirmált a két Rákóczi-fiú. A vizsga két részből állt: a Heidelbergi Káté kérdés-feleleteiből és hitvitázó részből, s minden feleletet a Szentírásból vett helyekkel kellett alátámasztani. György és Zsigmond váltakozva feleltek. Több mint négyszáz szentírásbeli verset pontosan idéztek. Másnap vasárnap volt: a fejedelem gyermekeivel együtt vette fel az úrvacsorát.²⁰

Kényes pont az egyházi ének: mit énekeljünk, s mit ne. A zsoltárok – amelyek református kegyességünkhöz annyira hozzátartoz(ná)nak, mint a fehér templomfal vagy a két sákramentum – megszerettetését szolgálhatja Szenczi Molnár Albert személyes példája. Nemcsak az, hogy nem egészen száz nap alatt lefordította a zsoltárokat költészeti és zenei bravúrral, hanem ahogy ő maga alkalmazta azokat. Akár végig is énekelhető még fiatalokkal is a 91. zsoltár, ha az alábbi történetet elmondjuk:

Szenczi Molnár Albert a Naplójában ír erről az esetről. Heidelbergben történt. Barátai nősülésre biztatták. Egy üveges özvegyének lányára hívták fel a figyelmét. Estefelé titkon meg is szemlélte a lányt az üzlet ablakán keresztül. A leány szépsége annyira ámulatba ejtette, hogy azonnal házasságra gondolt. Másnap két tudós barátja útján megkérte a lány kezét, holott még szót se váltottak. Az anya elutasító választ adott. Molnárt e kikoszarazás nagyon elkeserítette. Lázás álmokképek gyötörték egész éjjel. Álmából fel-felriadva, egyik intézeti lakótársát költötte fel, hogy énekeljék el együtt a 91. zsoltárt.²¹ Éjszaka hat barátja vigyázott ágya körül, majd a fejedelem kórházába szállították. Hét napig feküdt eszméletlenül, míg aztán magához tért. A gyógyulás azonban nem volt könnyű, még augusztusban is örlődött, és teljesen depressziós lett. A hazulról érkező levelek tartották benne a lelket.²²

(Itt már a kapcsolattartás is képbe kerül, mint applikációs lehetőség a bajba jutott barát lelkigondozása kapcsán.) Aztán beszélgethetünk: Mit jelenthetett Szenczi Molnár Albertnek a 91. zsoltár? – Ehhez szükséges a szöveget értelmezni, és énekelve mennyivel megrendítőbb azonosulást jelent a zsoltárfordító fiatal Szenczi Molnár Alberttel! Milyen

²⁰ SZILÁGYI Sándor: *Magyar történeti életrajzok. Felső-vadászi Rákóczy Zsigmond, 1622–1652.* A Magyar Tudományos Akadémia és Magyar Történelmi Társulat megbízásából szerk.: SZILÁGYI Sándor. Méhner Vilmos kiad., Franklin-Társulat Könyvnyomdája, Budapest, 1886. MEK <http://mek.oszk.hu/05700/05707/html/>

²¹ DÉZSI Lajos: Szenczi Molnár Albert. Magyar Történelmi Társulat kiadása, Bp., 1897. <http://mek.oszk.hu/05600/05617/html/>

²² FÉJA Géza: Szenczi Molnár Albert emlékezete. In: *Kortárs. Irodalmi és kritikai folyóirat.* 1974. aug. XVIII. évf., 8. 1192.

nyelven énekelte? Latinul? Görögül? Franciául? Németül? Mikor is fordította le magyarrá a zsoltárokat?...

Egy harmadszori sikertelen lánykérés után jegyzi meg az életrajzíró Szenczi Molnár Albertről – ami a mai *kivándorlásos* időszakban ugyancsak életre szóló eligazító tanács lehet:

*„Ha [Szenczi Molnár Albert] hazajön, akkor mint a református értelmiség legfelsőbb rétegéhez tartozó tanár vagy lelkész válogathatott volna a menyasszonyjelöltek között. Németországban viszont csak egy biztos jövedelem és egzisztencia nélküli idegen, egy jöttment volt, aki ekkor még a könyveivel sem szerzett magának hírnevet.”²³ Pedig az egyik legnagyobb elme volt. Művei között szerepel: *Latin-magyar, magyar-latin szótár* (Nürnberg, 1604.). *Zsoltárok – „Psalterium ungaricum. Szent Dávid... százötven zsoltári* (Beza és Marot fordításának német fordítása után versekben (Herborn, 1607). *Hanaui Biblia* (1608). *Magyar nyelvtan* (Hanau, 1610.). *Kálvin: Institutio-jának fordítása* (Hanau, 1624.) – hogy csak a legjelesebb alkotásait említsük.*

Az egyháztörténet tanítása során hallgatóinknak *életvezérlő* elvévé válhat egy nagy ember bölcsessége, vagy bibliai hivatkozása, mint pl. I. Rákóczi György jelmondata: „Non volentis neque currentis sed miserentis Dei.” („Nem azé, aki akarja, sem nem azé, aki fut, hanem a könyörülő Istené.” Róm 9,16)

Vég nélküli a sor. Az egyháztörténet kínálja a fentiekhez hasonló életképeket, amelyek erős felhívó jellegűek, jó identitáserősítő tényezők lehetnek.

Az egyháztörténet *szemelvény gyűjtemény*: segítséget nyújt értékek kiválasztásában és megőrzésében, népi-közösségi életformánk és identitásunk megőrzésében. A példákból diákjaink megtanulják, hogy akkor tudnak *életgyarapítók* lenni, ha lelkük valamely közösség lelkével szerves összeköttetésben áll.²⁴ Elbukik a magának élő. „Csak a gyöngye szereti önmagát, az erős egész nemzeteket hordoz szívében.” (Széchenyi)

d.) Az egyház misztériuma

Az egyháztörténet az egyház misztériumáról is szól. Az egyház keletkezése és fennmaradása misztérium, titok. Az őskeresztyének példájától a hugenották és a gályarabok mártíriumán át a 20. század diktatúrájáig hányszor akarták az egyházat eltaposni, elnémitani, kiiktatni a történelemből vagy megrontani, dicsőséges arcától megfosztani. Isten

²³ SZABÓ András: *Bizontalan helyeken búdosunk*. Lilium Aurum, Selye János Egyetem Tanárképző Kar, Dunaszerdahely-Komárom, 2011. 46.

²⁴ RÉVÉSZ I.: i. m., (1916), 3-4.

azonban nem hagyja az egyházat sem belső bűneiben végleg eltévelyedni – lásd pl. a reformációt közvetlenül megelőző idők –, sem külső erőknek elpusztítani.

Az egyháztörténet, s benne az egyének története igazolja, hogy a legnagyobb fontosságú események kiindulópontja ott van, ahová az ember be nem pillanthat. Titok. „A jelentékeny események eredetét a hivatalos megbízatások között hiába keressük, eredete az az *afflatus divinus* [isteni szikra], amelyről Cicero is beszél, hozzátéve, hogy e nélkül nagy dolgot senki nem művelhet.”²⁵ A Szentlélek által megelevenített Ige az az „*afflatus divinus*”, ami megszentelt cselekedetekre készítet, ez a kulcs, ami megnyitja egy-egy egyháztörténeti hő-sünk viselkedésének értelmét. A történész számára mindez rejtve marad, mert csak emberi tényezőkben keres magyarázatot. Ehhez egyházi történetsszemléletre van szükség.

Az egyháztörténet tanítása során bemutatjuk az egyház kettős természetét: isteni és emberi természetét. Az egyház elpusztíthatatlan, mert a transzcendensben ered, oda tart, és közben is annak erejéből él, ekként „opus Dei”. Alapítója nem a földi názáreti Jézus, hanem a megdicsőült Krisztus (Ef 4,11-12). Jézus ígéretének valóra válását láthatjuk benne: a pokol kapui sem vesznek diadalt rajta (Mt 16,18). Az egyháztörténet dokumentálja, hogy az egyház több, mint összeverődött embercsoport, klub vagy egyesület. Az egyház titka Krisztus felől érthető, ezért amikor egyháztörténetet tanítunk, Krisztusról teszünk bizonyosságot!

Az egyház dicsőségét nem teszi semmissé az, hogy az egyháznak van emberi arca is. Éppen egyháztörténet tanítása során nyílhat alkalmunk az egyházkritika gyakorlására is, hiszen az egyház első és legfőbb kritikusa maga a Szentháromság Isten. Jobb, ha tanítványaink tőlünk hallanak az egyház kevésbé dicsekedni való dolgairól, mint ha külső hangok bizonytalanítják el őket. Mi sokkal inkább helyre tudjuk tenni a csalódásokat, mint az egyházon kívüliek. Rámutathatunk: az egyház nem tökéletesek közössége, és ez bizony meglátszik a történetében is, mégis Isten népe – miként az ószövetségi választott nép.

Az egyháztörténet tanítása a külvilág beidegződött egyházellenességének ellensúlyozására is szolgál. Alkalmas az ideológiai előítéletek eloszlatására, a szőnyeg fonákja mellett a szőnyeg színének felmutatására.

Az egyháztörténet tanításának nehézsége

Először is: ne higgyük el, hogy nehezebb az egyháztörténet tanítása, mint a bibliai történeteké, legfeljebb többet kell kutatni hozzá. Amiként a mese és a bibliai történet a gyermekek kenyere, úgy válhat azzá az egyháztörténetünk is! Legnagyobb nehézség talán az *előítéletünk*, hogy nehéz tanítani.

Ha mégis nehézségről beszélünk, akkor az a *forráshiány*. Az évszázadok háborúi és vallásüldözései eltüntették azokat a nyomokat, amelyeken elindulva most feltárhatnánk

²⁵ PRUZSINSZKY, i. m., (1914), 19–26.

saját múltunkat. A mi „hőseink jeltelen sírokban nyugszanak, alakjaik talán végképp elenyésztek. Reánk nem maradt a múltból úgyszólván csak egy-egy foszlány. A mi emlékeink, feljegyzéseink fogyatékosak, szegényesek. A múltnak nagy példáit ellepte a feledékenység pora. Midőn a protestáns külföldön aligha van bármily csekély gyülekezet, melynek reformátora ismérve és élete részletesen leírva nem volna, mi magyar protestánsok [sajátjainkról] vajmi keveset tudunk. Pedig abban a múltban nagy, lelkesítő példák vannak. Életük, példájuk lelkesített, erőt öntött a karokba.” Valóban: hiába keressük Károlyi Gáspár személyes élettörténetének nyomait. Alig tudunk valamit származásáról, gyermek- és ifjú koráról, iskoláiról, egyáltalán: az életéről. Nem tudjuk, hol pihen, és még arc más sem maradt róla. Pedig bibliafordításával páratlan kincset adott népünk kezébe. Lorántffy Zsuzsanna fejedelemsasszonyról sem maradt kép, pedig nála sokkal alacsonyabb rangú asszonyokról őriz festményeket az utókor. Nem tudjuk, hogy milyen volt. Azt tudjuk, hogy férje nagyon szépnek látta. Az a kép, amely az ő arcképeként vonult be a köztudatba, az nem ő. Nem tudjuk, hol a sírja – ha van egyáltalán. Csontjai valószínűleg szétszórattak a vallási türelmetlenség jegyében, a jezsuiták dühödt térrnyerésével. Sorolhatnánk tovább, milyen súlyos adat- és tárgyi emlékhányban szenved az egyházunk. De talán ez segítette az egyházat, hogy a földi maradványok és emlékek helyett a lelki kincseket keressük, amelyeket ők hagytak ránk, hithőseink.

Sokat kell olvasni, hogy olyan elbeszélhető történetekre bukkanjunk, amelyek valóban lekötik a hallgatóság figyelmét. A nagy egyháztörténeti tanulmányok kevésbé szentelnek figyelmet a hétköznapi epizódoknak, pedig ezekből szövődik a sorsunk. Mennyivel közelebb kerül Szenczi Molnár Albert a gyermekekhez, ha nemcsak azt mondjuk el, hogy „nagy tudós, zsoldárfordító stb.”, hanem elmondjuk, hogy eleven gyermek volt:

- „Egyszer egy nagy farakás tetejére mászott föl, ahonnan fejfelé leesett. Az ijedtségen kívül nem történt baja. Máskor a kemence padkájára mászott fel, ahol elaludt, s kis híján összeégett.”
- „Más alkalommal meg egy nyári délután addig játszott kint az utcán pajtáisaival, míg reá esteledett, s már későre járt az idő, mire hazaérkezett, s ott hon az ajtókat zárva találta. Ijedtében és a dorgálástól való félelmében zörgetni sem mert, hanem fölmászott egy szénás szekérrre, mely ott a közelben lerakatlan állott s a félelemtől csakhamar elszenderült. Hajnalban jött a kocsis, hogy a szénát a szekérről lerakja s mit sem sejtve, az ott gyanútlanul alvó gyermeket vasvillájával térdén megszurta, úgy, hogy sok ideig sántított miatta.”
- Megmenekedéseit Isten gondviselésének tekintette.
- Édesapja nagyon szeretett vele sétálni. Gyakran elvitte őseik sírjához, a temetőbe, ahol székesy szépapja is nyugodott, aki Mátyás király seregében szolgált...²⁶

²⁶ DÉZSI Lajos: i. m., 1897. részletek.

Több forrásból dolgozunk, hogy ellenőrizzük az adatokat. A „több forrás” alkalmazása minden tudományosság feltétele, de itt kiemelten szükséges hangsúlyoznunk. Ezek beszerzése nem egyszerű, és kevés. Az internet részben könnyítheti munkánkat, ha ellenőrzött oldalról dolgozunk. Jó könyvek is találhatóak digitalizált változatban! Ugyanakkor óvatosan kell kezelnünk a talált adatokat. Nemcsak az internet, hanem a bulvár sajtó is könnyedén torzít saját tetszése vagy tájékozatlansága szerint. Így történhet meg, hogy ugyanaz a kép Szegedi Kis Istvánként és Sztárai Mihályként is kereng a világhálón. S innen kezdve hol a határ? A nagy információrobbanásban hatványozottan nagy a tévesztés veszélye, ezért addig, amíg hiteles források fellelhetők, azokat meg kell szilárdítani!

Megmaradt dokumentumaink jelentős része *latinul íródott*. Abból dolgozik az egyháztörténet tanára, amit lefordítottak magyarra. Szükség lenne latin nyelvű egyháztörténetesekre, akik fordítanak, és feltárják a múltat – az ifjúság körében felhasználható tartalmakat is.

Az egyháztörténet tanításának módja

- „*In medias res*” – a közepébe vágva. Azzal kezdjük, hogy kiragadunk egy jellemző vagy érdekes motívumot a tárgyalni kívánt személy életéből. Ezzel felkeltjük az érdeklődést, hogy ki is volt ő, s innen gombolyítjuk tovább a történet fonalát. Kálvin életrajzát pl. ne azzal kezdjük, hogy mikor, s hol született, ki volt apja, anyja, hanem egy lélegzetelállító úrvacsoraosztás elmondásával:²⁷ Egy férfi állt az úrasztalánál, kiterjesztette kezeit a szent jegyek fölé, és bátran így szólt a feléje kivont karddal rohanó szabadelvűekhez (libertinusokhoz): „Ezeket a kezeket levághatjátok, de hogy nektek a szent jegeket kiszolgáltassam, nem tudok rávenni!” – Ki volt ez az ember? Miért tette? Hol történt? – Kálvin János volt ez az ember, aki jóllehet francia születésű (Jean Calvin), de magyar népünk annyira sajátjának tekinti, hogy magyarosítva használja a nevét... s innen mondjuk el élettörténetét. Ez a módszer életrajzok ismertetésekor jól bevált!
- Idő-térbeli-elvi összefüggések feltárásával vagy epizodikusan. Előbbi kb. 12 éves kortól fölfelé lehetséges, utóbbi bármely korosztályban alkalmazható.
- *Kérdés, kíváncsiság ébresztése*: Hogy került Bocskai a genfi emlékműre? Ki volt Bocskai? Miért őt tartották a szobor alkotói legméltóbbnak arra, hogy a magyar reformációt képviselje? Ezzel az óra eleji felütéssel adjuk meg az alaphangot, s legalább az első néhány percben figyelnek diákjaink.

²⁷ BOROSS Géza: *Bevezetés a valláspedagógiába*. Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kar, Budapest, 1996. 132.

- *Az életrajzot kössük össze egy igével, ami jellemzően összefoglalja az életutat vagy kifejezi a tanított személy jellemét.* Pl. Kálvin életútját végig kísérelhetjük azzal az igével, hogy „Sok háborúságon át kell nekünk az Isten országába bemenünk.” (ApCsel 14,22) Ezt az igét a történet elmondása során időről-időre felidézhetjük, amint egy-egy szakaszt lezárunk. A foglalkozás végére egyszerűen megtanulhatták az Igét, és az adott egyháztörténeti személy főbb életrajzi adatait.
- *Forrásfeldolgozás:* 10-15 soros idézet elolvasása és értelmezése. Mit mondott, ki volt ő? Ne csak tanuljanak Kálvinról, Lutherről, Augustinusról, hanem szólaljon meg ő maga! Boross Géza ajánlja, hogy pl. Szikszai Györgyről imádságos könyvéből vett idézeteken keresztül lehet ezzel a módszerrel tanítani. 2-3 csoportban is történhet a forrásfeldolgozás, így ugyanannyi idézeten keresztül körvonalazódik a tárgyalt személy portréja. Előnye, hogy ilyenkor nem a tanár beszél, hanem az, akiről tanulnak. Miközben megbeszélnek, egymástól is tanulnak.
- *Konkrétan, ne általában beszéljünk az eseményekről.* Lehet, hogy minden konkrét információt nem kérünk számon tanítványainktól, de könnyebben elképzelhető, láttató és érthető a történet, ha konkrét adatokkal dolgozunk.
- *Ne csak száraz információ legyen, hanem interpretáció, magyarázat is kötődjön hozzá.*
- *Az évszámok telítődjenek tartalommal:* akkor kilenc éves volt..., abban az évben, amikor..., rá két évre... Nemcsak számokat közlünk, hanem a hozzá fűzött kötőszöveggel összefüggéseket teremtünk, ezzel a memorizálást könnyítjük.
- *Képzletbeli vita:* pl. Erasmus és egy reformátor között, Kálvin és a libertinusok között, Luther és Tetzl között. A csoportot két részre bontjuk. Egyik része egyik, másik része másik fél álláspontját képviseli. Ahhoz, hogy vitatkozni tudjon, ismerni kell az idézett személy véleményét. Ezzel esz-közivé válik a tanulás, vagyis nem valaminek a megtanulása lesz a cél (ez így öncélúság), hanem annak az alkalmazása. Így a tanulás elveszíti ijesztő és terhelő jellegét. A csoport megbeszéli a jellemzőket, majd nyilvános vitára áll ki két önként vállalkozó. A háttérből segítheti a csoportja.
- *Drámajáték:* a diákok az óra végén rögtönzik pl. a wormszi birodalmi gyűlést a tanultak alapján. Addigra tudniuk kell érvelni, ismerni kell az érveket, ellenérveket, szereplőket. Ha óra elején elmondjuk, hogy úgy figyeljenek, hogy az óra végén egy rögtönzött játékban előadják azt, amit hallottak, érdekeltté válnak abban, hogy figyeljenek.
- *Tanulói kiselőadás.* A diákok felkészülhetnek egy előre megadott rész témában, és ismertethetik.

- Szemléltetve tanítsunk. Térképek, városképek arcképek, dokumentumok, könyvek megmozgatják a fantáziát, esetleg kérdéseket is támasztanak. Többértű az információ, mint ha csak hallás útján ismernek meg egy személyt vagy kort. A ppt kiváló eszköz erre.
- *Audio-vizuális anyagok használata*: filmek, Youtube-videók alkalmazása.
- *Élményszerűen, és ne lexikonszerűen*²⁸ tanítsuk az egyháztörténetet. Hagyjunk teret az érzelemnek is.

Pruzsinszky gondolatainak jegyében kezdjük, hozzá kanyarodunk vissza, egyúttal a másik nagy egyháztörténészhez, akit idéz: „Századok sírjának kincsei nem minket, de részben másokat fognak gazdagítani, ha azokat a fölötté borongó felhők mögül elő nem derítjük.”²⁹ Erre jó esély lehet, ha az ifjúság kezébe tesszük le múltunk kincseit.

Felhasznált irodalom

- BOROSS Géza: *Bevezetés a valláspedagógiába*. Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kar, Budapest, 1996.
- DÉZSI Lajos: *Szenczi Molnár Albert*. Magyar Történelmi Társulat kiadása, Bp., 1897.
<http://mek.oszk.hu/05600/05617/html/>
- FÉJA Géza: *Szenczi Molnár Albert emlékezete*. Kortárs. Irodalmi és kritikai folyóirat. 1974. aug. XVIII. évf., 8.
- HORN Ildikó: *Lorántffy Kata*. In: Tamás Edit (szerk.): *Erdély és Patak fejedelemszonya Lorántffy Zsuzsanna*. I. Tanulmányok születésének 400. évfordulójára. Nemzeti Kulturális Örökség kiad., Sárospatak, 2000.
- KÁROLYI Gáspár: *Két könyv*. Debrecen, 1563.
http://mek.niif.hu/05200/05236/html/karolyi_goncio001/karolyi_goncio001.html 2017. november 01. II.^{nh}
- KENYERES Ágnes (főszerk.): *Magyar Életrajzi Lexikon 1000-1990 (digitális változat)*. Rákóczi György címszó. <http://mek.oszk.hu/00300/00355/html/index.html> 2017. október 21. 14.^{45h}
- MAKKAI Sándor: *Egyháztörténelem a népiskolában*. Az ÚT, 1916. 46
- PÉTER Katalin: *Milyenek voltak az erdélyi fejedelemszonyok?* In: Péter Katalin – Tamás Edit: *Lorántffy Zsuzsanna album*. Sárospataki Rákóczi Múzeum Füzetei, Sárospatak, 2000.
- PRUZSINSZKY Pál: *Kálvin János életrajz a reformátor születésének négy százados évfordulója alkalmából*. A Magyar Református Egyház Kiadása, Pápa, 1909.

²⁸ BOROSS Géza: *Katechetika*, i. m., 141.

²⁹ RÉVÉSZ Imre. In: PRUZSINSZKY P.: i. m., (1914), 8.

- RÉVÉSZ Imre: *Történelmi ideálok*. Diákvilág, 1916. VIII. évf. 3-4. november-december
- SZABÓ András: *Bizontalan helyeken búdosunk*. Lilium Aurum, Selye János Egyetem Tanárképző Kar, Dunaszerdahely-Komárom, 2011.
- SZILÁGYI Sándor: *Lorántfy Zsuzsánna. Történelmi család- és jellemrajz*. A Magyar Tudományos Akadémia évkönyvei XIII. kötetének 9. darabja. Pest, 1872.
- SZILÁGYI Sándor: *Magyar történelmi életrajzok. Felső-vadászi Rákóczy Zsigmond, 1622–1652*. A Magyar Tudományos Akadémia és Magyar Történelmi Társulat megbízásából szerk.: Szilágyi Sándor. Méhner Vilmos kiad., Franklin-Társulat Könyvnyomdája, Budapest, 1886. MEK <http://mek.oszk.hu/05700/05707/html/>
- ZOVÁNYI Jenő: *Magyarországi Protestáns Egyháztörténelmi Lexikon*. 3. kiad., Szerkesztette: Ladányi Sándor. Magyarországi Ref. Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, Budapest, 1977.

Gábor János Lányi¹:

Zwinglian–Calvinist Debate on Church Discipline in the Pays de Vaud

Abstract

The article discusses a theological debate on church discipline between Calvinist pastors living in the French speaking territory of Pays de Vaud and the Zwinglian City-state of Berne from the mid-1530s to 1560. From 1536 Pays de Vaud belonged to the Bernese protestant administration but consisted primarily of French refugee pastors allegiant to Calvin and his ideas. The Calvinists of Pays de Vaud questioned the civil magistrate's right to interfere into church affairs especially into the practice of church discipline, such as exclusion from the Lord's Supper and excommunication from the congregation. According to the Zwinglian establishment of Berne the right for exclusion and excommunication belonged to the civil magistrates. In the Calvinists' view the appropriate administrator of the exclusion and excommunication was the Genevian-type consistory, consisting of both clerical and civilian elected members.

Noteworthy significance can be attributed to the events in the Pays de Vaud. On the one hand, banished from Bernese territory most of the Calvinist pastors of Vaud were sent to reinforce the French underground evangelical movement. The Calvinists' failure in the Pays de Vaud turned Calvin's attention to France by which the Calvinism became a world phenomenon.

On the other hand, from this struggle emerged a theological justification for the state's supremacy over church affairs, namely by Wolfgang Musculus' *De Magistratibus*. Interestingly, this justification played a more important role in later times than in the actual controversy: Thomas Erastus, the builder of the territorial state-church of the Palatinate, John Withgift, the archbishop of Canterbury and the protector of Tudor-Absolutism against the Puritans, and the Dutch Remonstrants all were influenced by the teaching of Musculus.

The goal of this paper is to present how the two controversial sides regulated its church affairs and, in addition, to show the highpoint of the debate between Calvin's Vaudois adherers and the Bernese Magistrate for the government of the church, especially for the right of excommunication.

¹ Egyetemi adjunktus, KGRE Budapest, Református Teológiai Kar, lanyi.gabor@kre.hu.

Keywords: Calvin, Calvinism, Zwinglianism, Pays de Vaud, Berne, Reformation debate, Wolfgang Musculus, Pierre Viret, church discipline, excommunication, church–state relations.

“Right worshipful, puissant, and honourable Seigneurs, I learned yesterday, through the advoyer, that you are dissatisfied with me, as if I were the cause of many differences...”

Calvin’s letter to the Magistrate of Berne (March, 1555)²

In February 1536, Bernese troops led by the old *Schultheiss*, Hans Franz Nägeli, marched into the city of Geneva and freed it from the economic, political, and military pressures of Savoy, which sought rule of the city for a long time.³ A Reformed city since 1528, Berne also provided relief for those Genevians who urged the reformation of the church in Geneva. Nevertheless, after initial euphoria, the Genevians had to realize the advent of political and religious independence had not yet come with the arrival of the Bernese: they received only new lords. The mightiest city state of the Swiss Confederation protected its rights and privileges over all affairs of public life, including the sphere of the church. The clash with Calvin, who advocated for a church government autonomous from the state, was unavoidable, especially in the Pays de Vaud – the French-speaking territory north of the Lac Léman, which belonged to the Bernese administration but which consisted primarily of French refugee pastors allegiant to Calvin and his ideas. Here a longstanding controversy emerged, in the words of Helmut Kressner: the struggle “des zwinglianischen Staatskirchentums mit der calvinischen Theokratie.”⁴

This permanent struggle in the Pays de Vaud catalyzed the forming of Calvin’s ideas of the church and state relationship, from which a wide array of religious independence movements, such as of the French Huguenots, the Dutch Geuzen, the Hungarian hajdúk, and the English and American Puritans, later took ideological nourishment. On the other hand, from this struggle emerged a theological justification for the state’s supremacy over church affairs, namely by Wolfgang Musculus’s *De Magistratibus*. Interestingly, this justification played a more important role in later times than in the actual controversy: Thomas Erastus, the builder of the territorial state church of the Palatinate, John Withgift, the archbishop of Canterbury and the protector of Tudor-Absolutism against the Puritans, and the Dutch Remonstrants all were influenced by the teaching of Musculus.⁵

² John Calvin (Geneva) to the Magistrate of Berne (Berne), March 1555, in Jules BONNET (ed.): *Letters of John Calvin*, Vol. 3., Burt Franklin, New York, 1858. 160.

³ Kurt GUGGISBERG: *Bernische Kirchengeschichte*, Paul Haupt, Bern, 1958. 191.

⁴ Helmut KRESSNER: *Schweizer Ursprünge des anglikanischen Staatskirchentums*, C. Bertelsmann, Gütersloh: 1953. 53.

⁵ KRESSNER: *Schweizer Ursprünge*, 71–72.

The goal of this paper is to present how the two controversial sides regulated its church affairs and, in addition, to show the highpoint of the debate between Calvin's Vaudois adherers and the Bernese Magistrate for the government of the church, especially for the right of excommunication. Besides the wide array of secondary sources, the confessional documents of the Reformed Church of Berne, including the *Zehn Schlussreden*, the *Reformationsmandat* of 1528, and the *Berner Synodus* of 1532, Calvin's letters and the related chapters of his *Institutes*, and, finally, the 1578 English translation of Wolfgang Musculus's *Loci Communes* will be discussed as primary literature.

I. Berne and the “zwinglianisches Staatkirchentum“

In order to strengthen their hold on the recently occupied Pays de Vaud, the Bernese fully intended to use their new state ideology, the Reformation.⁶ The evangelization of the former subjects of Catholic Savoy was considered a kind of crusade in Berne. Evangelical pastors were sent to local congregations; local councils were manipulated; and disputes were held to persuade the reluctant Vaudois to accept the evangelical faith alongside the Bernese authority. The Reformed party was so well prepared and organized that there was never any question about the outcome. After the Disputation of Lausanne, on Christmas Eve December 1536, the Reformation edict was officially pronounced in the Pays de Vaud.⁷

Characterizing the Bernese church policy, Bernard Bundeshagen writes, “Was aber Bern besonderen betrifft, so gehört es recht eigentlich zu dem spezifischen seiner Geschichte, dass mehr als irgendwo der Staat sich in allen kirchlichen Bewegungen auf herorstechende Weise beteiligt findet.”⁸ The Bernese secular government liked to intervene into church matters even before the Reformation, and after the Council ratified the “Reformationsmandat” in 1528, the magistrate tightened its grip on the territorial church and pastors all the more.⁹ The “Gnädige Herren” of Berne considered themselves committed to secure the salvation of their subjects, or in the very least to secure the people's certainty about it. They acted severely against all felt or actual opposition, which could disturb their subjects' tranquility regarding their salvation or call into question their authority over the territorial church. Furthermore, the magistrate considered the Disputation of 1528 and the *Berner Synod* of 1532 to determine all religious questions forever, and they introduced their confessions in the newly occupied lands as the absolute norm for

⁶ GUGGISBERG: *Bernische Kirchengeschichte*, 192.

⁷ Bruce GORDON: *The Swiss Reformation*, Manchester University Press, Manchester, 2002. 159.

⁸ Bernard BUNDESHAGEN: *Die Konflikte des Zwinglianismus, Luthertums und Calvinismus in der Bernischen Landeskirche von 1532–1558*, Bern, 1842. 6.

⁹ GORDON: *Swiss Reformation*, 107.

church renewal. According to the word of a committed Bernese theologian, “the Disputation’s acts are the left, while the Holy Scripture is the right hand of God.”¹⁰ The council did not give place for the *adiaphoron*: if someone dared oppose the Bernese church policy, then he opposed the Bernese state itself.

It would be a fruitless attempt to search for such a detailed circumscription of church order as the Genevian *Ecclesiastical Ordinances of 1541* in the Bernese Reformed Church’s documents, especially in the *Zehn Schlussreden*, the *Reformationsmandat* of 1528, and the *Berner Synodus* of 1532. These documents contain mostly principles and directives about the church and state relationship, primarily adapting Zwingli’s view on this issue, which asserts that church government is subordinate to the secular government. Accordingly, the main body of the Bernese ecclesiastical jurisdiction, the *Chorgericht*, was not instituted by the common consent of seculars and church leaders; rather, it was issued only by the Magistrate of Berne, regulated by magisterial edicts, as can be traced in the *Akten-sammlung* of Berne in that period.¹¹

Bearing in mind Zwingli’s contribution to the breakthrough of the Reformation in Berne, it is not surprising that the example of Zurich was determinative also in the practical consolidation of Berne’s Reformed Church. To study the ecclesiastical law system of Zurich, one of the most significant and famous members of the Bernese *Kleiner Rat*, Niklaus Manuel Deutsch, travelled personally to Zurich.¹²

It is also no accident that Zwingli dedicated his main treatise on the church and state relationship, the *Von göttlicher und menschlicher gerechtigkeit* (30 July 1523), to influential Bernese officials.¹³ In the 1520s, anxiety proliferated in the leading circles of the aristocratic republic as they feared the possibility of the Reformation causing anarchy or diminishing their power. This suspicion was strengthened by the opponents of the Reformation, who blurred the borders between drastic social endeavors of the radical reformers and the moderate reformers, in order to blacken the latter, who did not aim for extensive social changes but only supported the purification and renewal of the church. Moreover, the “Gnädige Herren” of Berne gradually extended their power over church jurisdiction

¹⁰ Cited in Kurt GUGGISBERG: *Calvin und Bern*, in: Martin HAAS – René HAUSWIRTH (eds.): *Festgabe von Leonhard von Muralt, Berichthaus, Zürich, 1970*. 267. Similar reference to the Bernese mentality can be found in Calvin’s letter to Bullinger, 26th June 1548, in: BONNET: *Letters of John Calvin*, Vol. 2., 172.

¹¹ R. STECK – G. TOBLER: *Akten-sammlung zur Geschichte der Berner-Reformation*, K. J. Wyss Erben, Berne, 1923. Nr. 1706; Nr. 1715; Nr. 1717; Nr. 1829; Nr. 1875; Nr. 2190.

¹² Hans Rudolf LAVATER: *Zwingli und Bern – 450 Jahre Berner Reformation Beiträge zur Geschichte der Berner Reformation und zu Niklaus Manuel*, Historischer Verein des Kantons Bern, Bern, 1980. 89.

¹³ Huldrych ZWINGLI: *Divine and Human Righteousness*, in: H. W. PIPKIN – E. J. FURCHA (eds.): *Huldrych Zwingli’s Writings*, Allison Park, 1984. 3.

even before the reformation, and they were determined to guard their gained privileges over church affairs.¹⁴ Zwingli knew Bernese support was essential for the further fate of the *Eidgenossenschaft's* Reformation; even more, he realized that showing the Bernese both how to free themselves definitively from the episcopal jurisdiction of the bishops of Constance and Lausanne and how can they practice more control over their territorial church would effectively help bring the Bernese over to the Reformation's cause. Accordingly, in his treatise addressed to the Bernese, Zwingli attempted on the one hand, to calm down the worried potentates by emphasizing that the Reformation would not diminish their power or cause anarchy: "In this [work] you will see that the gospel of Christ is not over against the magistrate and that it does not cause dissension for the sake of temporal goods."¹⁵ On the other hand, Zwingli shows that the Reformation would, in fact, make the Magistrate even more powerful: "Rather, it [the gospel of Christ] strengthens the magistrate, teaches it what is right, and maintains it in harmony with the people."¹⁶ Thus, the institution of the Reformation would teach the people obedience in addition to granting control of territorial church affairs into the Magistrate's hands—an ascertainment the Bernese liked to hear.

However, the warning extended to the pastors and every subject alike, that they must obey the Magistrate, is a frequent characteristic of the *Berner Synodus*, and it permits pastors to admonish even the Magistrate, when they commit injustice: "Gott will unsere Weltweisheit auf mancherlei Weise brechen, zu Zeiten auch durch einen einfältigen und ungelehrten Menschen, einen solchen wenig geachteten Dorfpfarrer. ... Wie ehren ist es, wenn eine Obrigkeit großmütig gering achtet, was wider sie geredet wird, und nicht jede Sache aufs ärgste aufnimmt."¹⁷ Moreover, it is even better when pastors expose the Magistrate's shortcomings than for them to keep silent. One can „eher einen in seinen Strafen viel zu grob zufahrenden Menschen zu ertragen, als einen stummen Hund, wie der Prophet solche Leute nennt, der zu allen Lastern schweigt."¹⁸ Despite this permission, the *Gnädige Herren* of Berne did not often tolerate criticism of person or policy, especially by those under their authority. For example, when Pierre Viret urged the institution of the Genevian *Ecclesiastical Ordinances* in the Pays de Vaud for the first time in 1548, not only his church political intention but his critique of the Bernese bailiffs' selfish policy with confiscated church properties generated the indignation of the Bernese Magistrate all the

¹⁴ Walther KÖHLER: *Zürcher Ehegericht und Genfer Konsistorium*, M. Heinsius, Leipzig, 1932. 308–357.

¹⁵ ZWINGLI, *Divine and Human Righteousness*, 4.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Berner Synodus in Synodalrat der Evangelisch-reformierten Kirche des Kantons Bern: Dokumente der Berner Reformation Berner Synodus mit den Schlussreden der Berner Disputation und dem Reformationsmandat*, Paul Haupt, Bern, 1978. 94–95.

¹⁸ *Berner Synodus*, 95.

more, provoking retaliations for the reformer of Lausanne.¹⁹ The Bernese ruled with an iron fist over their own pastors, which often soured their lives. Jodocus Kilchmeyer and Johannes Haller, growing accustomed to the circumstances of their former service place, Zurich, perceived their Bernese service as a heavy burden. Ambrosius Blaurer, reformer in Constance, rejected the invitation of the Bernese twice, fearing the proverbial servitude enforced by the Bernese Council, while Jodocus Kilchmeyer, as the “erster Pfarrer” of the Berne Minster, was satisfied with the lowest office offered to him in Zurich simply so he could leave Berne.²⁰

Ironically, in Calvin’s eyes Jodocus Kilchmeyer was one of the truest personifications of the tyrannical Bernese church policy, against whom he raised outcries in more letters. In connection to the aforementioned case of 1548, Calvin’s encouraging letter to Viret contains reference to Kilchmeyer: “...I further fear that we may suffer a heavy penalty if, by servile dissimulation, we strengthen the tyrannical power which barbarous men already usurp. We may serve *Jodocus, and other such beasts*, provided only they form no barrier to our serving Christ; but when the truth of God is trodden down, woe to our cowardice if we permit this to be done without protest.”²¹ In order to respond to the crisis of 1548, an assembly gathered in Lausanne, where Jodocus and another Bernese pastor were sent to “solve the problem.” Calvin writes about Jodocus’s “threatening, interrogating, fear and fight awaking” behavior even more when he summarizes that event to Bullinger: “Jodocus, however, and Ebrard, what brother of giants I know not, who had been sent, were so grossly violent in their invectives, that they were presently compelled to betake themselves home.”²² At the end of the assembly, without finding common consent, the gathered pastors “were ordered to go away and have done with their Calvinism and Buceranism.”²³ Experiencing the aggressive action of the Bernese, Calvin even concludes: “What have we profited by shaking off the tyranny of the Pope?”²⁴

¹⁹ John Calvin (Geneva) to Pierre Viret and Guillaume Farel (Lausanne), (9 May 1548) in: BONNET: *Letters of John Calvin*, Vol. 2., 165.

²⁰ GUGGISBERG: *Calvin und Bern*, 267.

²¹ John Calvin (Geneva) to Pierre Viret (Lausanne), 15 June 1548, in: BONNET: *Letters of John Calvin*, Vol. 2., 167.

²² John Calvin (Geneva) to Heinrich Bullinger (Zurich), 26 June 1548, in: BONNET: *Letters of John Calvin*, Vol. 2., 171.

²³ *Ibid.*: 172.

²⁴ *Ibid.*

Theoretically, the *Berner Synodus* represents a kind of „Zwei-Regimenten-Lehre.“ God governs the world by “zweierlei Regiment,” the spiritual and the temporal, institutionalized in the office of the “Diener des Geistes, die rechten christlichen Prediger” and the “Gnädige Herren and andere Obrigkeiten.” Both of them are legitimized by God and have different tasks, yet Christian individuals are subjected to both. “Der Christ gehört unter beide: nach seinem Gewissen unter das Geistliche ...; aber nach seinem Leib und Gut gehört er unter das Schwert und die äußerliche Verwaltung.”²⁵ Although a Christian already belongs to the kingdom of heaven, however, he is still obliged to obey the temporal authorities as long as he lives in “der irdischen Wohnung, dem Leib.”²⁶

One particular chapter (Kapitel 28) warns pastors that they must not make adherents from simple believers. “Ein Diener Christi hat sich niemanden zu unterwerfen, weder Untertanen noch Obrigkeiten, und hat sich nicht selbst gross aufzulassen”²⁷ – a dangerous and uncomfortable possibility, which the Bernese later saw actualized in Calvin’s behaviour and goals. In addition, the *Berner Synodus* calls upon the pastors not only to obey the temporal authorities but also to preach that everybody must obey the Magistrate, knowing the corrupted human nature, “von Natur aus sind die Untertanen ihrer Obrigkeit und die Armen den Reichen gegenüber aufrührerisch, ungehorsam und widerspenstig.”²⁸ The Berner Synodus’s frequently returning emphasis on obedience was surely not composed in consideration of a future appearance of a Calvin-like rebel but finds its explanation in the rise of Anabaptism alongside the magisterial reformers, which stated that the true believers can break from the temporal power’s bonds, having their real citizenship in the kingdom of heaven.

Helmut Kressner properly calls the Bernese state perception as “zwinglianisches Staatskirchentum,” because the Bernese church policy was built primarily on the Zurich reformer’s thought, though in some cases the Bernese exceeded even his master.²⁹ Zwingli gave to the people the “ius resistendi,” the right to depose the unjust and ungodly rulers. “Dass man die Obrigkeit aber absetzen kann, zeigt uns das deutliche Beispiel Sauls, den Gott verstieß, obwohl er ihn zuerst erwählt hatte. Ja, wenn man die übermütigen Könige nicht absetzt, wird das ganze Volk dafür gestraft.”³⁰ On the contrary, representing a stronger understanding of the temporal authority, the *Berner Synodus* denies any right for resistance to the Magistrate, citing the same example of David and Saul but yielding an entirely different result: „Gott auch solche, die gegen unbillige Könige ungehorsam

²⁵ Berner Synodus, 98.

²⁶ Berner Synodus, 98.

²⁷ Ibid.: 92.

²⁸ Ibid.: 97.

²⁹ KRESSNER: Schweizer Ursprünge, 53.

³⁰ Ulrich ZWINGLI: *Auslegen und Gründe der Schlussreden*, in: Emil EGLI (ed.): *Huldreich Zwinglis Sämtliche Werke*, Vol. 2., Berlin–Leipzig–Zürich, 1905–1991. 343.

waren, gestraft hat, bis er diese dann selber verwarf und absetzte. Das beispielhafte Verhalten Davids gegenüber Saul, den Gott abgesetzt hatte und den, solange er König war, David doch geehrt und verschont hat, ist wohl bedenken.“³¹

Accordingly, the *Berner Synodus* did not contain such a detailed circumscription of the church order as Calvin’s *Ecclesiastical Ordinances* of 1541. It declares mostly principles and directives about the church and state relationship, governed mostly by magisterial edicts and not a mutually accepted church constitution. Worked out by Wolfgang Capito and Berchtold Haller, the *Berner Synodus* is based strongly on Zwingli’s view on this issue, or –accommodating to the Bernese Magistrate’s claims – even exceeding it in favor of the state. The practical accomplishment of the Bernese confessional documents’ principles and directives for the church order will be discussed below by the example of the reformed church of the Pays de Vaud.

2. Geneva and the “calvinische Theokratie”

The 1541 *Ecclesiastical Ordinances* of Geneva made clear significant differences between Calvin and the Bernese in the understanding of church government. The claim that the *Ordinances* does not mirror the will of only an earthly institution, such as a city council or a church body, but the will of God derived from the Word as well appear in its title and beginning sentence without delay: “The spiritual government *such as our Lord showed and instituted by his Word* should be reduced to good order,” and “[t]here are four orders of office *instituted by our Lord* for the government of his Church.”³² Bearing in mind Calvin’s and his followers’ adherence to other doctrines, such as the predestination, which Calvin considered “the heavenly doctrine of Christ,”³³ and about which he declared, “we are prepared to seal with our blood,”³⁴ a similar behavior in the case of church order is not surprising. Calvin understood the church order he drafted as the revealed will of God, which, in turn, made martyrs from those who fought for it and the servants of Satan from those who opposed it. This identification of his cause with God’s appears frequently in his letters, where, for example, he calls the church’s right over excommunication “the truth of God” and identifies the attack against his party as an assault against Christ’s

³¹ Berner Synodus, 98.

³² John CALVIN: *Ecclesiastical Ordinances*, in: J. K. S. REID (ed.): *Theological treatises*, Westminster Press, Philadelphia, 1954, 58.

³³ John Calvin (Geneva) to the Pastors of Berne (Berne), May 1555, in: BONNET: *Letters of John Calvin*, Vol. 3., 173.

³⁴ The Pastors of Geneva (Geneva) to the Magistrate of Berne (Berne), 4 October 1554, in: BONNET: *Letters of John Calvin*, Vol. 3., 75.

teaching: "At this time both numerous servants of Christ and his doctrine itself are assailed."³⁵

In the *Ordinances*, the four orders "instituted by our Lord" are the order of pastors, doctors, elders, and deacons. The two most important offices of the pastors are proclaiming the Word of God and administering the sacraments; moreover, the clergy have the task of enjoining "brotherly corrections" along with the elders as the members of the Consistory.³⁶ After listing the criteria, which make eligible a person to be ordained as a pastor, the *Ordinances* outlay the institution of the pastors. Emphasizing the revealed characteristic of the church order, Calvin appeals to the example of ancient church practice, "for it is the only practice which is shown us in Scripture."³⁷ This appeal to early church custom was a central argument of the Genevians in the controversy over the church government, whose Bernese refutation by Wolfgang Musculus will be discussed below. Otherwise, even Calvin did not hold the example of the ancient church as binding in every case. For example, when he writes about the imposition of hands during the pastors' ordination, which he claimed the apostles and ancient Church alike observed, he concludes that since this custom "has been perverted into much superstition it is better to abstain from it."³⁸

The conduct of church affairs in Geneva was not, in fact, entirely in the hands of church office bearers or ecclesiastical bodies. According to the *Ordinances*, the right for expressing opinion and, in some cases, initiating action was reserved for the ecclesiastical bodies, though the right for the final decision remained always in the hands of the secular government. Accordingly, the election of new pastors was practiced by the other pastors (Calvin takes an already existing pastoral body for granted), who then presented their candidate to the Council, which examined him and, if it found him appropriate, received and accepted him.³⁹ This procedure was prescribed also for the appointment of the doctors, whose office was teaching both children and adults. However, the *Ordinances* do not circumscribe the accurate process of their election: they were also appointed by the common consent of the Council and the pastors. In this way, the Council proposed someone to be a doctor, and then the pastors, along with two members of the *Petit Conseil*, examined him before the Council made the final decision considering the pastor's opinion. As for appointing the elders, the key persons in the practice of church discipline, the eligible candidates were confined to the members of the different councils. Two from the *Petit Conseil* (one of them had to be from the four Syndics, the highest level of the city government), four from the *Conseil des Soixante*, and six from the *Conseil des Deux Cents* were

³⁵ John Calvin (Geneva) to Pierre Viret (Lausanne), 15 June 1548, in: BONNET: *Letters of John Calvin*, Vol. 2., 167.

³⁶ CALVIN: *Ecclesiastical Ordinances*, 58.

³⁷ *Ibid.*: 59.

³⁸ CALVIN: *Ecclesiastical Ordinances*, 59.

³⁹ *Ibid.*

elected. First, the *Petit Conseil* made the nominations and then conferred with the pastors about them; final approval came from the *Conseil des Deux Cents*. After one year of evaluation, the *Petit Conseil* confirmed their appointment.⁴⁰ The process for the deacons, who were responsible for the care of the impoverished, was similar to that of the elders, although they were not to be members of any of the councils.⁴¹

The persons of the elders were crucial in Geneva, because they formed the body of the Consistory together with the pastors. The Consistory, as it is also prescribed by the *Ordinances*, assembled every Thursday morning in order “to see that there be no disorder in the Church and to discuss together remedies as they are required.”⁴² According to the *Ordinances*, the Consistory had the right to lay somebody under a ban, which meant excluding him or her from the Lord’s Supper “until a change of life is seen in them.”⁴³ When someone persisted unchanged, however, the Consistory was obliged to report the case to the secular Magistrate, which could then decide on further measures, including punitive sanctions, such as flogging, banishment from Genevian territory, and, as in the case of Servet, even capital punishment. Because the elders were also members of the councils, the borders between spiritual and temporal authority blurred, and the practice of secular punishment was not often absent.⁴⁴ Since the Consistory had no official authority to subpoena, the secular government assigned them city officers were to summon those whom they wished to admonish; moreover, they also had the right to enter and search private homes.⁴⁵

Because of mingling secular and spiritual authorities, the Consistory could make use of secular punishments not only for moral transgressions but also, at times, “unorthodoxy,” which Calvin had the privilege of defining; this arrangement, of course, could manifest serious consequences for the further civil life of an “errant,” as seen in the case of Pierre Caroli, or Hieronymus Bolsec, who was even arrested at the end of a controversial “Bible study.” Besides excommunication, which resulted in the banishment from the city, even the ban from communion was a similarly serious punishment. In addition to the spiritual afflictions, such as the dubiety of salvation, social humiliation could also distort normal social routines and business. The banned could not act as god-parents, or, more importantly, either marry or be assured of poor relief and access to the hospital.⁴⁶ Such an encroachment by the spiritual power into the civil sphere could have caused offense in Berne.

Officially Calvin attended the meetings of the Consistory only as one of the ordained pastors of the city; however, his enormous theological and legal knowledge, eloquence,

⁴⁰ *Ibid.*: 63–64.

⁴¹ CALVIN: *Ecclesiastical Ordinances*, 64–65.

⁴² *Ibid.*: 70

⁴³ *Ibid.*: 71

⁴⁴ Karl HEUSSI: *Az egyháztörténet kézikönyve*, Osiris, Budapest, 2000. 329.

⁴⁵ CALVIN, *Ecclesiastical Ordinances*, 70.

⁴⁶ John WITTE Jr. – Robert M. KINGDON: *Sex, Marriage, and Family in John Calvin’s Geneva – Courtship, Engagement, and Marriage*, Eerdmans, Grand Rapids, 2005. 67.

and will power exalted him over the other members and highly influenced the Consistory's decisions. Nevertheless, his influence was never borderless, not even after the turn of 1555 when most of his followers came to power. Calvin's fight for the church's freedom was not confined to a fight against the Bernese; even the Genevian council issued at times decisions that met his resistance. For example, the pastors' participation in the practice of excommunication was not always evident in Geneva. A letter for 1543 sheds some light on the delicate relationship of Calvin and the Genevian Council. Calvin writes, "While we were met in consistory, the Syndic [one member of the Consistory delegated from the *Petit Conseil* was also a member of the four Syndics of the city] brought us word that the Senate [*Petit Conseil*] retained in its own hand the right of excommunication. I immediately replied that such a decree could only be ratified by my death or banishment."⁴⁷ Calvin asked for a special meeting with the *Petit Conseil*, and reports then "[w]ithout any difficulty I have got what I asked for..."⁴⁸

In another case, writing to his only influential Bernese friend, Nicholas Zurkinden, Calvin, describes the Genevian Council's behavior towards him: "The Senate, moreover, are never accustomed to send for me except when they are in difficulty for want of counsel."⁴⁹ Writing about his own restraint behavior in political affairs, the correspondence also reveals that Calvin received criticism for not holding full Genevian citizenship: "Though rarely I meddle with these political matters, and am dragged on to them against my inclination, yet I sometimes allow myself to be persuaded to take part in them, when necessity requires it";⁵⁰ he continues, "I have so carefully abstained from the management of affairs, which they loudly accuse me of ambitiously usurping, that I am a stranger in this city."⁵¹

In Geneva, the highest city offices were occupied by the first-class citizens (*citoyen*), who had to be born in the city; only they were eligible to be a member of one of the three Councils (*Petit Conseil*, *Conseil des Soixante*, *Conseil des Deux Cents*), the real première of Genevian politics. Only in 1559, five years before his death, did Calvin become a second-class citizen of Geneva (*bourgeois*). By that time, his legal status was "resident alien" (*habitant*), unable to be appointed to public office-bearer, to bear arms, or to vote, and only permitted to serve lecturers or pastors.⁵² In the beginning (during his first stay in Geneva, 1536–1538), Calvin was so insignificant in Geneva that the functionary, who granted his

⁴⁷ John Calvin (Geneva) to Pierre Viret (Lausanne), the day before Easter 1543, in: BONNET: *Letters of John Calvin*, Vol. 2., 377.

⁴⁸ *Ibid.*: 378.

⁴⁹ John Calvin (Geneva) to Nicholas Zurkinden (Berne), 21 February 1556, in: BONNET: *Letters of John Calvin*, Vol. 3., 250.

⁵⁰ *Ibid.*: 249.

⁵¹ *Ibid.*: 250.

⁵² Alister E. MCGRATH: *A Life of John Calvin*, Blackwell, Oxford, 1990. 108.

salary, did not even know his name, so Calvin was written into the register as “ille gallus.”⁵³ Not even later, when the Genevian government fell into the hands of Calvin’s local supporters by the increasing number of French refugees (in 1555), did Calvin hold an influence over his own followers to give him totalitarian control over the city.⁵⁴

Still, a dark image of Calvin’s Genevian “rule” lives in putative conceptions, which represent him as a “religious dictator” (Stefan Zweig) or a “theocratic tyrant” who used his spiritual authority to extend power even over the temporal government,⁵⁵ who had in his city burning stakes, daily executions (Honoré de Balsac), and even children beheaded on account of disobedience (Aldous Huxley).⁵⁶ András Sütő, the Transylvanian Unitarian playwright, imagines Calvin bending over a map of Europe, marking with tiny flags those cities already joined to the Reformation and those still waiting to be reformed.⁵⁷

Was Calvin really a theocrat? He was not insofar as a theocracy denotes clergy or some other ecclesiastical body exercising temporal power. Geneva has never become Savonarola’s Florence.⁵⁸ True, Calvin did have an enormous spiritual authority in the city, but the characteristic of the Genevian church government—founded on common consent of spiritual and temporal authorities that always left the last word to the temporal—did not grant him the legal devices needed to establish such a dictatorship. Calvin was a theocrat in the theological and etymological senses of the word: the state acknowledged that all power derives from God. For Calvin, of the everyone is subject to the temporal authority, instituted by God, which had the right and obligation to execute God’s anger on all wrongdoing. Whenever the temporal power carries out this assignment, it glorifies and worships God, but when it does not fulfill this role: “we must obey God rather than men” (Acts 5:29 KJV).⁵⁹

⁵³ Jean CADIER: *Kálvin*, Református Zsinat Sajtóosztálya, Budapest, 1980. 73.

⁵⁴ William G. NAPHY: *Calvin and the Consolidation of the Genevian Reformation*, WJK, Louisville, 2003. 208.

⁵⁵ FAJTH Tibor, *Svájc*, Panoráma, Budapest, 1980. 478.

⁵⁶ Aldous Huxley asserts it without any documentation – MCGRATH: *Calvin*, 105.

⁵⁷ SÜTŐ András: *Csillag a máglyán* [Star on the Stake], Bucuresti, 1975.

⁵⁸ HEUSSI: *Az egyháztörténet kézikönyve*, §71 t u.

⁵⁹ John CALVIN: *Institutes of the Christian Religion*, Eerdmans, Grand Rapids, 1970. 676.; and Stefan BILDHEIM: *Calvinistische Staatstheorien*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 2001. 34.

Thus, the extremist evaluation of Calvin's Genevian role is historically improper. He was not iron-handed tyrant of the city, the "master of fear," but neither was he an apolitical contemplative, who stepped aside from public issues. Rather, he argued very harshly for the sake of the revealed evangelical truths; he frequently used his political connections and authority in order to protect his case. Still, an extremist evaluation of his person can be refuted: Calvin did not dream of a state led by the clergy or ecclesiastical office holders, but he did dream of a state led by the will of God.

3. The Clash in the Pays de Vaud

After the 1536 annexation of Pays de Vaud, the *Berner Synod's* directives and principles were applied to the consolidation of the church order in that territory as well. Three months after the Reformation Edict was pronounced in the Pays de Vaud on the Christmas Eve of 1536, on 14 March 1537, the pastors of the territory were summoned for a constitutional synod led by the Bernese Kaspar Megander, who brought a complete scheme of ecclesiastical organization representing the will of the Bernese Magistrate. Accordingly, the head and supreme authority of the Vaudois church would be the *Synod*, which would meet whenever the need arose, but it could only be convoked on the authority of the Bernese civil government and would be inferior to the rigid control by the Council of Berne. On the next level stood the *classe* consisting of all local church pastors in a given area; each *classe* was to meet monthly and with a presiding dean, often an instrument of the Bernese policy. Six *classe* was organized in the Pays de Vaud, which was supposed to supervise the doctrine and morals of its pastors as well as secure loyalty to the rites and customs authorized by the Church of Berne. At the bottom of the hierarchy was the consistory, consisting the pastors and elders of each local parishes. The Vaudois consistories did not have the right of ban and excommunication; their only weapon of church discipline was admonition.⁶⁰ The execution of ban and excommunication was in the local bailiffs' (*Vogt*) hand, appointed by the Bernese Magistrate.⁶¹

Being the biggest and most influential class, the *classe* of Lausanne had particular privileges, such as the right to appoint pastors. Except Lausanne, every pastor in the Pays de Vaud was appointed with the ratification of the Bernese Magistrate by the ministers of Berne. Even in Lausanne, those who were elected had to have the approval of the Bernese civil and ecclesiastical authorities.⁶²

This scheme of the Vaudois ecclesiastical constitution, which was subsequently adopted not only under pressure but also by that initial euphoria the freed Vaudois felt

⁶⁰ Robert Dean LINDER: *The Political Ideas of Pierre Viret*, Droz, Geneva, 1964. 35.

⁶¹ GORDON: *Swiss Reformation*, 159.

⁶² LINDER, *Viret*, 36.

towards their liberators, secured the Bernese influence on every level of the church discipline, from the local parishes to the Synod. This infiltration of the civil power into spiritual matters troubled those who advocated a separation of church and state, with the church having responsibility for its own government and discipline, such as Calvin's adherents in Lausanne, Viret and Béza.

The well-known Theodor Béza was the professor of Greek at the Academy of Lausanne during this period (1549–1558), while the most significant figure of this clash was Pierre Viret.⁶³ Born in the village of Orbe, twelve miles north to Lausanne, Viret was the only major figure of the Vaudois reformation, who was also a native of Vaud. He had been studying theology in the Collège Montaigu, Paris, Alma Mater of Calvin and John Knox as well, where he was influenced by Lutheranism. In 1531 he had to flee from the city and find refuge in his birthplace, Orbe. At that time Guillaume Farel, financed by the Bernese, toured the countryside, spreading the evangelical reformation on the territory of the Catholic Savoy. By his ordination, the twenty-year-old Viret became the reformed pastor of Orbe on 6 May 1531, as well as an itinerant preacher, backed by Bernese money and power. In 1533, the Bernese asked him to go to Geneva in order to aid Farel in establishing the Reformation there. After they succeeded, Viret went to Lausanne, where he bore the brunt of the local breakthrough of the Reformation on 1 October 1536. Thereafter, the Bernese appointed him pastor of the Lausanne church, alongside with Pierre Caroli. Viret met Calvin for the first time in Basel in 1535. He was also present when Calvin came to Geneva in 1536, witnessing how Farel persuaded Calvin to stay. Even more, Viret actively helped Calvin return from exile in 1541; their correspondence testifies to their mutual friendship.⁶⁴

Yet in 1548, Viret tried to institute a Genevian-like ordinance in the congregations of the Pays de Vaud. Consequently, he was ordered to appear before the Bernese Magistrate, which generated a rumor throughout Geneva that he was deposed from Lausanne. Calvin asked permission from the Genevian Council to travel to Berne in order to intervene in Viret's case personally. The Genevian Council approved his request, even financing his travel, but by the time Calvin arrived in Berne, Viret had already left three days earlier. The process of the case was unclear even for its participants, as Calvin wrote: "I

⁶³ For Viret's life see: Robert Dean LINDER: *The Political Ideas of Pierre Viret*, Droz, Geneva, 1964 and Rudolf PFISTER: *Pierre Viret, 1511–1571*, in: *Zwingliana*, 11., 1961. 1., 321–345.

⁶⁴ E. g. see John Calvin (Geneva) to Pierre Viret (Lausanne), June 1548, in: BONNET: *Letters of John Calvin*, Vol. 2., 166.; John Calvin (Geneva) to Pierre Viret (Lausanne), 4th January 1551, in: BONNET: *Letters of John Calvin*, Vol. 2., 289.; John Calvin (Geneva) to Pierre Viret (Lausanne), 16 March 1558, in: BONNET: *Letters of John Calvin*, Vol. 3., 379.; John Calvin (Geneva) to Pierre Viret (Lausanne), 28 August 1558, in: BONNET: *Letters of John Calvin*, Vol. 3., 456.

have not yet been able to understand the result of your proceedings.”⁶⁵ Then Viret was only admonished by the Bernese Magistrate, who later, in May 1548, sent Jodocus Kilchmeyer “and other beasts,”⁶⁶ “brothers of giants”⁶⁷ to Lausanne who declared to the gathered Vaudois pastors, “[w]e have ... the Bernese disputation from which we form our judgment of you and all your affairs”⁶⁸ and ordered the termination of their Calvinism and Buceranism.

Other counter-measures followed. However, the Berner Synodus itself contains a particular chapter (Kapitel 38 – “Dass man freundschaftlich miteinander die Schrift vergleichen soll”) urging pastors and even common believers to have regular meetings for discussions “mit jedermann über unser Evangelium, gegen den Papst.”⁶⁹ In response, the Bernese Magistrate abolished the colloquia, the weekly meetings of the Vaudois pastors by an edict on 2nd September 1549. Besides the aforementioned chapter of the *Berner Synodus*, the weekly colloquia of the pastors were prescribed in the Genevian *Ecclesiastical Ordinances* as well, providing possibility to maintain the unity of the pastors and discuss the actual problems.⁷⁰ The Bernese rightly recognized that these gathering not only fostered discussion of spiritual matters but also became the hotbeds of resistance against them; thus, the Bernese decided to end them. Both Viret, the *classe* of Lausanne, and Calvin protested this measure in vain. Even Calvin’s Bernese contacts, who in other cases behaved moderately towards the Genevians, namely Haller and Musculus,⁷¹ were against the colloquia, about which rumors spread in Berne that the French pastors were more absorbed in studying wine-cups than Scripture at these gatherings.⁷²

Why did the Genevians and Calvin’s Vaudois party adhere to the church’s right of excommunication so severely? For them, the exercise of church discipline was essential for proper administration of the Lord’s Supper. However, the Bernese magistrates ruled over their pastors and territorial church with iron fist: they were more tolerant towards common believers and exercised the ban from communion and excommunication not

⁶⁵ John Calvin (Geneva) to Pierre Viret (Lausanne), 9 May 1548, in: BONNET: *Letters of John Calvin*, Vol. 2., 166.

⁶⁶ John Calvin (Geneva) to Pierre Viret (Lausanne), 15 June 1548, in: BONNET: *Letters of John Calvin*, Vol. 2., 167.

⁶⁷ John Calvin (Geneva) to Heinrich Bullinger (Zurich), 26 June 1548, in: BONNET: *Letters of John Calvin*, Vol. 2., 171.

⁶⁸ Ibid.: 172.

⁶⁹ *Berner Synodus*, 110.

⁷⁰ CALVIN: *Ecclesiastical Ordinances*, 60.

⁷¹ “From my confidence in your friendship, I expostulate the more freely with you and my friend Haller. For I am persuaded that some things which trouble me are displeasing to you also.” John Calvin (Geneva) to Wolfgang Musculus (Berne), 28 November 1549, in: BONNET: *Letters of John Calvin*, Vol. 2., 252–253.

⁷² Ibid.: 251.

nearly as often or as severely for minor moral transgressions as the Genevians did. For Vaudois Calvinists, the Bernese defiled the church's chastity by their overindulgence and partiality when they let the trespassers of God's law come to the Lord's Table; in their view, the strict exercise of the church discipline was needed to practice communion properly.⁷³ Accordingly, a mass of displeased Bernese subjects living close to the border began to wander to Geneva to participate in "proper" communion—a practice that disturbed the Bernese who ordered their bailiffs to prohibit this "pilgrimage."⁷⁴

After the "Revolution of 1555," Viret could have considered Geneva as a firmer hinterland for his further fight and come up with the church's right for ban and excommunication again. After the Bernese deposed four pastors of the *classe* of Thonon, who touched the doctrine of predestination in their sermons in February 1558, the indignant Viret decided to take a drastic action, announcing he would not administer the Eucharist that coming Easter unless the current system of church discipline was practiced by a joint committee of ministers and lay officials; this meant by a Genevian-like Consistory.⁷⁵ He would no longer be badgered into serving the Lord's Supper to unworthy communicants by civil authorities.

Calvin did not fuel the conflict; he even tried to persuade Viret to leave Lausanne and settle in Geneva. He concludes, however: "follow cheerfully where necessity calls, or rather drags you, because when we have discharged our duty nothing is better than the testimony of a good science."⁷⁶

Surprisingly, the Bernese seemed to be ready for a compromise, perhaps because they wanted to muzzle Viret with issuing privileges to his congregation. Accordingly, Lausanne was allowed to convene the consistory daily until Easter in order to instruct and admonish the unworthy participants for the proper administration of the Easter Holy Communion. However, by this decision Lausanne became the most privileged congregation in the Pays de Vaud, but the power of excommunication still remained in the hands of the secular authority.⁷⁷

Encouraged by the partial Lausanne success, Viret persuaded the *classe* of Lausanne to publish a document on 27 May 1558, urging the accreditation of the right for excommunication for all consistories of the Pays de Vaud. In this pursuit he went too far. On July 1558, the Bernese not only rejected their proposal, but also reissued their old edict

⁷³ HEUSSI: *Az egyháztörténet kézikönyve*, 327.

⁷⁴ John Calvin (Geneva) to Heinrich Bullinger (Zurich), 24 February 1555, in: BONNET: *Letters of John Calvin*, Vol. 3., 152.

⁷⁵ GUGGISBERG: *Bernische Kirchengeschichte*, 221.

⁷⁶ John Calvin (Geneva) to Pierre Viret (Lausanne), 16 March 1558, in: BONNET: *Letters of John Calvin*, Vol. 3., 415.

⁷⁷ LINDER: *Viret*, 37.

against the proclamation of predestination and any other form of “Calvinism”; furthermore, they ordered Viret and eleven fellow ministers to appear before the Magistrate of Berne on 15 August 1558. There, they were given the choice of submission or dismissal. Then, upon the advice of Béza, Viret and his colleagues decided to submit. Abandoned by Béza, who in the autumn of 1558 left his academical professorship in Lausanne not only for the newly founded Genevian Academy but also by the pressure of the situation, a spirit of martyrdom grew in Viret. Calvin attempted to persuade him to leave again, fearing his stubbornness would bring the anger of the Bernese not only upon the head of Viret but also upon the heads of others: “But you do not judge rightly in supposing you alone are assailed from all quarters, since the whole force of the storm will also fall back upon us.”⁷⁸

After futile negotiations and vague promises by the Bernese, Viret again announced that the Lausanne church would not celebrate the Lord’s Supper on the coming Christmas unless Berne consented to reconsider his proposal regarding church discipline.⁷⁹ The pastors of Lausanne were then summoned to Berne before Christmas, where they were given the promise to discuss in the near future church discipline, if only Lausanne would celebrate the Communion at Christmas. Viret and his colleagues accepted the Bernese promise, but since they arrived back to Lausanne only on 23 December, they decided that it was too late to hold consistorial instruction for the participants in Christmas communion; thus, they postponed the Eucharist until the New Year’s Day service, giving themselves more time for preparation. This change of the agreement was understood in Berne as a slap in the Bernese Magistrate’s face. On 20 January 1559, the enraged Bernese removed Viret from the position of chief pastor of Lausanne and forever banished him from his native land, the Pays de Vaud.⁸⁰ He found refuge in Calvin’s Geneva, where he was always very popular, until his health was so poor that upon the doctors’ advice, who prescribed a climate change, he left for South-France. In Nîmes, Montpellier, Lyon, and finally in Pau, Viret became an ardent preacher of the French Reformation until his death on 4 April 1571.⁸¹

After Béza and Viret left, the *classe* of Lausanne was summoned to Berne (23–25 February 1559), and they were given the choice between the Reformation of the “Gnädige Herren” or deposition. The native Vaudois chose submission, while the majority of those pastors, who fled from French in order to find refuge in the Protestant Bernese territory, chose banishment, thereby leaving the quarter of the parishes in the Pays de Vaud vacant and in turmoil. Except for Jean la Comte, all of the professors of the Academy of Lausanne

⁷⁸ John Calvin (Geneva) to Pierre Viret (Lausanne), 28 August 1558, in: BONNET: *Letters of John Calvin*, Vol. 3., 458.

⁷⁹ PFISTER: *Viret*, 330.

⁸⁰ LINDER: *Viret*, 38.

⁸¹ *Ibid.*: 39–51.

left for the newly founded Academy of Geneva.⁸² Deprived from their leaders and threatened with the banishment of their colleagues, the remaining pastors never again attempted to argue the secular government's right over the excommunication and other church affairs.

The Magistrate of Berne gained an overwhelming victory in which their main weapon was the incontestable right to appoint and depose pastors—a device used to eliminate inconveniences and threaten the others and which resulted in the banishment of forty pastors from the Pays de Vaud over fifteen years.⁸³ The fight between the “zwinglianisches Staatskirchentum” and the “calvinistische Theokratie” was not an ideological one insofar as it did not take place between theologians and on disputations. Berne turned the cold shoulder to theological reasoning and justification and responded with strict magisterial measures to every challenge attempting to dispute its privileges over the church.

4. The Aftermath of the Battle – Forming Theological Justification

Only after the highpoint of the debate did the Bernese begin looking for an ideological justification for their church policy, especially for the execution of excommunication and the appointment of the pastors.

Vor allem galt es, daneben die strenge, unnachgiebige Politik des Magistrats zu rechtfertigen; eine Arbeit, die um so dringlicher war, als das Gerücht umging, die nach Genf Übergesiedelten bereiteten eine apologetische Schrift vor. Auf Berner Seite war der Aufgabe, eine theoretische, d. h. theologische Rechtfertigung der magistralen Kirchenpolitik zu liefern, niemand besser gewachsen als Wolfgang Musculus, der Professor für Theologie.”⁸⁴

Wolfgang Musculus (1497–1563) became acquainted with the Lutheranism as a Benedictine monk of Lixheim, Lorraine. He joined the Reformation in Strasbourg, where he was highly influenced by Bucer and Capito, and then became one of promoters of the Reformation's breakthrough in Augsburg as the theological counselor of the Augsburg Council. After the *Augsburg Interim* of 1548, he found refuge in Berne. There, as the *professor theologiae* at the Bernese *Hohenschule*, he avoided church politics. He was among those few people in Berne who Calvin could call his friends (the others were Berchtold Haller and Nicholas Zurkinden, the *Stadtschreiber*). While all his commentaries became

⁸² PFISTER: *Viret*, 331.

⁸³ James Thomas FORD: *Wolfgang Musculus on the Office of the Christian Magistrate*, Güttersloher Verlag, Güttersloh, 2000. 164.

⁸⁴ KRESSNER: *Schweizer Ursprünge*, 59.

quite popular, his *Commentary on Psalms* was most esteemed by Calvin as well, and the Bernese published his main systematic theological work under the title *Loci Communes* in 1560.⁸⁵ The last chapter of this work, entitled *De Magistratibus*, contains, in Kressner's view, the "theologische Rechtfertigung der magistralen Kirchenpolitik" of Berne.

Notably, James Thomas Ford⁸⁶ observes that many of Musculus's arguments appearing in the *Loci Communes* had already been used in other tracts, namely in the "*Widerlegung etlicher gegenwürf*" and the "*Confutation und Ablainung*," by which Musculus attempted to prove the Augsburg Council's *ius reformandi* in the 1530s. Apparently, revising his former treatises written against Catholics, Musculus reshaped the *De Magistratibus*, accommodating to the present situation and composed a theological treatise vindicating the secular government's right to intervene into church affairs.

Firstly, looking for Scriptural arguments, he disputes the Genevian view that the only example of the proper church order and adequate church-state relationship shown in the Scripture is the example of the ancient church.⁸⁷ According to the Genevians, the New Testament lacked instances of Christians seeking a magistrate's intervention into religious matters; contrarily, the people of the New Testament frequently had to resist the secular government, according to the Word: "We ought to obey God rather than men" (Acts 5: 29 KJV)⁸⁸ Thus, New Testament times did not evidence the assumption that secular government would have authority over church matters, in the case of appointment of pastors, for example. "But you will say, that it was otherwise handled in the primitive Churches, when the Bishops or Presidents of Churches were chosen by the ministers and common people" as the opinion of the Genevian theologians is shown in the *Loci*.⁸⁹

⁸⁵ For Wolfgang Musculus's life see: Marc van WIJNKOOP LÜTHI: *Reformator, Europäer, Flüchtling – Wolfgang Musculus – eine Entdeckung und eine Ausstellung in der Münsterkapelle Bern*, in: *Der kleine Bund* 219 (20 September 1997); Marc van WIJNKOOP LÜTHI: *Wolfgang Musculus und die römische Kirche*, in: Marc van WIJNKOOP LÜTHI (ed.): *Musculiana*, Zur Paraburi, Thun, 1999.; Rudolf DELLSPERGER (ed.): *Wolfgang Musculus (1497–1563) und die oberdeutsche Reformation*, Akademie Verlag, Berlin, 1997.; Paul Josiah SCHWAB: *The Attitude of Wolfgang Musculus towards Religious Tolerance*, Mennonite Press, Scottsdale, 1933.

⁸⁶ James Thomas FORD: *Wolfgang Musculus on the Office of the Christian Magistrate*, in: *Archiv für Reformationsgeschichte*, 91., 2000. 149.

⁸⁷ CALVIN: *Ecclesiastical Ordinances*, 59.

⁸⁸ CALVIN: *Institutes*, 676.

⁸⁹ Wolfgang MUSCULUS: *Common places of Christian religion, gathered by Wolfgangus Musculus, for the vse of such as desire the knowledge of godly truth. Translated out of Latine into English, by Iohn Man of Merton Colledge in Oxforde. Herevnto are added two other treatises, made by the same author, one of othes, and an other of usury. VVith a most perfect and plentiful table. Seene and allowed according to the order appoynted in the Queenes Maiesties iniunctions, Henry Bynneman, London, 1578. 1311.*

Musculus argues the contemporary church-state relationship is not comparable to the New Testament times, since the Apostles and first Christians had no Christian Magistrate: “The estate of the Church was such at that time, that the ministers could be no otherwise chosen bycause they had no Christian Magistrate.”⁹⁰ Musculus even refers to an exegetical guiding principle in his argument: the interpretation of the Scripture is not accurate, when the contents are torn out from their original context; he contends, “[i]f you list to loke backe to cal to remembrance that doings of those dayes, you must loke backe withal to the condition of estate of those dayes.”⁹¹ Therefore, the practice of the apostolic church, which appears in the New Testament accounts, did not provide the exemplar for Christian government, since the magistrate was not Christian at that time. Had the institution been a Christian, the leaders of the early Church would have appealed to it in church matters as they really did after Constantine made the secular government Christian. Although in his previous treatises (*Widerlegung ettlicher gegenwürfand Confutation und Ablainung*) Musculus appeals often to the Constantinian Era, this line of argument is not strongly represented in the *De Magistratibus*. Here, he appeals to Emperor Justinian alone, who felt entitled to intervene in internal church affairs by his law on baptism and catechumen education of the Gentiles and the Jews.⁹²

As Musculus did not hold the New Testament record of the Apostles’ attitude toward the secular government prescriptive but merely descriptive, he needed Scriptural support for his own opinion, so he turned to the Hebrew monarchy of the Old Testament. He lists Old Testament leaders and kings, namely Moses, Joshua, Samuel, David, Salomon, Asa, Josaphat, Ezechias, Josias, and Joas, who exercised authority over church matters, such as over the appointment of religious office-bearers, the punishment of religious evildoers, the administration of the cult’s property, and even religious renewal.

The first of them was Moses “the firste generall Magistrate of the Israelites, who did represent not the person of a Priest, whiche was put unto Aaron, but of the superior power, lyke unto the authoritie of a King, whiche did gyve the order of all religion in the people of God, and did appoint onto Aaron and to the other of the Levites what they should do, and what eschew.”⁹³ Accordingly, Moses was in charge in both secular and religious matters since God gave him the Commandments instead of Aaron, declaring that “the charge of the institution and governaunce in religion dothe belong unto the Magistrate.”⁹⁴ Notably, Calvin also refers to Moses in his *Institutes*, though he does not

⁹⁰ Ibid.

⁹¹ Ibid.

⁹² MUSCULUS: *Common Places*, 1312.

⁹³ Ibid.: 1300.

⁹⁴ Ibid.

emphasize Moses' joint secular-spiritual leadership, only that he was appointed as a ruler by God.⁹⁵

Musculus highlights primarily the Old Testament leaders' responsibility for the appointment of priests and other religious office-bearers, which relate to the Genevian claim that placed the appointment of pastors on the common consent of the clerical body and the secular magistrate.⁹⁶ With the example of David Musculus contends, "He appointed Priestes, Levites, Singers and Dorekeepers, to minister in the tabernacle of the Lorde. He caused the temple to be builded unto the Lorde, and appointed all the ministeries and offices of the same. And forasmuche as he knewe that this is the principall charge whiche belongeth unto kings and magistrates, that the religion of God be well ordered."⁹⁷ The Old Testament kings also played a key role in internal religious questions, such as the compilation of the canonical writings, for Joshua "compiled the wordes of the covenant into the booke of Gods law,"⁹⁸ and Joas took part in the establishment of the Deuteronomy, which further strengthened the case for the magistrate's right to intervene in doctrinal question as well.⁹⁹

Moreover, the Hebrew monarchs exemplified how the secular magistrate should prosecute the case of religious renewal, positing, "And Asa king of Juda, having the charge of religion, did rid away the idols out of all the lande of Juda and Benjamin, and out of the cities whiche he had taken in the mount of Ephraim, and did dedicate the Aulter unto the Lord, which was before the gate of the Lorde."¹⁰⁰ Interestingly, Musculus' account of Josaphat's reformist activity is very similar to the way in which the Reformation spread in the 16th century world, especially in those places where rulers solicited its spread, as in Pays de Vaud. Josaphat delegated "Princes," secular office-bearers, to preach in the cities of Judah, then sent Levites and priests with them, "having the booke of the Lordes lawe with them, and went aboute al the Cities of Juda, and instructed the people."¹⁰¹ In the case of Ezechias, Musculus explicitly states that the faithful magistrate has the *ius reformandi*, or the right to prosecute the Reformation of the church: "Ezechias also that moste godly king, folowyng the footsteps of his father David, employed hys chiefe and speciall care to the reformation of religion."¹⁰²

Furthermore, Musculus emphasizes that the Old Testament magistrate's involvement in church affairs was possible only since they were faithful to the Lord.

⁹⁵ CALVIN: *Institutes*, 658.

⁹⁶ CALVIN, *Ecclesiastical Ordinances*, 59.

⁹⁷ MUSCULUS, *Common Places*, 1301.

⁹⁸ *Ibid.*

⁹⁹ *Ibid.*: 1303.

¹⁰⁰ *Ibid.*: 1302.

¹⁰¹ *Ibid.*

¹⁰² MUSCULUS: *Common Places*, 1302.

*When the Kings be wicked and adversaries to godlynesse, the charge of religion commeth to the Priests and Elders of the people. [...] And when they became also corrupte, the power of the charge and order of religio was put over by Christe himself unto the Apostles, and to the ministers of the worde, until the tyme that Kings and Princes beganne to understande the truth of God, to believe in the Lord, and to serve him.*¹⁰³

Although in most cases Musculus committed himself to the scripture principle, his main argument for the state's supremacy over the church comes not from the Scripture. Appealing to natural law, Musculus likens the Christian magistrate to a *pater familias* who sets his house in order and maintains discipline. In the *Loci Communes*, the natural law argument even comes before the weak scripture argument: "Is not the power whiche the father hath over his children, grounded upon the lawe of nature, whiche the holy scripture dothe also confirme? And who can deny, but that is dothe chiefly belong unto him, to bring up his children with all diligence and care in the true religio of God, in whiche standeth their whole salvation and felicitie?"¹⁰⁴ Just as the father governs the religious affairs of the home, so also should the magistrate control the religious situation in his territory. This argument originated with Brucer, who composed it in written form in 1535, in his "*Dialogi*." "Was seind aber nun die obren gegen iren underthonen? Vätter. Und die obren vätter, die mehr gwalt über ire underthonen haben, dann sunst kain besonderer vater über seine kinder."¹⁰⁵

¹⁰³ Ibid.: 1304.

¹⁰⁴ Ibid.: 1299.

¹⁰⁵ Martin BUCER: *Dialogi oder Gespräch von der Gemeinsame und den Kirchenübungen der Schriften, und was yeder Oberkait von ampts wegen auss Göttlichem befelch an denselbigen zu versehen un zu besseren gebüre*, in: Robert STUPPERICH (ed.): *Martin Bucers Deutsche Schriften*, Güttersloh, 1960. 2.

Moreover, Musculus uses another argument rooted in natural law. Accordingly, two authorities cannot exist over one people at the same time, unless one becomes superior or inferior to the other. "There shoulde be two contrarye authentically authorities and powers in one people, two dyvers and sundry lawgivings and governaunces, unlesse they be one under the other, no more than there may be two heads to one body."¹⁰⁶ From these two authorities, the secular magistrate's authority is superior to the church, but at the same time the sanctity of the church consecrates it. For him, there is no reason to segregate the church from the Christian state: both of them belong to God, both of them contains consecrated people, both of them are holy. He explains, "[a]nd the magistrate himselfe is holye also and not prophane, and his power holy, his lawes holy, his sword holy, whiche is the revenger of the reprobate and wicked, in serving the moste high Lorde and lawgiver, iudge and revenger of all evill."¹⁰⁷ Thus, there is no reason to question the state's involvement in church matters, for the two are one and the same: "The distinction of ecclesiasticall and prophane lawes, canne take no place amongst Christians."¹⁰⁸ Notably, Musculus' ascertainments are not far from of Calvin, who also held the secular government sacred, declaring, "Wherefore no man can doubt that civil authority is, in the sight of God, not only sacred and lawful, but the most sacred, and by far the most honorable."¹⁰⁹ Likewise, Calvin appeals to kings of the Old Testament, and when appealing to Moses he even uses the same example, the institution of the judges. Nevertheless, the goal of Calvin's appeals are not to permit temporal leaders intervention church affairs, but only to demonstrate that the temporal authorities derive their power from God, as "invested with divine authority."¹¹⁰

Even though Calvin and Musculus thought similarly about the secular power's origins and characteristics, they imagined the Magistrate's behavior and duties towards the church differently. For Musculus the sacred Christian Magistrate, instituted by God, naturally has the right to intervene in most intimate church life. For Calvin, the magistrate's spiritual duty is to form outer circumstances; thus, the civil sphere and civil jurisdiction must be transformed in order to please God, all the while giving and securing autonomy for the church in inner affairs. He comments, "[t]hey are the ordained guardians and vindicators of public innocence, modesty, honor and tranquility, so that it should be their only study to provide for the common peace and safety."¹¹¹ This obligation alone is their ministry to God, nothing more.

¹⁰⁶ MUSCULUS: *Common Places*, 1308.

¹⁰⁷ *Ibid.*: 1309.

¹⁰⁸ *Ibid.*

¹⁰⁹ CALVIN: *Institutes*, 654.

¹¹⁰ CALVIN: *Institutes*, 653.

¹¹¹ CALVIN: *Institutes*, 658.

5. Concluding Remarks

It is hardly possible to compare the *Berner Synodus* and the *Ecclesiastical Ordinances*, which represent almost two entirely different genres. The *Synodus* composes only general principles, which were transplanted into the practice by those measures only the Council alone instituted, which adapted these principles freely and according to its own interests; the *Ordinances*, however, consisted of concrete prescriptions based on the common consent of the pastors and the councils of Geneva. While in Geneva the common consent was actualized on every level of church government and clergy, even holding in many cases the right to initiate, in Berne the secular magistrate had both the first and the final word. In theory, both sides represented the same tenets: a distinction between the spiritual and the temporal realms, an emphasis on the freedom of conscience influenced only by God and not worldly powers, and the perception of the secular authority as the guardian of the church.¹¹² Nevertheless, in practice there was a difference in understanding exactly what this guardianship over the church mean entailed. In Geneva it meant that the secular government helped the church deal with its affairs even with secular measures, as in the case of the church ban and excommunication, which resulted in secular punishment as well; in contrast, this guardianship meant for Berne that the secular government had total control over church affairs, from the appointment of pastors to the exercise of church discipline. Still, even Geneva did not provide the church complete autonomy from the state; instead, the church had to fight daily for independence, indebted primarily not to the geniality of the councils but to Calvin's personal authority and convincing power; in Berne and the Pays de Vaud, however, the church had no freedom to decide over its own affairs, as witnessed in Viret's attempt to institute a Genevian-like system in Bernese territory—a pursuit foredoomed to failure.

Bibliography

- Berner Synodus in Synodalrat der Evangelisch-reformierten Kirche des Kantons Bern: Dokumente der Berner Reformation Berner Synodus mit den Schlussreden der Berner Disputation und dem Reformationsmandat*, Paul Haupt, Bern, 1978.
- BILDHEIM, Stefan: *Calvinistische Staatstheorien*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 2001.
- BONNET, Jules (ed.): *Letters of John Calvin*, Vol. 3., Burt Franklin, New York, 1858.
- BUCER, Martin: *Dialogi oder Gespräch von der Gemeinsame und den Kirchenübungen der Schriften, und was yeder Oberkait von ampts wegen auss Göttlichem befelch an denselbigen zu versehen un zu besseren gebüre*, in: Robert STUPPERICH (ed.): *Martin Bucers Deutsche Schriften*, Güttersloh, 1960.

¹¹² *Berner Synodus*, 38.; MUSCULUS,: *Common Places*, 1309.; CALVIN: *Institutes*, 658.

- BUNDESHAGEN, Bernard: *Die Konflikte des Zwinglianismus, Luthertums und Calvinismus in der Bernischen Landeskirche von 1532–1558*, Bern, 1842.
- CADIER, Jean: *Kálvin*, Református Sajtóosztálya, Budapest, 1980.
- CALVIN, John: *Ecclesiastical Ordinances*, in: J. K. S. REID (ed.): *Theological treatises*, Westminster Press, Philadelphia, 1954.
- CALVIN, John: *Institutes of the Christian Religion*, Eerdmans, Grand Rapids, 1970.
- DELLSPERGER, Rudolf (ed.): *Wolfgang Musculus (1497–1563) und die oberdeutsche Reformation*, Akademie Verlag, Berlin, 1997.
- FAJTH Tibor: *Svájc*, Panoráma, Budapest, 1980.
- GORDON, Bruce: *The Swiss Reformation*, Manchester University Press, Manchester, 2002. 159.
- FORD, James Thomas: *Wolfgang Musculus on the Office of the Christian Magistrate*, Gütersloher Verlag, Gütersloh, 2000.
- GUGGISBERG, Kurt: *Bernische Kirchengeschichte*, Paul Haupt, Bern, 1958.
- GUGGISBERG, Kurt: *Calvin und Bern*, in: Martin HAAS – René HAUSWIRTH (eds.): *Festgabe von Leonhard von Muralt, Berichthaus, Zürich*, 1970.
- HEUSSI, Karl: *Az egyháztörténet kézikönyve*, Osiris, Budapest, 2000.
- KÖHLER, Walther: *Zürcher Ehegericht und Genfer Konsistorium*, M. Heinsius, Leipzig, 1932.
- KRESSNER, Helmut: *Schweizer Ursprünge des anglikanischen Staatskirchentums*, C. Bertelsmann, Gütersloh: 1953.
- LAVATER, Hans Rudolf: *Zwingli und Bern – 450 Jahre Berner Reformation Beiträge zur Geschichte der Berner Reformation und zu Niklaus Manuel*, Historisches Verein des Kantons Bern, Bern, 1980.
- LINDER, Robert Dean: *The Political Ideas of Pierre Viret*, Droz, Geneva, 1964.
- MCGRATH, Alister E.: *A Life of John Calvin*, Blackwell, Oxford, 1990.
- MUSCULUS, Wolfgang: *Common places of Christian religion, gathered by Wolfgangus Musculus, for the vse of such as desire the knowvledge of godly truth*. Translated out of Latine into English, by Iohn Man of Merton Colledge in Oxforde. Herevnto are added two other treatises, made by the same author, one of othes, and an other of usury. VVith a most perfect and plentifull table. Seene and allowed according to the order appoynted in the Queenes Maiesties iniunctions, Henry Bynneman, London, 1578.
- NAPHY, William G.: *Calvin and the Consolidation of the Genevian Reformation*, WJK, Louisville, 2003.
- PFISTER, Rudolf: *Pierre Viret, 1511–1571*, in: *Zwingliana*, II., 1961. 321–345.
- SCHWAB, Paul Josiah: *The Attitude of Wolfgang Musculus towards Religious Tolerance*, Mennonite Press, Scottdale, 1933.
- STECK, R.– G. TOBLER: *Aktensammlung zur Geschichte der Berner-Reformation*, K. J. Wyss Erben, Berne, 1923.

- SÜTŐ András: *Csillag a máglyán* [Star on the Stake], Bucuresti, 1975.
- WIJNKOOP LÜTHI, Marc van: *Reformator, Europäer, Flüchtling – Wolfgang Musculus – eine Entdeckung und eine Ausstellung in der Münsterkapelle Bern*, in: *Der kleine Bund* 219 (20 September 1997)
- WIJNKOOP LÜTHI, Marc van: *Wolfgang Musculus und die römische Kirche*, in: Marc van WIJNKOOP LÜTHI (ed.): *Musculiana*, Zur Paraburi, Thun, 1999.
- WITTE, John Jr. – Robert M. KINGDON: *Sex, Marriage, and Family in John Calvin’s Geneva – Courtship, Engagement, and Marriage*, Eerdmans, Grand Rapids, 2005.
- ZWINGLI, Ulrich: *Divine and Human Righteousness*, in: H.W. PIPKIN – E.J. FURCHA (eds.): *Huldrych Zwingli’s Writings*, Allison Park, 1984.
- ZWINGLI, Ulrich: *Auslegen und Gründe der Schlussreden*, in: Emil EGLI (ed.): *Huldreich Zwinglis Sämtliche Werke*, Vol. 2., Berlin–Leipzig–Zürich, 1905–1991.

*Péter István:*¹

Damjanichné, a magyarok nagyasszonya Aradtól New-Yorkig, Konstantinápolyig, Kairóig (A személyes presztízs hatótávolsága – avagy mi- ként lehet magyar személy Kairóban védegyleti zászlósanya?)

*Mrs. Damjanich, the noble Lady of the Hungarians
from Arad to New-York, Constantinople, Cairo*

One of the most important persons of the Hungarian 1848 war for freedom was General János Damjanich, one person with Serbian origin. His wife, Emília Csernovics, who's family originally was Serbian, was so young, when her husband were executed by the Hapsburg Empire as leader of Hungarian war for freedom. She gets a great respect from the soldiers of war for freedom, and from the civilians in all country. Many people refugees after the lost war to Turks Empire and to Egypt. After twenty years they founded the Association of Hungarian People in Cairo and a same organization in Constantinople. They wrote some letters to Emilia Csernovics to be the honorific leader – the Ensign Mother – for this Organization. We publish here some correspondent between the different Hungarian organizations and Csernovics Emília.

Keywords: Hungarian war for freedom 1848, Emília Csernovics, orphanage, Permanent Committee for Remember Patriot Martyr's, László Újházy.

Egyre többször halljuk a hétköznapi közbeszédben a kiemelkedő férfi életpályák kapcsán azt a mondást, hogy „Minden sikeres férfi mögött egy erős nő áll”. De talán érdemes lenne ezt a mondást két másik értelmezési valóságában is megvizsgálni: „Minden sikeres férfi eltakarja azt a nőt, aki mögötte áll”, illetve „Minden férfi sikertelensége után marad egy nő, akinek erősnek kell lenni”. Mindezt azért, mert a történelem tanulsága szerint a

¹ Egyetemi adjunktus, BBTE Református Tanárképző Kar, peteristvan@yahoo.com.

hőstetteket végbe vivő férfiakra sokszor és szívesen emlékezik a (hálás) utókor, de könnyen a feledés homályába vész az élettárs, a sikerekhez jelentős mértékben hozzájáruló feleség személye. A tragédiával végződő férfisors után viszont sokszor mérhetetlen szenvedés marad örökségként és derékbe tört életpálya, amelynek leéléséhez emberi tartás, méltóság és erős hit szükségeltetik.

Évente emlékezünk az 1848–49-es magyar szabadságharc mártírjaira. A különböző települések, városok igyekeznek megtalálni, felfedezni saját kötődéseiket a szabadságharc eseményeihez, szereplőihöz, hogy jogalapot teremtsenek a méltó emlékezésnek. Emléket állítanak a hősi halált halt férfiaknak. Elfeledkeznek a hősi élet után maradt gyászt, nyomorúságot, szenvedést, megaláztatást elviselő, végigélő nőkről.

Véletlenül került a kezembe pár levél. Levéltári anyagként nem is abban a dobozban lett volna a helyük, mint ahol lapultak: Czelder Mártonnak² a regáti misszióból küldött leveleit olvastam volna, mikor Csernovits Emíliahoz címzett leveleket is találtam. Közös csak annyi bennük, hogy mindkettő olyan magyarokról szól, akik valamiféle ok miatt kiszorultak az anyaország határain kívülre és ott nem elégedtek meg a menekültlét gyötrelmeivel, hanem a helyi (idegen) viszonyok, körülmények között is igyekeztek maguk köré hazát, házat létrehozni.

Csernovits Emília személye

Csernovics Emília neve számomra szégyenszemre semmit nem mondott. Csak a levelek böngészése közben jutottam információtöredékekhez: nevezetesen, hogy valamikori tábornokfeleség volt. A neki címzett négy levélből, kettőt Kairóból küldtek 1868-ban, egyet Konstantinápolyból 1871-ben, egyet pedig Nagyváradról 1872-ben. Kicsit utánakeresve és olvasva kezdett fény derülni a homályra: a hölgy Damjanich János özvegye, akit sem a hazában élő, sem a határokon kívülre szorult magyarság nem hajlandó feledni és egyaránt egyik legerősebb szimbolikus személynek tekint, akire tekintve nemcsak a tragikus hős férj emléke, de a szabadság eszméje is él. Ha korábban Haynau gondoskodott arról, hogy a Bach korszakban miről legyen tilos megemlékezni, úgy 1859-től kezdődően – amikor Ferencz József meneszi Alexander Bach-ot – enyhülni látszik a politikai légkör olyannyira, hogy 1860-ban már engedélyezik, hogy egy szolid rendezvény keretében megemlékezzenek március 15-ről.³

A család ősi szerb származású, görögkeleti vallású és 1690-ben kerülnek Dél-Magyarországra a török elől menekülve. Százezres szerb tömeg kényszerül menekülni ebben az időben, a vezetőjük Arsenije Carnojevic (1633—1706) ipeki érsek, akinek a két öccse, Djordje és Joakim is menekül a tömeggel. Az utóbbinak a fia, Mihajlo (magyar köznévvvel:

² Az óromániai református misszió 19 századi emblematikus személyisége.

³ GERGELY András: *Magyarország története a 19. században*. Osiris Kiadó (2003).

Csernovics Mihály) kapott magyar nemességet 1720-ban. Az ő fiai alkotják majd – Arsenie (Arzén) és Djordje (György) a későbbi Csernovics család két ágát. Egyik ág ts-sel írja a nevét és a „mácsai és kisoroszi” előnevet viseli, a másíkok cs-vel írják a nevüket és a „mácsai” előnevet használták.⁴

Csernovics Emília 1819. november 16-án született Aradon, nyolcból hatodik gyermekként. Unokahúga írása szerint a három lány tanítására, nevelésére alig jutott kezdetben idő, pénz és energia a család részéről, amíg egy nagybátyja jóvoltából beadják Aradra egy nevelőintézetbe, melyet egy Hernaltban tanult nevelőnő és férje vezetnek. Az oktatás-foglalkozások németül zajlanak. Emília kezdetben nagyon nehezen boldogul, később gyorsan tanul, nagyon megszereti nevelőnőjét. Az intézetből azonban korán távoznia kell, mert nagybátyja nem fizeti tovább a nevelési költségeket. Ugyancsak Aradon, rokonai házában marad 14 éves koráig, ott pallérozódik az úri környezetben, még egy kis zongoraleckére is futja, és bár tehetséges lenne, már nem tud megfelelőképpen felkészülni és kibontakozni.⁵

Maláriás fertőzés miatt el kell hagynia a családi környezetet, és nagyanyja barátnője fogadja magához Soborsinba⁶, az egészséges hegyvidékre. Itt találkozik Brunswick Teréz-zel, aki a kisdednevelés lelkes apostola. Valószínű ő szerettette meg vele ezt a foglalkozást annyira, hogy későbbi özvegyiségében elhagyott gyermekek lelkes nevelője, gyámolítója legyen.

Házassága Damjanich Jánossal

Damjanich Jánossal 1844-ben ismerkedett meg Csernovits Pál temetésén, aki közös rokon volt. Rövidesen kapcsolatuk komolyabbra fordult, megszerették egymást, de anyja ellenezte a kapcsolatot, mert Damjanich vagyonnélküli, de költséző, felelőtlen életet élő, számos nővel kalandba keveredő fiatal tiszt hírében állt. Damjanich azonban magabiztos és bizakodó, aradi vár parancsnokaként képzei el a jövőjét, bár az Olaszországban állomásozó ezredéből is csak komoly nehézsége árán sikerül végül Temesvárra helyeztetni magát.⁷

A történelem és a családi hagyomány ismételni hagyja önmagát: ha korábban a szülők is csak családi ellenkezés rendjén kelhettek egybe – és ebben nem csak az etnikai, hanem a vallási hovatartozás is jelentős szerepet játszott, ugyanis az anya családja katolikus magyar volt –, a majdani tábornoknak és hitvesének is meg kell birkóznia a szülői akarattal, hogy egymáséi lehessenek.

⁴ Tanulmányok Csongrád megye történetéből 21. Szeged, 1994. Damjanich Jánosné Csernovics Emília életrajza (1819–1909). Csernovics Lara feljegyzéseit közzéteszi Varsányi Péter István. 257–258.

⁵ Uo. 260–261.

⁶ Ma Sávárşin nevű település

⁷ Uo. 262.

Érdekes, hogy a szerb menekültek utódai majdnem teljes mértékben asszimilálódnak a korabeli magyar társadalmi viszonyok közepette. Amikor a társadalmi élet és a társas érintkezés (szalonok) nyelve többnyire a német nyelv volt, a nők is többnyire német nyelvésben részesültek, magyarul csak a paraszttal és a cselédekkel beszéltek, Damjanich már vőlegény korában ragaszkodott hozzá, hogy egymással magyarul beszéljenek. Csernovics Emília hamarosan ismerősei véleménye szerint is gyönyörűen, választékosan beszél magyarul, úgy, hogy a nyelvújításban keletkezett új szavakat is mind beépítette a beszédebe. Rövid együttlétük ideje alatt otthon mindig magyarul beszéltek.

Damjanich szerette a társaságot, így házuknál mindig nagy társaság gyűlt össze, elsősorban tisztai családok. Haynau, mint Damjanich parancsnoka, többször vendégeskedett náluk. Alig nyolc hónapi házassági kapcsolatban voltak, amikor 1848 tavaszán a forradalmi mozgalmak híre kapcsán Haynau a tisztek körében élesen kikelt a forradalom ellen és szidni kezdte a magyar forradalmárokat. Ez a tett Damjanichot sértette és szóváltásba keveredett Haynauval, aki válaszul bosszúból azonnali hatállyal, huszonnégy órás parancs végrehajtási kötelezettséggel áthelyeztette az olasz hadtesthez, ahonnan már csak a szabadságharc egyik tisztjeként, korábbi seregének ellenségeként tér haza.

Közben Damjanich eltörte a lábát és bár sokféle kezeléssel próbálták gyógyítani, a nyílt bokatorése sosem gyógyult meg, hanem a bitóféig szenvedett miatta. Miután egyértelmű volt, hogy a harctérre nem térhet vissza, kinevezték Arad várparancsnokának. Itt éri a hír, hogy Görgey készül kapitulálni Világosnál. Nem érti, hogy lehet akkora sereggel megadni magát. Próbál Görgeyvel kapcsolatba lépni és a harcok folytatására biztatni, legalábbis addig, amíg kedvezőbb feltételek mellett tehetné le a fegyvert. Görgey azonban nem tágít a saját elhatározása mellől és őt is arra biztatja, hogy adja fel Arad várát. Damjanich arra készül, hogy a várban levő rengeteg lőport felrobbantva lerombolja a várat is, önmagával és katonáival is végez, de végül katonái is elállnak ettől a tervtől. Végül nem marad más a magatehetetlen, járóképtelen főtiszt számára, mint a vár feladása. Görgey azt nem érti, hogy a szerb származású Damjanich miért viszi vásárra a bőrét a magyarok ügyéért?⁸

Az orosz hadsereg ejtette foglyul, előbb Gyulára vitték és átadták az osztrákoknak, akik a letartóztatott tábornokot ismét Arad várába zárták. Hamarosan a társait is odahozták. Azután a feleségeknek csak nagyon ritkán sikerült rövid percekre bejutni a rabokhoz. Ez alól csak 1849. október 5-e volt, amikor értesítették a feleségeket, hogy előzetes kérés nélkül felkereshetik férjeiket. Ott tudták meg, hogy aznap hirdettek nekik halálos ítéletet, másnap lesz a kivégzés.⁹

⁸ Uo. 264–265.

⁹ Uo. 265

Az összetört özvegy

A váratlan hír és az átélt tragédia miatt Emília jó ideig sokkos állapotban volt, emlékezetét veszítette, gondolkodni is képtelen volt. Közeli ismerősök vették magukhoz Makó városában őt és Láhner György ugyancsak fiatal özvegyét. A város azzal vállalt csendes szolidaritást az özvegyekkel, hogy nem fogadtak el adópénzt azért a házért, amelyben laktak.¹⁰

Az első években folyamatosak voltak a hatósági zaklatások, házkutatások. Még a magyar koronát is a két magyar özvegy tábornoknétól próbálták számon kérni.

Egy évvel férje kivégzése után gyászmisét akart mondani Aradon. A hatóságok hadbírótság elé idézték lázítás vádjával és megtiltották, mert csendes tüntetéstől, esetleges zavargástól, zendüléstől féltek.¹¹

1855-ben felköltözik Pestre. Kezdetben csak ismerkedik a várossal, emberekkel. Makó iránti hálájából egy terítőt varr és küldd az ottani templomnak. A plébános levélben köszöni meg, de az elhunyt Damjanich emlékére való tekintettel Csernovics Emíliának címezi a levelet. Mélységesen megsértődik az özvegy emiatt: „Jegyezze meg magának a plébános úr, hogy én erre a meggyalázott névre olyan büszke vagyok, mint a király koronájára. Aki tehát ezt a nevet mellőzi, engem vérig sért...”

1860-ban belépett a Pesti Jótékony Nőegyletbe, amelynek az elnöknője Bohusné Szőgyényi Antónia, korábbi aradi ismerőse volt. Az egyesület szegényeket és nyomorultakat istápol. Mindaddig aktívan részt vett az egyesület tevékenységében és anyagiakkal is segítette, amíg Bohusné fia nem vette feleségül Görgey Arthur leányát. Az emlékek nem engedték, hogy tovább is együtt dolgozhassanak...

Vidats János országgyűlési képviselő nevével, Csernyus Jozefával összeharagkozva közadakozást kezdeményeztek és a Kerepesi temetőben felállították a pesti 48-as vértanúk emlékoszlopát.

A 60-as évek elején, gróf Barthyány Lajos miniszterelnök özvegyével karöltve egyesületet hoztak létre az elesett honvédek nélkülöző családjainak megsegítésére. Eleinte a nemzet gazdaasszonyai, majd a Magyar Gazdaasszonyok Országos Egylete megnevezést használják azért, hogy a hatóságok előtt próbálják leplezni az eredeti célt, de elég a hatóságoknak a két nő neve egymás mellett, hogy gyanúval kezeljék minden tettüket. Még így is 1863-ban gyűjtést szerveznek az aszály sújtotta alföldi nyomorgók megsegítésére. Az egy forintos jelképes belépődíj helyett mindenki bizalommal és bőségesen adakozik, olyannyira, hogy már az első nap 80 ezer forint gyűlt össze, három nap alatt pedig 150 ezer forint. A hatóság kezdetben felszólította, hogy szolgáltatassák be az összeget, de ők határozottan megtagadták, a hatóság pedig elállt a szándékától.

¹⁰ A „Makó Városábani Házatlan zsellérek 1855/6. évi Országos Közerő összeírása 1-ső könyv” bejegyzése szerint: „Özv. Csernovicsné özvegy felmentetik”. Csongrád Megyei Levéltár Makói Fióklevéltára, Közmunkalajstrom V. 142. j. 16.

¹¹ Tanulmányok Csongrád megye történetéből, 266.

Később árvaházat indítottak, amelybe eleinte a honvédek árváit igyekeztek előnyben részesíteni, később már bevettek minden keresztyén árva leányt, amennyire az anyagiak lehetőséget adtak. Egy alkalommal komoly konfliktusba keveredett a kalocsai érsek bíborossal, akit arra kértek, hogy lehetősége szerint segítse az árvaházat, ám a válasz az volt, hogy csak olyan gyermeknevelési akciót támogat, amely kizárólag római katolikus gyermekekkel foglalkozik, és amelyet apácák vezetnek. Damjanicsné erre azt felelte: „Akkor hát igaza van Eminenciádnak, ha nem ad, mert mi ezt az árvaházat teljesen csak keresztyén szeretetre alapítottuk”.¹²

A Pestre látogató Erzsébet királyné a 60-as években, majd 1879-ben is több jótékonyági intézmény mellett a magyar gazdasszonyok árvaházát is meglátogatta. Bár a többi munkatársuk szívélyes fogadtatásban részesítette a koronás látogatót, sem Damjanichné, sem Batthyány Lajosné nem vett részt a jeles eseményen az általuk alapított otthonban.¹³

Aki másokért bármikor bárkitől képes volt kérni, maga számára csak ritkán és nehezen. A kiegyezést követően megalakuló magyar minisztériumok megjelenése után rokonai unszolására rászánta magát, hogy elveszített és elkobzott vagyonáért némi kártérítést kérjen. Amikor szembesülnie kellett azzal, hogy úgy az Andrássy Gyula, mint a Tisza Kálmán vezette miniszterelnöki hivatal egyaránt húzódozik, végleg elállt a szándékától. A cseppet a pohárban az jelentette, amikor ismerőse arra akarta rávenni, hogy a királytól kérje ügye megoldását: inkább végleg lemondott mindenféle anyagiakról, mintsem férje emlékét vásárra vigye.

1906-ban súlyosan megbetegedik, végleg elveszíti emlékezetét és 1909-ben meghal. Életútjának kiváló ismerője – unokahúga, aki megírja életútját érdekes módon egyszer sem említi, hogy Damjanichné kapcsolatot ápolt volna a megtorlások elől menekült egykori szabadságharcosokkal. A levelek, amelyeket neki címeztek azonban arról tanúskodnak, hogy élénk kapcsolatban állt úgy a Törökországba menekültekkel, mint az Egyiptomba és Amerikába szakadt szabadságharcosokkal.

Damjanichné és az egyiptomi magyarok

A levelek tartalma szerint a negyvennyolc után emigrációba kényszerülő magyarok Kairóban és Konstantinápolyban egyaránt fontosnak tartják az elveszített otthon valamilyen újrakezdeményezését és ebben az egyetbe szerveződés adhatja a legmegfelelőbb keretet. Ezek a magyarok nem elégednek meg azzal, hogy a közel húszévi száműzetésben új hazát, otthon letek, újrakezdeményezték elveszített szakmai életüket, megalapozták gazdasági helyzetüket az új létterben, hanem szükségét látják annak, hogy az anyanyelv, vallás, saját kulturális keret mellett olyan szimbólumokat tudhassanak magukénak, amelyek megcáfolhatatlanul

¹² Uo. 269–270

¹³ Uo.

értelmet adnak az elveszett küzdelemnek, szabadságharcnak és a vállalt száműzetésnek egyaránt.

Ezért nem véletlen, hogy olyan romlatlan és romolhatatlan személyhez fordulnak, aki kötődésével, személyes vállalásával, tartásával, méltósággal viselt szenvedésével mind-ezeket megtestesíti. Csernovics Emília, a méltán tisztelt és szeretett egykori tábornok, Damjanich özvegye tökéletes erre a szerepre.

Az első levélben arra kéri, hogy ha csak névlegesen is, de vállalja el a védnöki szerepet. Nem is kell személyesen ott lennie, hiszen a személye amúgy is minden távolságon, akadályon átívelő szimbólum, amely önmagában képes szavatozni egy ilyen egylet működésének sikerét, tartalmát, tisztaságát, fenntarthatóságát.

„Nagy érdemű úrnő s mélyen tisztelt Honleány!”¹⁴

Engedje meg nekünk, kik e forró ég hajlat alatt s távolban szerfelett – de szenvedéseken edzett Anyánktól magunkat érdemes fiaiként emelhessük, s mint legparányibb testrészeül a forrón szeretett hazánknak óhajtván tömörülni, Szerény nézetünk szerint, ha egyesek teljesítik kötelességeket, kik szerencsésebbek egyedül is működni távolban szeretett hazánktól, azok iránt nem szününk meg hálával emlékezni és nagyra becsülésünk te szívünk mélyében rejteni – de mi gyengék érezvén képtelenségünket s egyesülénk azon érzésből áthatva, hogy – bár távol szeretett hazánktól de annak édes gyermekei egy perczig sem szününk meg lenni és maradni s hogy tehát jobban ki fejthesse mindenki saját érzelmeit és buzditólag példaként utat is mutathasson többi honfi társainknak honfiai kötelességekben s testvéri szeretetben, elhatároztuk, hogy bár mely kis számban is, de a legőszintébb szeretettel s legtestvériesebb bizalommal egyesülni fogunk.

Miután az Ige testé lön – hogy szerény kis számú de lelkes egyletünk megalakulván, azon általános ohajtás ébredvén bennünk, hogy egy a hazánkat s Népünket – dicsőítő Jelvényt bírassunk s miután azt elérve Nemzeti Zászlónk testületünkhöz mérve bár adakozások útján, minden tekintetbe igen díszes kiállítással elkészülvén – már csak a szükséges ünnepélyes

2

Föl avatása, illetőleg föl szentelése van hátra,

Nagyon becsült úrnő! Emberi gyarlóság fölfelé sietni, lehet e szerénytelenségnek venni? Ha mi is föl emelve fejeinket s a nagyok között a legnagyobbon pihenvén meg szemünk, nem fogjuk el sorolni nagy érdemeit erre sem képesek, sem hivatottak nem vagyunk, de misem természetesebb, hogy bennünk is azon ösztön fejlődvén mint a kicsiny és gyengékben, azoknak nőni és erőssödni kell! De hogy erőssödhessünk kell

¹⁴ Fond. Névtári gyűjtemény. Sárospataki Református Kollégium (SRK) Levéltára. N.I.5.

hogy ewgy magasztos szellem ragyogjon szemünk előtt, mely át hat bennünket magasztos szellemével.

Engedje meg tehát nekünk reményleni oh nagyra becsült honleány! Hogy miután nagy gyűlésünkben egyhangúlag azon őszinte kívánság mondatván ki, hogy a Zászlónk szentelésére mint keresztanya és véd nő – az egyletünk fölött általunk nagyra becsült s nagy érdemű személyében legyen képviselve?! S mely tiszt elfogadását szívünk mélyéből kívánjuk, s a legnagyobb becsülésben lévő hon leányt nyerhesük meg – a ki iránt még titokban is a legnagyobb tiszteletünk s nagyra becsülésünk érezzük.

Legyen szabad reménykednünk, hogy a nagyra becsült úrnő kereszt anyai tiszt – meghívásunk fölkerését nem veendi szerénytelenségnek s bennünket nagy érdemű nevével jutalmazand.

3

Mint hogy az ünnepély meg tartása személyesen a távolság terjedelménél fogva csaknem lehetetlen, kegyes elfogadása esetén /: ha csak nem kíván mástól képviseltetni :/ – ajánlatunkat azon esetre ha beleegyezését megadná? Virág Sándor érdemes honfitársunk igen tisztelt úrnője Virág Hermina született Drotles honleányunkat van szerencsénk ajánlani,

Bár – Alexandriában lakik, de Kairóban öt /:5:/ óra alatt a gyors vonattal eljuthatni.

Ezek után epekedve várjuk kegyes határozatát, maradunk legmélyebb tiszteletünk mellett.

Mélyen tisztelt úrnők s nagy érdemű honlányunknak vátozhatatlan nagyra becsülésünkkel hő ragaszkodásunkkal

Hü Honfiai

Kelt Kairóban 1868.kévi őszhó 1.

Óváry Pető

Goldstein József

E(gyesületi) Jegyző

nők

El-

Pecset: Egyiptomi Magyar Egylet Kairóban”

A második levél szerint a felkérést elfogadta Damjanichné, és ez a tény megerősíti a magyar közösséget Kairóban abban a hitében, hogy jól választottak, és hogy kapcsolatuk az anyaországgal, annak jelképes személyeivel ismét élő. Ez erőt ad az idegen földön való

lét elviseléséhez, reményt arra, hogy valaha haza lehet térni, és lesz is ahova, mert nem vész el a haza.

“Mélyen tisztelt úrnő Egyletünk Véd és Keresztanya/ s Nagyra becsült honleány¹⁵

F. évi őszutó 1-én Kelt Kegyeletes s nekünk legnagyobb becsű Kincsünk – s mint alapja Levéltárunknak – az összes egyleti tagokra, varázs hatású nagyra becsült Levelét, a múlt 14-én vettük – melynek fölolvása hatását leírni fölösleges volna csak meg kísérteni is – de annyit nem halgathatunk el, hogy magasztos szíve által sugallott szózata a hozzánk intézett örökbecsű levelében „Márvány betűk”! mindegyikünk szívében. S azon hathatós sorok, nem csak el olvastattak, de mindegyik Egyleti tag lelke mélyéből élénken viszhangzott – s öröm könyeket idéztek, mint a hoszu távol lét utáni viszont látáskor – az édes Anya – és gyermeknél, örömmükben – s minden ajkon, az áhitatos s legnagyobb tisztelet érzés volt tükör fényű életképben látható.

Oh tarcsa meg sok számú évekig, a mindenható drága életét! Hogy nagylelkűsége – törhetetlen erénye át hasson minden Magyar! S az egész szeretett Hazánkat melynek alig volt idő szaka, melyben nagyobb szellemi erőre lett volna szüksége, mint ép a jelenben.

2

Fogadja szívünk melegéből eredt, legbuzgób köszönetünket; Kegyeletes Véd- és Keresztanya tiszt elfogadásáért.

Előtünk, Arany betűvel lebeg lelkesítő szózata – hozzánk ajánlott Halbatatlanl hős szellemének őrszeme, új élet erőt adott és táplál! Egyedüli ohajtásunk testületünket tehetségesen méltóvá emelni Kegyeletéhez s mindannyiunk Keblében egyetlen érzés van, hogy az Egek Ura sokáig éltesse! Éljen! Éljen! Damjanich úrnő Kegyes Védnök Sokáig Éljen!

Később leszünk bátrak, alapszabályaink működési irányát át tekinthetés végett teljes tisztelette áttekintése alá eljutatni, a névsor és a ünnepély idő és sorrendjét.

Miután ismételve Köszönjük lelkünk mélyéből Kegyes megtisztel(te)tésünket

Maradunk hő tiszteletünktől át hatva hálás Honfiai

Nagyrabecsült Véd- s Keresztanya úrnők legtisztelőbjei

Kelt Kairoban az Egyiptomi Magyar egylet állandó helységében 5-ik Nagygyűléséből
1868 Télelő 18-án

Goldstein József¹⁶
E. Elnök

Óváry Pető¹⁷
E. Jegyző

¹⁵ Fond. Névtári gyűjtemény. Sárospataki Református Kollégium (SRK) Levéltára. N.I.5.

¹⁶ Goldstein Józsefről egyelőre semmit sem tudunk.

¹⁷ A Borászati Lapok munkatársa 1874–1886 között, Alexandriából küldi írásait

Pecsét: Egyiptomi Magyar Egylet Kairóban

A levélből kicsengő hála szerint Damjanichné egyértelműen elfogadta a felkérést, ezzel mérhetetlen örömet szerezve és erőt adva a kairói magyaroknak.

Törökországi ismeretlen székely honvéd levele Damjanichnének

A török földön élő székely katona arról tesz említést, hogy valahol elmúlasztotta a találkozást Damjanichnéval. Azért érdekes a level tartalma, mert eddigi tudomásunk szerint Cserrnovics Emília nem járt Törökországban, illetve Egyiptomban, és azt sem tartjuk valószínűnek, hogy a menekült Magyar katona hazamerészkedve, itthoni tájakon került volna a tábornokné közelébe.

Megható a tábornoknéhoz írott vers, még akkor is, ha irodalmi, művészi értéke csekély, mint amint a tény is, hogy huszonkét év folyamatos török környezeti hatás ellenére még mer vállalkozni magyarul a verselésre, levélírássra, még akkor is, ha bevallása szerint is sokat romlott magyar nyelvtudása.

“Con(s)tántinapoly augustus 24.871

Igen Nagyontisztelt Tábornokné asszonyság!¹⁸

Engedelmet kérek, hogy oly bátor vagyok hibámat elő terjeszteni, ot létem alkal-mával, Vidats János Úr volt oly kegyes és álgya Isten érte, be mutatni, de én háládattan többre megnem jelenve el távoztam és el butszásomm el mullasztám a mi nékem nagyon fáj, hogy még egyszer az életben Tábornokném és Hazám legszentebb asszonyát, én előttem is minden igaz érzésű Magyar előtt, nem lát-hatnám, és kéz csokolásomat elmulasztám, Ezer meg ezer engedelmet Kér Kéz csokolásom mellett a szegény Honnélkül való Török magyar, és botsásson meg Tábornokné mert higye meg hogy ki nem mondhatom mint fáj nékem hibám amit elköveték.

Imádni fogom a mindenható Úr Istent hogy agygya meg Tábornoknének, ami jo áldot lelke kíván, e világon réánk nevez a leg szentebb lélek itten Külföldön is a miért imádkozhatunk, ugyan helyre nem állithatjuk fájdalmainkat, de meg át-kozhattyuk azokat, a kik elő szerezték ezen fájdalmainkat, hogy Isten ne botsásson meg soha nekik rosz teteiért.

Tábornokné szenved azt mi nagyon érzük, de mi nekünk itten háromszoros fáj-dalmaink Hazánk Tábornokné és Szabadságunk it hadnám e nyomorék orszá-got csak nagysádnak szolgálja is környékébe lehessünk, parancsoljan velem az éle-tem minden perczben Kezében ál Áldás száljon Kedves jó édes anyával és édes

¹⁸ Fond. Névtári gyűjtemény. SRK Levéltára. N.I.5.

Hazámmal és minden jó szívre a ki meg nem bántá Hazánk legszentebb asszonyát, verje a mindenható a ki meg méri bántani nagysádot.

Isten veletek-

Fontom koszorut számodra,
te ártatlan.

Virolyon ki szent,
oltárodon.

Nyugot légyen égbe,
szent lelked,

mert nemzeted téged,
el nem följöttet.

Isten át látja
szenvedésit nődnek,

És segítni fogja,
hű nemzetödet.

Segítni a hű magyart,
Élni vagy halni,

Férjem sír halmat,
Nékem vissza adni.

Hol konyezni fogok,
Hantod előtt,

Térdere fog borulni
Hű nemzetöd

Imádni fog Ūr Istent,

Te éretted.

Hogy külgye a' hű,
nemzetre lelkedet.

Botsássan meg annak,
a' gyávának,

Ki téged oly ártatlan,
ki irtott.

Kinozza a lelkiességét,

Ugy annyit

Hány éve e' szép nemzetett
ők ették.

Könnyeimet ne ítéljétek azért,

Hogy nő vagyok.
Öröm könnyek azok mert,
Hon meg mentődött,
Egyet értés élyen köztetek
magyarok
Akkor fájdalmaim örökre
elmulnak. Csokolom engedelmeibül ezerszer kezeit, (Mourad)???
Engedelmet, ha írásba vagy nyelvebe hibáztam mert 22 éve törökül beszéltünk,
és székely vagyok.”

Nagyvárad megemlékezés

A level tanúsága szerint a kiegyezést követően oly mértékben enyhült a légkör a szabadságharc emlékéit illetően, hogy ebben az időben már hazai területen is megjelennek az emlékbizottságok és nyíltan lehet emlékezni az eseményekre, a hősökre, sőt már a korábban kényes személynek számító tábornoközvegy nyílt meghívása, jelenléte sem elképzelhetetlen. Ilyen a Hazafi Vértanúi Emlékét Megőrző Állandó Bizottság is, amelyik kötelességének érzi meghívni az emlékezők közösségébe a gyászoló özvegyet is.

“Nagyságos Nagyságos Asszony!¹⁹

A nemzet vértanúit megőrkítő állandó bizottság megerősített alapszabálya értelmében minden évben a szerencsétlen fegyverletétel forduló napján a v. olaszii plébánia templomban gyász isteni tiszteletet tart d.e. 10 orakor, Az anyi sokat szenvedett magyar hazába a szenvedés kínjai egyesek szívét körül fátyolozza a vesztés egeknek nagyságát egy boldog jövő reménye vigasztalja egyedül.

Az emberi szív alkotásánál fogva a kegyeletes visszaemlékezésekben talál enyhítést, némi vigasztalást, midőn szeretteik iránt az általános rokonszenv az Isten színe előtt nyilatkozik.

Az alanti bizottság Nagyvárad város polgáraiból alakult kik kötelességüknek ismerik nagyságodat felkérni, hogy városunkon ezen ünnepélybeni részvételével megtisztelni kegyeskedjék.

A bizottság tagjai az ünnepély rendezésére Komlossy Pál volt 1848–9 iki tűzér főhadnagyot bíz meg, kihez is kéri becses tudosi társat a további intézkedések végett Nagyváradra leküldeni.

Hazafiúi tisztelettel maradunk

¹⁹ Fond. Névtári gyűjtemény. SRK Levéltára. N.I.5.

A HAZAFI VÉRTANUI EMLÉKÉT MEGŐRZŐ ÁLLANDÓ BIZOTTSÁG
NAGYVÁRAD 1872.

Özv. Damjanics Jánosné urnőnek
Gödöllőbesnyő, Budapesten, VIII Muzeum utca”

Az amerikai magyarok

A levelek között egy ötödik levél is van, amelynek írója Újházy László és nem Csernovics Emília a címzettje, de egyértelmű, hogy az 1848–49-es kötődés miatt került a Washingtonban 1861-ben megfogalmazott levél hozzá.

„Az Egyesült-Észak-Amerikai Respublica had seregében levő magyarokhoz intézett bucsu szava Újházy Lászlónak.

Honfitársaim. Véreim! Tizenhét bánatos és sanyarteljes éveket éltünk keresztül, de mit mondom? nem éltünk, csak gyászoltunk édes közhazánkért, és ha kiszakíthatnók szívünket kebleinkből, s ketté törhetnők azokat, a világ vérünk bíborában csak a fájdalomnak láthatná megaludt cseppjeit. De ha szenvedtünk, még többet szenvedtenek hon maradt véreink, kiknek vérét szívta a két fejű sas, mint hajdan egy sas keselyű naponta vájta a leláncolt Prometheusnak élő máját. Azért túrnünk kellett férfiassal elszántsággal és túrtünk, mert ők is túrtének.

A boldogtalan száműzött magyar a világ egész gömbén széjjel volt szórva, és íme! most még is olly nagy számmal összetalálkoztunk – mi oka ennek kérdem? Nem egyéb, hanem az, hogy ha a szabadság harcának tárogatója meg fujatik, akkor a magyar ott hagyja mindenét mi neki anyagi életére nézve kedves volt, és oda

2

siet azon mezőre, hol becsület érzés és vitézség diadalmaskodhatik gazság és zsarnokság ellen. A szabadság szent ügye nevében tehát sereglenek önök egyben, segítve meg védeni egy respublicai Kormányt, melyet egy gonosz és elbízott aristocratia támadott meg, – olly aristocratia, melly más emberi fajt nem csak szolgájává, hanem barommá le alacsonyítá. De a magyar, ki a kényszerített bár tövényszabta szolgálatnak minden nemét egy szívvel, egy lélekkel, egy hanggal eltörölte, csak született ellensége lehet a rabszolgaságnak. A meddig tehát otthon nem küzdhetnének független alkotmányos létünkért a vérszopó osztrák ellen, küzdjünk itt másod hazánk érdekében, azon nemes lelkű nép érdekében, mely

minket testvérekül elfogadva meg osztotta velünk a szabadság minden malaszt-jait és biztosítékait. Mutassuk meg tetteleg, hogy honol kebleinkben a háladatosság érzete.

Ha itt meg lesz űlve a diadal nagy napja és a Respublica nem csak régi fénye vissza lesz állítva de még tisztább

3

Sugárokkal fog ragyogni minden nemzetek példájául, akkor a hadban újra meg újra meg edzett karjaink erősebb ön bizalommal ki fognak állani azon csata térre hol meg kell boszulni annyi vértanuink keserves emlékét.

Éljen az Amerikai-Egyesült-Respublica – A Magyar Haza Függetlensége, és az egész Emberi Nemnek Szabadsága.

Washingtonban. December 1-én 1861.”²⁰

Újházy László²¹ régi nemesi katonacsalád család sarjaként lett szabadságharcos. Alapfokú tanulmányait Eperjesen végezte, majd Debrecenben bölcsészetet tanult, utána pedig Sárospatakon jogot.

1837-ben az egyik megyegyűlésen vehemensen támadta a fennálló rend minden haladásellenes hibáját és indulatosan emlegette a fiatalok azon jogát, amely felhatalmazza őket a társadalmi változások kicsikarásához. Emiatt ő is belesodródott abba a felségárulási perbe, amelyet a hatalom Lovassy László és társai ellen indított²², és csak befolyásos felsőbb összeköttetései közbenjárására sikerült elérni, hogy végül ejtették az ellene felhozott vádakat.

Később Sáros vármegye alkotmányos főispánja lett, és igen aktív szereplője lett Pesten az országgyűlésnek, ám a bársonyasztal melletti politizálást annyira nem tekintette eredményesnek, hogy 1848 szeptemberében szabadcsapatot toborzott és csapatát személyesen vezetve vett részt Görgey téli hadjáratában.

A szabadságharc veszte után két fiával együtt, – akik szintén aktívan, tiszti fokozatot nyerve voltak résztvevői a szabadságharcnak – Amerikába emigrált, ahol mint hőst fogadták New Yorkban és az Egyesült Államok akkori elnöke – Zachary Taylor – levélben üdvözölte. Iowa államban telepedett le és Új-Buda (New-Buda) néven sajátos magyar környezetet hozott létre a birtokain, de nem találta a helyét idegen földön. Időközben felesége is elhunyt, akit előbb birtokára temetett el, de később, amikor a polgárháború miatt menekülnie kellett 1852 végén, akkor neje holttestét is átvitte San Antonio melletti új birtokára, a mit Sírmezőnek nevezte el. Lincoln elnök kinevezte anconai konzulnak, és

²⁰ Fond. Névtári gyűjtemény. SRK Levéltára. N.I.5.

²¹ Pallas Nagylexikon, Budapest, 1893–1904

²² Lásd Varsányi Péter István: Emlékezés Lovassy Lászlóra, in Honismeret 26.évf. 6. sz 1998. 74–77.

ezt a megtisztelő hivatalt 1861–64 között vezette, majd visszatért Amerikába. Onnan írt nyílt levelet, amelyben élesen bírálta az 1867-es kiegyezést és személy szerint Deák Ferencet, mint az egykori zsarnok hatalommal megalkuvót.

Jelentős emlékiratanyag maradt utána, amely bő forrásanyagot biztosít kora történelmi állapotairól. Emellett számos útleírást, utazási beszámólót írt. Sírmezői birtokán halt meg (Texas) 1870-ben.

Összegzés

Csodálatos, amint örökre összetörő, eltűnésre kárhozott életek kivirágoznak és kivirágoztatnak. A bitófa árnyékában senki sem gondolta volna, hogy a hátramaradott gyenge nő számára van még járható jövő. Az erős férfi gondoskodásának hiányában szinte elképzelhetetlen a védtelen nő megmaradása, távlati léte.

És lám, mégis a megtúrt, megtört gyenge nő lett sokak számára Aradtól Kairóig, Konstantinápolyig, Amerikáig sokak reménye, védasszonya.

Bibliográfia

GERGELY András: *Magyarország története a 19. században*. Osiris Kiadó, Budapest, 2003.

*** Pallas Nagylexikon, Budapest. 1893–1900.

SZABÓ Lajos: *Czelder Márton működése a Moldva-oláhországi első magyar református misszióban*. Budapest, 1930.

*** Tanulmányok Csongrád megye történetéből 21. Szeged (1994). Damjanich Jánosné Csernovics Emília életrajza (1819–1909). Csernovics Lara feljegyzéseit közzéteszi Varsányi Péter István.

VARSÁNYI Péter István: Emlékezés Lovassy Lászlóra, in *Honismeret* 26.évf. 6. sz. 1998.

Fond. Névtári gyűjtemény. Sárospataki Református Kollégium (SRK) Levéltára. N.I.5.

*Szabadi István*¹:

Református egyházkormányzat a Tiszántúlon és az erdélyi fejedelmi hatalom

*Reformed Church Government in the Transtibiscan Area
and the Rule of the Principality of Transylvania*

The formation of the Protestant church hierarchy started already when a separate position was established to ordinate Protestant pastors. Protestants did not regard priests as separate ordo, and yet, after its organization the church inherited or acquired those privileges, which were available for the Roman Catholic priests also. They enjoyed tax-exemption, they were provided with the tithe, parish houses were regarded as noble mansions, soldiers were never quartered in them, and lawsuits could be started against pastors only at ecclesiastic courts.

Transylvania did not have a bishop after 1542, as Johann Statileo died, the right of ordination was practiced by vicars.

The pursuance of the Reformation trends was also influenced by the boards of the former archdiaconates. The formation of the latter Transtibiscan Church District had three centers. The strengthening of the Reformed episcopal power happened during the time of Reformed rulers.

The Reformed princes of the beginning of the 16th century implicated themselves in the problems of the religion, which became the leader in Transylvania and Partium, and in this way had a major influence over the church administration also.

Keywords: Reformed church in the 16th century, Reformed princes, church administration, Transylvania, Transtibiscan Church District.

Az erdélyi, ezzel együtt a tiszántúli középkori egyházszerkezet egysége még a gyulafehérvári püspökség megszűnése előtt megbomlott. A századok az 1540-es évek végén létrehozzák a maguk egyházát, az 1550-es évek elején pedig megalkotják a tiszántúli² superintendentia magvát Szatmárban, Szilágyban és Közép-Szolnokban, az erdélyi püspökséghez

¹ Tiszántúli Református Egyházkerület Levéltára, a BBTE RTK doktori iskolája, *iszabadi@gmail.com*.

² Meg kell jegyezni, hogy 1646-ig „Tiszáninnen” egyházkerület, Superintendentia Cistibiscana néven tartották nyilván, azaz Erdélyhez képest határozták meg földrajzi helyzetét, a szatmárnémeti zsinat (1646) után kezd elterjedni a Transtibiscana elnevezés, de a korábbi a 18. század végéig megmaradt, például az erdélyi főkonzisztóriummal való levelezésekben.

tartozó tasnádi generális vikáriátus területén. A középkori erdélyi püspökséghez tartoztak ugyanis a közigazgatásilag nem Erdélyben lévő Kraszna, Közép-Szolnok, Ugocsa vármegyék területén lévő főesperességek, illetve Szatmár nagy része és Szabolcs vármegyéből Nyírbátor környéke³.

A protestáns egyházszervezet kialakulása egyházalkotmányi értelemben akkor indult meg, amikor a protestáns ordináció végzésére önálló tisztséget létesítettek, illetve a már meglévő lelkészi fraternitások már meglévő vezetői közül ezzel a feladattal valakit megbíztak. Az alsópapság a régi középkori fraternitásokat fenntartotta, s ezeken dőlt el, hogy egy-egy főesperesség papsága az új tanítások hívévé válik⁴. A külföldi akadémiákra el nem jutó leendő lelkészek e fraternitások előtt tesznek vizsgát s itt is ordinálják őket. Miklós Ödön szerint az első kezdeményezés a bihari fraternitásban történt az 1544. évi zsinaton s Dévai Biró Máttyás kezdeményezése más vidékeken is követésre talált⁵. Eredményeit Csepregi Zoltán helytelennek, de legalábbis átgondolandónak tartja, nem tagadva, hogy „a vita a fraternitás papságát igyekezett magával ragadni az óhitról az újhítűek táborába”⁶.

Tudjuk, hogy Erdélynek 1542, azaz Statileo halála után nem volt püspöke, az ordináció jogát a vikáriusok gyakorolták, protestáns szempontból egy-egy archidiaconátus felletti befolyás és az ordináció püspöki jogkörének gyakorlása lényeges pontja volt az önállósodásnak. Ugyanígy az egyes hittani, hitújítási irányok követése is az egykori archidiaconátusok gyűléseinek a befolyása alá került.

Három központja volt a későbbi tiszántúli református egyházkerület kialakulásának. Az egyik az említett, erdélyi püspökséghez tartozó Szatmárban, köszönhetően az 1545-ös erdódi zsinatnak⁷, a másik a Kálmáncsehi Sánta Márton által, Petrovics Péter segítségével megalkotott, debreceni központú superintendentiában (1557)⁸, a harmadik a rövid életet megélt csanádi protestáns kerületben (1550), amelynek a vezetője Gönczi Máté⁹.

³ HEGYI Géza: Magyarország vagy Erdély? A Szilágyság hovatartozása a középkorban a társadalmi kapcsolatok tükrében. In: Erdélyi Múzeum, LXXIV (2012)/3. 23–45.

⁴ DIENES Dénes: A papi fraternitások szerepe a felső-magyarországi reformációban. In: A reformációtól egyházalapításig a szepesváraljai zsinat 400. évfordulójára. Szerk.: Kónya Péter – Kónya Annamária. Prešov, 2015. 130–135.

⁵ MIKLÓS Ödön: A magyar protestáns egyházalkotmány kialakulása. Pápa, 1942. 23–25.

⁶ CSEPREGI Zoltán: *A váradi vita 1544-ben*. In: Szentírás, hagyomány, reformáció. Teológia- és egyháztörténeti tanulmányok. Szerk.: F. Romhányi Beatrix – Kendeffy Gábor: Budapest 2009. 164–186.

⁷ Az erdódi hitvallás szerzői Kopácsi István, Székely Balázs, Kalocsai János, Tordai Demeter és Batizi András lehettek, azaz Dévainak már nem sok köze volt a hitvallás szövegének megfogalmazásához. Ld. CSEPREGI Zoltán: *Kálvin hatása Magyarországon és Erdélyben 1551 előtt?* In: Egyháztörténeti Szemle XII. (2011). 154–169.

⁸ SZABADI István: *Kálmáncsehi Sánta Márton* Debrecen, 2007. [monográfia].

⁹ TÓTH Ferencz: *Tul a tiszai ref. püspökök élete*. Győr, 1812.16. ZOVÁNYI Jenő: *Magyarországi superintendentiák a 16. században*. Budapest, 1898. 5.

Utóbbiról nincs sok adatunk, hiszen patrónusa, Petrovics Péter a török hódítás miatt hamar elveszítette Maros menti birtokait. Itt kell megjegyezni, hogy a korabeli szóhasználatban az seniorok/esperesek is nevezték magukat superintendensnek, megkülönböztetve német mintára a generalis és specialis superintendenst¹⁰. Hamarosan az önállóvá vált Erdélyben és az erdélyi irányítás alatt álló partiumi területeken kialakult a recepta religiók rendszere, ennek révén az állam egyházak felett álló, de az egyház belső életét alapvetően befolyásoló főhatósággá vált¹¹. A mindenkori erdélyi fejedelem kezébe került a vallás ügye, akinek később az innovatio, azaz a további újítás tilalmával a törvények újabb eszközt is adtak a kezébe. Az erdélyi fejedemi eskü magában foglalta ugyan azt, hogy a saját vallásuknak nem engednek olyan befolyást, hogy a többi bevett felekezet működését korlátozzák, az egyenjogúságot megsértsék, a 17. században a református fejedelmek alatt a fejedelmi hatalomnak és a református egyháznak mégis sajátos összefonódása fog kialakulni¹².

A püspöki javakkal együtt bizonyos püspöki jogköröket is magához vett már az 1550-es években az erdélyi fejedelmi hatalom. Például a papok megerősítéséért járó taxa confirmationalis és a püspöki oltalom fejében fizetett census cathedraticus is, mint püspöki jövedelmek, a kincstárba folytak be, és így a megerősítést is a fejedelem végezte, így lényegében kegyúri jogot nyert az egyházközségek felett. A protestáns superintendenst ugyan nem ő választja, de ő erősíti meg (a Partiumban is!), és lényegében az őt megillető jogokat ruházza át a superintendensre¹³. Izabella 1557-ben, amikor megerősíti Hebler szász püspököt hivatalában, ennek indoklásában elmondja, hogy az ország alattvalóinak védelme az ő tiszte, így aztán a gyülekezetek védelme is. Immár nem csupán az egyház külső állapotának, javainak és jogainak a védelmét tekinti feladatának, hanem az igaz hit védelmét és a schisma eltávolítását is. Mint korábban a püspök tehetette, most a fejedelem ruházza fel a superintendenst a papszentelés jogával, az egyházi ügyek felügyeletével és azzal, hogy az evangéliumokkal és a sacramentumokkal ellenkező tanokat megvizsgálja, elbírálja és egyházi fegyelmet gyakoroljon. Ugyanakkor a fejedelem az iskolai ügyek, de sokszor az egy-

¹⁰ BUDAI Ézsaiás: *Magyar Ország Históriaja I. kötet*. Pest, 1833. 114.

¹¹ BALÁZS Mihály: *A hit... hallásból lészön. Megjegyzések a négy bevett vallás intézményesüléséhez a 16. századi Erdélyben*. In: *Tanulmányok Szakály Ferenc emlékére*. Szerk.: Fodor Pál, Pálffy Géza, Tóth István György. Budapest, 2002. 51–73.

¹² LUKÁCS Olga: *Adatok az erdélyi református püspökség 16–17. századi történetéhez*. In: *A püspöki intézmények kialakulása és fejlődése Erdélyben 1740-ig*. I. rész, Cluj-Napoca. 2010. Szerk.: Nicolae Bocsan, Dieter Brandes, Lukács Olga. 97–117.

¹³ LUKÁCS *i.m.* 110–111.

házszervezet vagy az egyházfegyelem felügyeletét is ellátja, működésének rendjét is biztosítja¹⁴. Hebler halála után Báthory István maga szólítja fel a szász evangélikusokat püspökválasztásra, képviselteti magát a püspökválasztó zsinaton, három jelöltet terjesztet fel, és ő maga választ azok közül¹⁵.

Nem tudjuk pontosan, hogy az első superintendensek milyen jogokkal rendelkeztek, azzal sem vagyunk igazából tisztában, hogy az elnevezés alatt éppen a későbbi értelemben vett esperest vagy püspököt értettek-e, de nyilvánvalóan az ordinatio, azaz a papszentelés és a papoknak az ekkleziákba való kirendelése, illetve a visitatio, azaz az egyházlátogatás jogkörének a birtoklása tette őket egyenrangúvá a korábbi katolikus püspökökkel. Míg a magyarországi részekben a protestáns püspök a seniorok egyike, addig Erdélyben a fejedelem hivatalnok, eredetileg mint egy püspöki vikárius. Ahogy a partiumi területek is az erdélyi fejedelmek alá kerültek (illetve egyházigazgatásilag a középkor óta, mindig is ott voltak), az itteni protestáns püspöki hatalom is átvette kizárólagos joggal a potestas ordinist, azaz az ordináció jogkörét, ezzel vált teljessé jogkörük és lényegében a középkori püspökök helyébe léptek¹⁶.

A 16. század elejének református fejedelmei idején az a helyzet állt elő, hogy ugyan más felekezetek püspökválasztásába nem szóltak bele, az Erdélyben és a Partiumban vezető vallássá vált református felekezet belső ügyeibe kisebb-nagyobb mértékben bele-beleenyúltak, és ezáltal az egyházkormányzatra is komoly befolyást gyakoroltak. Közismert, hogy a bécsi békében (1606) megfogalmazást nyert a protestáns egyházkormányzat önállóságának garanciája, azaz a protestáns felekezetek önálló feljebbvalói, superintendensei, azaz püspökei megválasztásának a joga. Nyilvánvaló, az azt elfogadó 1608-as országgyűlés után a reformátusok szempontjából egy de facto már létező állapot nyert törvényi háttérrel, Erdély önállósága is biztosítást nyert, így az azt követő korszak református fejedelmei egészen új, sajátos helyzetet teremtettek a Tiszántúlon és Erdélyben a magyar református egyházkormányzat történetében is¹⁷.

Bocskai politikai tényezővé teszi a református vallást, amely orthodoxa ecclesiává lesz hivatalosan is. 1605-ben a papi özvegyek számára kiadott oklevelében¹⁸ Tasnádi Veres Mihály

¹⁴ SIPOS Gábor: Az Erdélyi Református Főkonzisztórium kialakulása 1668–1713 (1736). Kolozsvár, 2000. 8.

¹⁵ POKOLY József: Az erdélyi református egyház története IV. kötet. Budapest, 1904. 71.

¹⁶ MIKLÓS Ödön *i.m.* 191–193.

¹⁷ SZABADI István: *Die reformierte Kirchenregierung nach dem Frieden von Wien*. In: „Einigkeit und Frieden sollen auf Seiten jeder Partei sein” die Friedensschlüsse von Wien (23. 06. 1606) und Zsitvatorok (15. 11. 1606) IX. zum 400. Jahrestag des Bocskai-Freiheitskampfes, Herausgegeben von János Barta, Manfred Jatzlauk und Klára Papp, Debrecen, 2007. 205–211.

¹⁸ DÁNÉ Veronka: „hogy gyászos állapotjok vigasztalást vehessen” „Hogy gyászos állapotjok vigasztalást vehessen”: Bocskai István kiváltságlevele az erdélyi református lelkészözvegyek és árvák javára. In: Barta János, Papp Klára (szerk.) „Nincsen nekünk több hazánk ennél...” Tanulmányok.

református püspököt *superintendens ecclesiarum orthodoxarum*nak nevezi, halála után az 1612-es országgyűlés nevezi először *orthodoxa confessionak* a református vallást, az elnevezés a század végéig Erdélyben kizárólag erre a felekezetre vonatkozott. Egészen egyedülálló ez a tény, még ha minden felekezet is annak tartja magát, de itt közjogilag is rögzítik azt¹⁹.

A református vallás domináns szerepének kiemelése mellett szeretném hangsúlyozni azt is, hogy a másik három recepta religio működése sem került veszélybe²⁰, a bécsi béke következményeként nem csak Bocskai saját felekezetének vallásgyakorlata állt helyre. Általános érvényű, azaz minden felekezetre vonatkozik a lelkészek özvegyeinek és árváinak 1605-ben adott adómentesség is: meg kell jegyezni, hogy a 17. század közepéig római katolikus papokat is találunk, akik házasságban éltek, tehát a katolikus klérusra is kiterjed az oklevél hatálya. Ami a református lelkésztársadalmat illeti, ekkor, lényegében a bécsi béke után kezdenek körvonalazódni egy sajátos papi rend körvonalai. A protestantizmus kezdetben nem tekintette a papságot ordo-nak, azaz külön rendnek, mégis, egyházakká szerveződése után megörökölte, vagy elnyerte azokat a kiváltságokat, amelyek a római katolikus papoknak is jártak. Adómentességet élveztek, megkapták a dézsmát, a parókiális házakat nemesi teleknek tekintették, oda nem szállásolhattak be katonákat, perelni őket csak az egyház joghatóság előtt lehetett. Persze ezek a privilégiumok hivataluknak és nem személyüknek jártak, törvény azokat nem is garantálta, aki valaha jobbágy volt, papi jellegét elveszítve újra jobbágy lett. Hivataluk alatt is újra meg újra meg kellett erősítenie az országgyűléseknek az említett előjogokat, ami arra is utal, hogy a privilégiumok érvényesítése korántsem volt zökkenőmentes. Bocskai előbb említett 1605-ös kezdeményezését 1614-ben majd 1618-ban is meg kellett erősíteni, 1614-ben a medgyesi országgyűlés mondja ki, hogy „semmiféle hadat pap házára, majorjára feje, jószága, tisztessége vesztese alatt nem merjen szállani”²¹, az 1615-ös országgyűlés az egyházi személyek testi épsége érdekében hoz törvényt, 1624-ben a prédikatori rendnek a patrónusokkal szembeni védelméről született cikkely. Mindezek által Erdélyben és a Partiumban a református fejedelmek kiváltságolásai révén egyre erősebb lett a lelkésztársadalom ordo *ecclesiasticus* jellege. Ami a hierarchia csúcsán álló *superintendenseket* illeti, bár a tiszántúli református püspökök megerősítésének találunk okleveles nyomait az erdélyi királyi könyvekben²², Erdély ese-

nyok a Bocskai-felkelés történetéhez. Budapest, 2004. 174–184. „A gondot tehát nem a lelképásztorok, hanem ennek a teljesen új „embertípusnak”, a törvényesen házast, nem kiváltságos rendekből származó prédikátor családtagjainak a jogi helyzete jelentette, a ... társadalmi provenienciának köszönhetően”.

¹⁹ Pokoly *i.m.* II.

²⁰ A recepta religiók rendszerének kialakulását helytelenül kötik az 1568-as tordai országgyűléshez, Balázs Mihály (ld. *i.m.*) bizonyította, hogy az csak 1595-ben történt meg.

²¹ BARCZA József: *Bethlen Gábor, a református fejedelem*. Budapest, 1987. 142.

²² POKOLY *i.m.* 96.

tében ilyen nem maradt reánk. Tudjuk, hogy ez nem éppen a szuverenitásuk erősebb voltára utal, hiszen a 16. század első felében lényegében a fejedelmi akarat érvényesül a hivatal betöltésénél.

Ennek a ténynek sajátos előképére szeretném felhívni a figyelmet: Báthory Gábor gyámja, a bibliás Ecsedi Báthory István a 16–17. század fordulóján Ecsedet egyenesen a tiszántúli református egyházigazgatás központjává teszi, Monai János ecsedi lelkész 1600-tól haláláig immár az egész Tiszántúl református püspöke. Monait Hodászi Pap Lukács váltotta mind az ecsedi lelkészi, mind a tiszántúli püspöki tisztségben, aki 1585-től Báthori István udvari papja Ecseden, 1596-ban debreceni lelkész és esperes lett. 1604-ben visszatért Ecsedre és ugyanebben az évben püspöknek választották a tiszántúli egyházkerületben. Báthory halála után, 1607-től újra debreceni lelkész²³.

Nos, 1618 és 1660 között az erdélyi fejedelmek udvari papjai közül kerültek ki az erdélyi püspökök is, Keserői Dajka János, Gelei Katona István és Csulai György. Ezeknek a püspököknek a hatásköre Pokoly József szerint nagyban emlékeztet az egykori püspöki vikáriusok jogkörére, akik hatalmukat nem saját jogukon, hanem a püspökök által való kinevezés jogán gyakorolják.

A püspöki hatalomnak az erősödése szintén a református fejedelmek idejére esik. Nem akarom ismertetni a Szilvásújfalvi Anderkó Imre elleni pert, aki mint váradi lelkész és bihari esperes a püspöki hatalom ellen úgy lépett fel, hogy annak eltörlését szorgalmazta. Csak utalok arra, hogy a Szilvásújfalvi elleni perben Báthory Gábor az erdélyi püspököt is a tiszántúli püspök, Hodászi Pap Lukács segítségére küldte, a váradi papot lelkészi minőségétől megfosztotta, Huszton bezáratta²⁴.

Ekkora a püspökből, esperesekből illetve világi tanácsosokból álló, a fejedelem által vezetett, lényegében konzisztoriális berendezkedés jött létre. A kánonok és az egyházi joggyakorlat szerint egyre inkább a szeniori testületre korlátozódott az eredeti értelemben vett presbyterium jogköre, és a 17. század elejére ki is alakul az az egyházi hierarchia, amit éppen a Szilvásújfalvi Anderkó Imre újításai ellen fellépő Hodászi Pap Lukács így fogalmaz meg immár ortodox-nak nevezett tételeiben: „ne egy ember akarata, véleménye és személyes tekintélye szerint történjék bármi is, hanem a presbitérium révén, ami nem más, mint a seniorok ülésézése, együttműködése és megbízása ugyanazon egyház választott képviselőinek, akik ugyanazok az egyházban, mint ami a szenátus a városban”²⁵. Az ugynevezett „vének tanácsa”, a seniorok kollégiuma leginkább a mai szóval esperesi

²³ SZABADI István: *Adalékok Ecsedi Báthory István (1555–1605) mecénaturájához*. In: Műveltség és társadalmi szerepek: arisztokráciák Magyarországon és Európában. Szerk.: Bárány Atrila, Orosz István, Papp Klára, Vinkler Bálint. Debreceni Egyetem Történelmi Intézete. Debrecen, 2014. 293–299.

²⁴ KISS Sándor: *Szilvásújfalvi Anderkó Imre*. in: *Egyháztörténet*, 1959. 3–4. füzet. 218–241.

²⁵ „non penes unum est, sive sit Papa, sive Episcopus sive superattendens, ut pro suo arbitrio ac privata auctoritate quidvis faciat, sed penes presbyterium, id est, consessum seniorum, Ecclesiae ipsius consensu et suffragio electorum, qui sunt in Ecclesia, quod est senatus in urbe”

értekezletnek nevezett testületnek felel meg. Úgy tűnik, a lelkészi kar Hodász Pap korára azonosította magát az egyházzal, ahogy írták: „építéletű embernél nyilvánvaló, hogy Krisztus ekklézsiának nevezett synedriumot avagy presbyteriumot az egyházi tanácsnak gyülekezetin értette”²⁶. Ezen túlmenően, éppen Szilváuifalvi perében látjuk, hogy a püspöki hatalom megerősödésén túl a fejedelem is supremus episcopusként lép fel.

Abban, hogy a lelkészársadalom ilyen túlsúlyra tett szert az egyház belső életében, a reformáció eredeti elveivel, azaz az ókeresztény viszonyokhoz való visszatérés igényével szemben, minden bizonnyal az is szerepet játszott, hogy a korabeli rendi felfogás csak felszentelt vezetőt fogadott el az egyház törvényes képviselőjeként. Sajátos hierarchia alakult ki, de a 17. században elején a hierarchia fogalmát aligha tisztázták. Hodászi Pap és Geleji azt értette rajta, ha egyik vagy másik superintendens, vagy akár senior a többi felett akar uralkodni.

A Partiumban és Erdélyben az egyházkormányzat ekkor még ellenáll a világiak egyházirányításba való bevonásának, elég nekik a fejedelem személyes támogatása, az egyházkormányzat reformjának igénye sem alulról jövő kezdeményezésként fogalmazódik meg.

A superintendens hatalma a Partiumban is megerősödött az erdélyi fejedelem hatóságos közreműködése következtében. Hodászit nagyra is becsülte Debrecen, az ő halálát elsirató Debreceni Szappanos János volt az, aki hosszú költeményben üdvözölte a fejedelmi védelmet elsőként biztosító, Debrecenbe bevonuló Bocskait. A városnak még szorosabbá vált Erdélyhez való tartozása a hajdúk környékén való letelepítése révén, de leginkább a Török család kihalása után, 1618-ban, amikor a város az erdélyi fejedelemség kincstári birtoka lett. A tiszántúli superintendens központja ettől kezdve még nagyobb terheket viselt anyagilag, de egyházi életében sokat köszönhet Erdély fejedelmeinek. Tiszántúli származású, és a Debreceni Református Kollégium nevelte volt az erdélyi említett püspökök közül mind Csulai, mind Keserői Dajka, vagy az udvari történetíró Bojti Veres Gáspár.

Való igaz, hogy a fejedelmek sajátos kapcsolatba kerülnek a papi értelmiséggel, ahogy Péter Katalin fogalmaz, szerszámként használják műveltségüket²⁷. A fejedelmi hatalom elméleti megfogalmazása is prédikátorokhoz fűződik, már Bocskai politikájának kálvinista prédikátorok adtak teológiai alapvetést, közöttük legnagyobb befolyással Alvinczi Péter kassai lelképásztor, a fejedelem tanácsadója²⁸. A protestáns rendeknek 1605 márciusban kiadott, Európához intézett kiáltványa is egyedülálló módon nem politikai, történelmi, hanem teológiai alapon igazolja a felkelés jogosságát, ahol Bocskai mint vindex és providentialis liberator jelenik meg, bosszuló és szabadító fejedelemként. Bethlen alatt

²⁶ MIKLÓS Ödön *i.m.* 16.

²⁷ PÉTER Katalin: *A fejedelemség virágkora. Az értelmiség.* In: KÖPECZI Béla (szerk.) *Erdély története.* II. kötet Budapest, 1988. 770.

²⁸ JUHÁSZ István: *Bocskai István az egykorú egyházi hagyomány megvilágításában.* in: *Theologiai Szemle* 1981. 1. szám. 43–47.

majd Alvinczi mellett Pataki Füsüs János, Prágai András, Milotai Nyilas István töltik be ugyanezt a szerepet. Tanácsadóit a református egyházi hierarchia csúcsára helyezi, javadalmaikat onnan kapják. A református egyház vezetői így válnak rendkívül megbecsült és az uralkodói döntések befolyásolása révén igen nagy hatalmú csoporttá, az uralkodói elit részeivé²⁹. Az öreg Rákóczy György katonai szövetséget sem köt, sem fel nem bont, hadat sem üzen teológusai megkérdezése nélkül, Gelei Katona, Medgyesi Pál vagy Bisterfeld Pokoly fogalmazása szerint ugyanazt a szerepet töltötték be mellette, mint a jezsuiták a katolikus uralkodók udvarában. A hasonlat azonban ott sántít, hogy mindeközben a református fejedelmek biztosították a többi recepta religio szabadságát is, még ha valóban, kincstári pénzeket a református egyházra és iskolákra, például a gyulafehérvári akadémiára fordítottak szívesebben. Kétségtelen, hogy a református fejedelmek egyházpolitikáját felekezetieskedésnek is lehet minősíteni, de a vallásháborúk idején a református egyházat tartották alkalmasnak, nem utolsó sorban annak nemzetközi kapcsolatai révén, hogy a nemzeti függetlenség egyik garanciája legyen.

Felhasznált irodalom

- BALÁZS Mihály: *A hit... hallásból lépszön. Megjegyzések a négy bevett vallás intézményesüléséhez a 16. századi Erdélyben*. In: Tanulmányok Szakály Ferenc emlékére. Szerk.: Fodor Pál, Pálffy Géza, Tóth István György. Budapest, 2002.
- BARCZA József: *Bethlen Gábor, a református fejedelem*. Budapest, 1987.
- BUDAI Ézsaiás: *Magyarország Históriaja* I. kötet. Pest, 1833.
- CSEPREGI Zoltán: *A váradi vita 1544-ben*. In: Szentírás, hagyomány, reformáció. Teológiai és egyháztörténeti tanulmányok. Szerk.: F. Romhányi Beatrix – Kendeffy Gábor: Budapest 2009.
- CSEPREGI Zoltán: *Kálvin hatása Magyarországon és Erdélyben 1551 előtt?* In: Egyháztörténeti Szemle 12. évf. 2011. 1. szám
- DÁNÉ Veronka: *„Hogy gyászos állapotjok vigasztalást vehessen”: Bocskai István kiváltságlevele az erdélyi református lelkészözevgyek és árvák javára* In: Barta János, Papp Klára (szerk.) „Nincsen nekünk több hazánk ennél...” Tanulmányok a Bocskai-felkelés történetéhez. Budapest, 2004.
- DIENES Dénes: *A papi fraternitások szerepe a felső-magyarországi reformációban*. In: A reformációtól egyházalapításig a szepesváraljai zsinat 400. évfordulójára. Szerk.: Kónya Péter – Kónya Annamária. Prešov, 2015.
- HEGYI Géza: *Magyarország vagy Erdély? A Szilágyság hovatarozása a középkorban a társadalmi kapcsolatok tükrében*. In: Erdélyi Múzeum, 74. évf. 2012. 3. szám

²⁹ PÉTER Katalin *i.m.* 770.

- JUHÁSZ István: *Bocskai István az egykorú egyházi hagyomány megvilágításában*. in: Theologiai Szemle 24. évf. 1981. I. szám.
- KISS Sándor: *Szilvásujfalvi Anderkó Imre*. in: Egyháztörténet. 5. évf. 1959. 3–4. szám
- LUKÁCS Olga: *Adatok az erdélyi református püspökség 16–17. századi történetéhez*. In: A püspöki intézmények kialakulása és fejlődése Erdélyben 1740-ig. I. rész, Cluj-Napoca. 2010. Szerk.: Nicolae Bocsan, Dieter Brandes, Lukács Olga.
- MIKLÓS Ödön: *A magyar protestáns egyházalkotmány kialakulása*. Pápa, 1942.
- PÉTER Katalin: *A fejedelmesség virágkora. Az értelmiség*. In. KÖPECZI Béla (szerk.) Erdély története. II. kötet Budapest, 1988.
- POKOLY József: *Az erdélyi református egyház története IV. kötet*. Budapest, 1904.
- SIPOS Gábor: *Az Erdélyi Református Főkonzisztórium kialakulása 1668–1713 (1736)*. Kolozsvár, 2000.
- SZABADI István: *Adalékok Ecsedi Báthory István (1555–1605) mecénaturájához*. In: Műveltség és társadalmi szerepek: arisztokraták Magyarországon és Európában. Szerk.: Bárány Attila, Orosz István, Papp Klára, Vinkler Bálint. Debreceni Egyetem Történelmi Intézete. Debrecen, 2014.
- SZABADI István: *Die reformierte Kirchenregierung nach dem Frieden von Wien*. In: „Einigkeit und Frieden sollen auf Seiten jeder Partei sein” die Friedenschlüsse von Wien (23. 06. 1606) und Zsitvatorok (15. 11. 1606) IX. zum 400. Jahrestag des Bocskai-Freiheitskampfes, Herausgegeben von János Barta, Manfred Jatzlauk und Klára Papp, Debrecen, 2007.
- SZABADI István: *Kálmáncsehi Sánta Márton* Debrecen, 2007. [monográfia].
- TÓTH Ferencz: *Tul a tiszai ref. püspökök élete*. Győr, 1812.
- ZOVÁNYI Jenő: *Magyarországi superintendentiák a 16. században*. Budapest, 1898.

*Zerifi Meriem, Abdelhay Bakhta:*¹

Representing Muslim Women Converts in Algerian Newspaper's discourse

Abstract.

Women representation in media has been a hot debate for many years. More specifically the debate about Muslim women converts. Their cases represent a fertile ground to be investigated as belonging to a community that has been discussed for a long time in academia; mainly, after the phenomenon of Islamophobia and the struggle to improve the status of Muslim women in their societies. Moreover; studies concerning Muslim women converts were almost based on narratives and stories² (Mansoureh Chavoshpour 1998,³ Caroline Neumueller 2012, Sabina Catlin Wahl 2014⁴). The current study aims at examining critically the portrayal of Muslim converts through Algerian media mainly newspaper articles. It is intended to unveil the ideological representation of women who converted to Islam under media coverage and to disclose the extent of credibility of this depiction. This study based on CDA investigates the discursive portrayal of female Muslim converts in Algerian media discourse. In order to meet the objectives of this research, following the framework provided by Van Leeuwen (1996–2008), articles collected from Algerian newspapers are analyzed with a specific focus on stereotypes perpetuated about Muslim women converts.

Keywords: Muslim women converts, media discourse, Critical discourse analysis, ideologies, stereotypes.

¹ Zerifi Meriem, University of Mostaganem, Algeria, *mary_zerrifi@hotmail.com*. Bakhta Abdelhay, University of Mostaganem, Algeria, *bakhta.abdelhay@gmail.com*.

² CHAVOSHPOUR, Mansoureh: «Conversion to Islam and veiling among American Muslim women in Kansas.» *Wichita State University* 2012.

³ NEUMUELLER, Caroline. «The 21st-century new Muslim generation converts in Britain and Germany» *the University of Exeter* October, 2012.

⁴ WAHL, Sabina Catlin. «Conversion to Islam: Personal Narratives of Muslim Women in Durban» *Wesleyan University The Honors College* 2014.

I. Introduction

The debate about Muslim women has always captured interest and has raised continuing debates in media discourse, which made the discursive representation of Muslim women in general and Muslim women converts, in particular, a fertile area of research; in the last few years issues related to Muslim women converts sound interesting and need to be investigated taking into consideration the whole process of conversion with all its aspects, obstacles and challenges that face these women and certain characteristics of media discourse for instance the power of spreading ideologies and shape opinions about “the Other” as argued by Cole and Daniel⁵ “media convey messages that potentially inform and influence attitudes and behaviors” (2005, p. XII). The portrayal of women converting to Islam in media is debatable in which it should be negotiated and carefully investigated because of the stereotypical and the ideological nature of media itself in which it represents women according to certain goals what leads to present a distorted version of reality, Norman Fairclough argued⁶ “discourse is able to exercise a pervasive and powerful influence in social reproduction because of the very scale of the modern mass media and the extremely high level of exposure of whole populations to a relatively homogeneous output” (1989, p. 54). According to Amu and Kalpana (2006)⁷ most often women issues capture the interest of media once they are *sensationalized, trivialized or distorted*, more precisely news discourse contributes in shaping social subjects and asserts that newspapers are transparently presented, however; it is not. N. Fairclough declares that:

“Newspapers tend to offer sometimes contending (though often harmonizing) versions of the truth, each of which is based upon the implicit and indefensible claim that events can be transparently and categorically represented, and perspective can be universalized. This myth underpins the ideological work of the media: offering images of and categories for reality, positioning and shaping social subjects, and contributing for the most part to social control and reproduction.” (1992, p. 161)

⁵ E. COLE and J. H. DANIEL. «Featuring Females: Feminist analysis of media.» *Washington, DC: American Psychological Association*, 2005, XII.

⁶ FAIRCLOUGH, Norman. *Discourse and Social Change*. Cambridge: Cambridge Policy Press, 1992, 54–161.

⁷ AMU, J. and KALPANA S. (eds). «Whose News? The Media and Women's Issues.» *London: Sage*, 2006.

Media coverage includes misrepresentation, underrepresentation and falsified information about women which is the case of many representations of Muslim women converts, who have been almost discussed only in relation to western media since it serves clearly to perpetuate certain ideas and beliefs about Muslim women in general (brainwashed, rejected, more radicalized than Muslims themselves, marrying a Muslim husband is the only reason of conversion, oppressed and victims of an essentialist religion that encourages terrorism, fundamentalists, reporting stories of famous women converting to Islam or simply women who absorbed the idea of “*jihad*”)⁸ (Elkoubaiti Naoual 2010),⁹ (M.A . Kevin Brice 2010).

2. Background to stereotypes

Regarding the etymology of the word, it was first used in the domain of printing in the late Eighteenth in France; it is a duplicate impression of a typographical element by which newspapers are printed. Then, in 1850 the concept “stereotype” acquired a new meaning when it was introduced in dictionaries as “*an image perpetuated without change*”¹⁰ (Form Psych Wiki – A Collaborative Psychology Wiki). Later,¹¹ Walter Lippman in his book *Public Opinion* (1922) is the first to coin the term “*stereotype*” studying social relationships, he considers it as opinions and beliefs that people raise about another group and they are founded on personal emotions and judgments rather than truth W. Lippman(1922), he employs the word stereotype additionally to refer to the schemas or images we have in our minds with reference to a given group “*the pictures inside the heads*” although, these images are far from being actual and valid. According to Judd et Park (1993), a stereotype is the collection of beliefs that individual associates with a group of people as cited in an article by¹² George Shadron (2009).

One of the subtypes of stereotyping is “*Gender stereotyping*”, because gender is always have been for a long time perceived as two different and opposite categories, separated from each other which is one of the main characteristics of stereotypes, in this case they

⁸ Natural, Elkoubaiti. «women conversion to Islam: the American women experience .» *Oriental women organization*, 2010.

⁹ BRICE, M.A. Kevin. «A Minority within a Minority: a report on converts to Islam in the United Kingdom.» *Faith Matters*, 2010.

¹⁰ <http://Stereotype,Wikipedia.html>. Accessed 16/03/2016.

¹¹ LIPMAN, Walter «Public Opininion» New York: Macmillan, 1922.

¹² SCHADRON, G. «Un stéréotype un Genre, Performance et Choix de Carrière.» *Laboratoire de Psychologie Cognitive et Social* 2009, 2.

create a split between men and women “the strategy of splitting”, when stereotypes become more dangerous since they serve as ideologies which are defined by Van Dijk as¹³ “an ideology is a self-serving schema for the representation of Us and Them as social groups”; i.e. members of the same society or group are separated and divided into “normal” people and “abnormal” or “unacceptable” ones following an ideological approach setting the “US” for the so-called “normal” and “the Other” for “abnormal” people¹⁴ “reduces essentializes, naturalizes and fixes ‘difference’ ... facilitates the ‘bending’ or ‘bonding’ together of all of us who are ‘normal’ into ‘imagined community’; and it sends into symbols exile all of them” S. Hall (1997, p. 258), their behaviors are stereotyped and expected to be different. Gender stereotypes are about males and females, but people tend to stereotype females more clearly and precisely than they do with males; because the usual stereotypes related to men are that men are (active, assertive, clever, they look for success, self-reliant, strong and tough) and all that is associated with positive and important roles¹⁵ (Basow 1992, p. 6). Whereas; women are stereotyped as (emotional, less intelligent, limited capacities in mathematics and sports). Women are stereotyped the same way in different discourses and contexts cartoons, newspapers, situations comedies, where women are subjects to humor even in horror scenes; in the sense that men discuss it intelligently looking for explanations and suggestions for the situation, however; women discuss it expressing their own fear emotionally without any content as seen by¹⁶ Herbert (1976, p. 110). Gender stereotypes emphasize the idea that a woman is prepared from her early childhood to the role of an active housewife, an obedient wife, and a caring mother. According to Davis¹⁷ “marriage and raising a family is the goal for which girls are prepared almost since birth” (2001, p. 36.).

Concerning stereotypes about Muslim women are related both to gender and religion as agreed by Eero Janson Veronica Mohamed-Salih.¹⁸ “In regard to Muslim women, most of the stereotypes concern the cultural racist criterion, followed by gender, religious criteria.” Veronica Mohamed-Salih (2015, p. 103).

¹³ DIJK, Teun A. Van. «Ideology A Multidisciplinary Approach» S AGE Publications London • Thousand Oaks, New Delhi 1998,01.

¹⁴ HALL, Stuart «The spectacle of the "Other"». In Stuart Hall (ed.) 1997, 258.

¹⁵ BASOW, S .A. «Gender. Stereotypes and roles »(3rd ed.). Pacific Grove, CA: Brooks/Cole. 1992, 06.

¹⁶ HERBERT, James: *Lair*. London: New English Library. 1976, 110.

¹⁷ DAVIS, Arthur. «Moroccan female power negotiation»I “MEDIA, 2001, 36.

¹⁸ Veronica MOHAMED-SALIH. «Stereotypes regarding Muslim men and Muslim women on the Romanian Internet: a qualitative comparative analysis for 2004–2009 and 2010–2015» 2015, 103.

These stereotypes are basically belonging to patriarchal Islamic society; Muslim women are a personification of oppression and abuse.¹⁹ “A veiled Muslim woman has long been used as the epitome of the oppression and patriarchy of the Islamic world. This image has run through the media and politics as well as arts and literature”.Eero Janson (2011, p. 183).

Stereotypes about Muslim women in the west are circulated largely and passed through media and the reader is unaware of these intentionally perpetuated beliefs. Women are depicted as passive and victimized by the Islamic dress “the veil” without any consideration of these women’s opinions or choice.

*“Muslim women are mostly portrayed in the Western mainstream media in three particular ways: as passive, as victims and/or as veiled. These stereotypes are reinforced by the fact that in news about the Muslim community or especially about Muslim women they themselves are hardly ever given the chance to express their opinions”*²⁰Eero Janson (2011,p, 188)

3.Methodology

3.1. Data collection

The data selected for this study are originally cited in Algerian newspapers, they are selected because of belonging to the Algerian context and dealing with women converts as well. They are written in Arabic and translated into English. All fragments were extracted and analyzed through Critical Discourse Analysis “Van Leeuwen 2008”.

3.2. Critical discourse analysis

This study is based on Critical discourse analysis. First, it is an appropriate approach to unveil stereotypes perpetuated through media discourse about Muslim women converts considering the different inventories and systematic methods of analysis of discourse that offer clear analysis. Second, it is a multidisciplinary approach by which the researcher may bring together different aspects and variables (race, gender, ethnicity, etc) in one study and reach successful analysis which is the case in this research in which it gathers gender, media studies, and Islam.

¹⁹ JANSON, Ero. «Stereotypes That Define "Us": The Case Of Muslim Women.» The University Of Tartu, Estonia 2011, 183.

²⁰ JANSON, Ero. «Stereotypes That Define "Us": The Case of Muslim Women.» The University of Tartu, Estonia 2011, 188.

Critical Discourse Analysis (CDA) is a type of discourse analytical research that primarily studies the way social power abuse, dominance, hegemony, and inequality are enacted, reproduced, and resisted by text and talk in the social and political context CDA explores the connections between the use of language and the social and political contexts in which it occurs. It explores issues such as gender, ethnicity, cultural differences, ideology and identity and how these are both constructed and reflected in texts:

*“The objective of this discipline is to uncover the ideological beliefs that are concealed in the words of our texts or oral speech, so as to resist and prevail over the diverse forms of power (control) or to obtain an appreciation of the power control we are performing without a proper realization.”*²¹ N. Fairclough (1989)

Critical Discourse Analysis and Gender Studies share the same awareness of disclosing ideologies and misrepresentations concerning women. ²²Ruth Wodak and Michael Meyer argue that ²³ “CDA is therefore not interested in investigating a linguistic unit per se; but in studying social phenomena which are necessarily complex and thus require a multidisciplinary and multi-methodical approach” (2008, p. 2), i.e CDA is not only dedicated to analyze linguistic entities and study linguistic phenomena in isolation, but it gathers social phenomena and linguistic ones using a multidisciplinary approach as well, so it can be considered as an effective approach to deal with social and linguistic phenomena altogether. Lakoff (1973)²⁴ stated that the reflection of society can be seen in language with all its values and assumptions.

3.3. *The Theory of Representation Van Leeuwen 2008*

It is an approach developed by Van Leeuwen in 2008 used by critical discourse analysts to reveal the way social actors are represented in discourses, using a socio-semantic inventory including a set of different elements to analyze social actors' representation. It is crucial to this investigation about Muslim women converts since it is an efficient and methodical way of analyzing discourse; it is a revealing inventory to disclose the way Muslim women converts are represented as well. The following elements are selected from Van Leeuwen's approach 2008 and to be used to realize the analysis of 09 articles from Algerian newspapers:

²¹ FAIRCLOUGH, Norman. *Discourse and Social Change*. Cambridge: Cambridge Policy Press, 1992.

²² WODAK, Ruth. «Critical Discourse Analysis: History, Agenda Theory, and Methodology.» 2008, 02.

²³ Theo van LEEUWEN.« Discourse and practice: new tools for critical discourse analysis», Oxford University Press, 28–54.

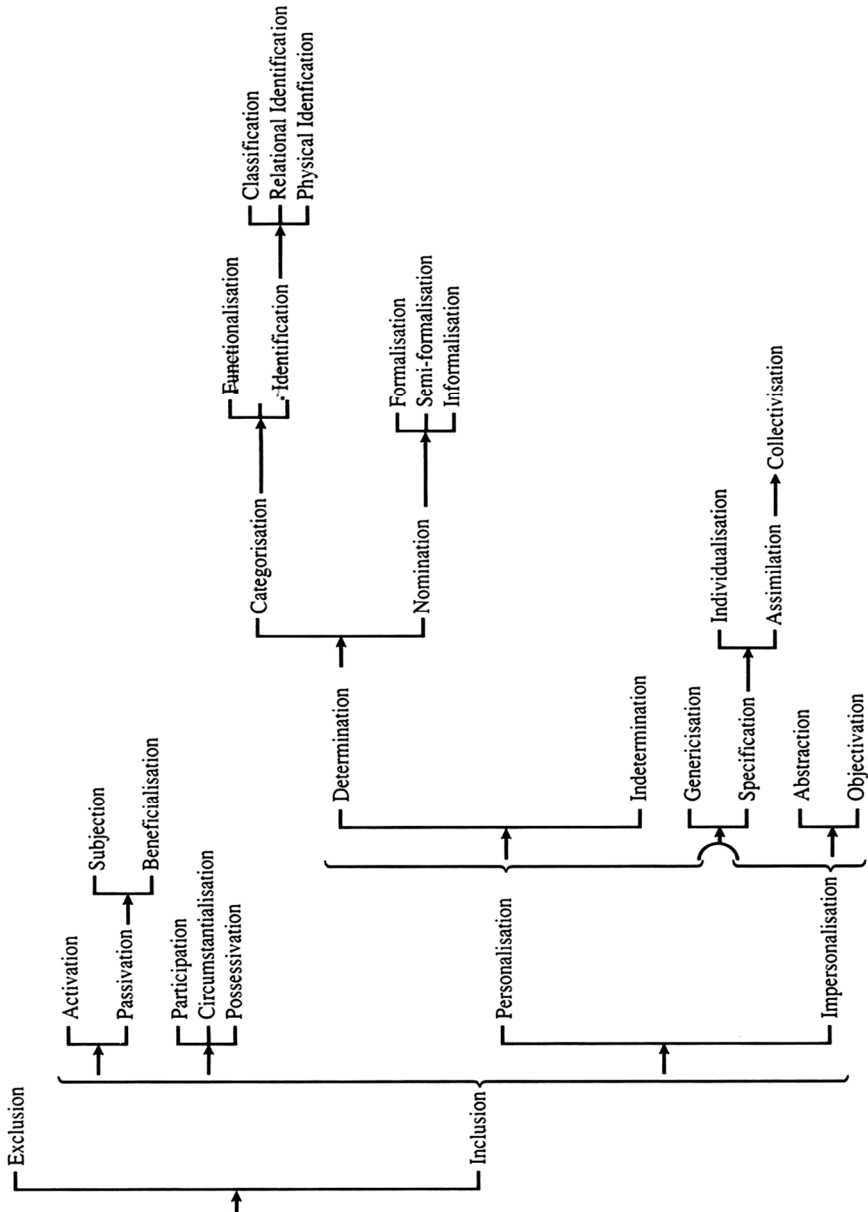
²⁴ LAKOFF, Robin. *Language and Women's Place*. New York: Harper and Row, 1975.

Exclusion: Representation of social actors according to Van Leeuwen may exclude social actors to serve certain objectives related to the addressed reader. In some cases, the exclusion may be “*innocent*” because details suppressed are known or just irrelevant for readers. Yet, other facts are neglected intentionally for propaganda strategies. Within exclusion social actors can be totally invisible since it leaves traces neither about social actors nor about their activities; it is used to compare different representations of the same social practice. However; once the action is included but some or all actors are concealed it is considered as an exclusion that leaves a trace. Exclusion may be realized by suppression (no indication of the social actors anywhere in the text at all). Or by Backgrounding (deemphasizing social actors, readers may infer social actors identity because they are not entirely excluded) (2008, p. 29).

Inclusion: it is the fact of mentioning social actors in different ways:

Role Allocation: social actors can be represented using either active or passive roles, *Activation* by means of representing them as active and *dynamic* in a certain discourse or by *Passivation* mentioning them as objects or beneficiaries in positive or a negative way.

Genericization occurs when social actors are represented as classes or as specifically identifiable individuals.



²⁵Figure 1: Approach of Selected Element of the Study.

²⁵ Theo van LEEUWEN. «Discourse and practice: new tools for critical discourse analysis», Oxford University Press, 2008, 28–54.

Differentiation: it is achieved by differentiating a social actor or group from a similar one, and creating a split that reinforces boundaries between the “Us” and the “Other”.

Nomination: is when social actors are referred to by proper noun, which can be *Formalized* using a surname with or without honorifics, *Semi-formalized* using a given name and a surname or *Informalized* giving only a name; while, *Categorization* is to bring social actors into one category or different ones.

Functionalization: referring to social actors by what they do, or *Identification* representing them by what they are; including (gender, age, provenance, class, wealth, ethnicity, etc). *Relational Identification* through which social actors are represented using their personal kinship or work relations. The selected elements are systematically provided with the whole inventory Van Leeuwen (2008).

4. Discussion

Exclusion: Muslim women converts are depicted and grouped in the Algerian media discourse under various forms. Exclusion from the professional sphere is dominant over Algerian newspapers, none of them spoke about the professional life of women converts or mentioned their status unless it meets domestic roles of women; media discourse, in this case, neglected the professional aspect of women converts since it belongs to a patriarchal society, a society that does not avow the role of women as effective members in societies, it sheds the light only on domestic roles and the relationship between women and their patriarchs in general. This act of marginalization of this part from a women's life reinforces the Algerian's perception of womanhood, basically; it meets their assumptions about women and their limited roles in societies. Suppression of effective, manipulative or professional roles concerning Muslim women converts in general is used to realize a complete exclusion in the Algerian media discourse about women who chose Islam as a religion, and no traces are left to infer functional roles. The intentionally concealed information regarding Muslim women converts are considered as irrelevant what is exactly conventional in androcentric societies like the Algerian one.

Inclusion

Role Allocation: Roles associated with Muslim women converts are related to the domestic sphere and personal life. Professional life and manipulative roles are completely neglected and marginalized within media discourse dealing with Muslim women converts. It is quite logical to ignore professional life or achievements concerning women in

a society like the Algerian one; Algerian media discourse is a mirror that reflects the Algerian perception of women converts. The image of Muslim women converts does not differ too much from that of women in general; *passive* and *recipient* social actors, who; are not *functionalized*, their roles are limited to cooking as it is mentioned in one of the articles, making families or not taken into account at all. Traditional roles connected to women converts and mentioned by the Algerian newspapers strengthen the prototype of “*a housewife*” and “*a devoted*” women, this role has been circulated and naturalized to preserve the patriarchal principles and beliefs about women.

Genericization: Muslim women converts are represented in many lines as specifically identifiable individuals, indeed they are Muslim women, but there were various forms to emphasize the difference between women converts and women who belong to Muslim families; mentioning nationality and religion before embracing Islam are important and clear strategies to create a split between the two groups, reject them and construct boundaries that highlight differences among them despite the fact of sharing the same religion.

- *An American female convert to Islam*
- *Because she was an Atheist*
- *A Russian girl embraces Islam*
- *She was living in an Atheist family*

Differentiation: Muslim women converts and Muslim women, who; come from Muslim families share the same aspects of being a woman and being a Muslim too. Yet, following these articles belonging to the Algerian media they are two different groups, they are categorized and divided discursively, using words like “*this girl*”, “*they*”, “*this German*”, “*an Irish girl*” in addition to emphasizing women converts’ nationalities and religions before Islam. Boundaries are fortified between Muslim women through discourse.

- *An Irish girl converts to Islam*
- *A German lady*
- *The girl from Poland*

Categorization and Nomination: Van Leeuwen stresses the importance of nomination in representing social actors; readers notice that names of women converts are provided. Nominating can give a degree a visibility to women in this context, nevertheless ; joining nationality with converts disclose another strategy to make social actors “women converts” *categorized* and separated from the whole community “Muslims in this context”, foregrounding

converts' names seems to be a trial of freeing women converts from the darkness of patriarchal societies in one hand, in another hand; stressing nationality, origins or the system of belief before Islam implies a perpetuation of division and *Categorization* for both converts and originally Muslim women, this sort of *nomination* breaks the limits between *Categorization and Nomination*, in this case, it contributes in differentiating women converts from Muslim women who were born Muslims.

- Her name is Elizabeth Didam and she is 53 years old
- The girl from Poland Monika Kuslak
- The girl called Polina KushinaPetrova is 21 years old
- Manuella chose the name of “Aicha”

Identification and classification: Algerian media discourse *classifies* women converts, first; by determining their age and second by considering them as a new Muslim community that is different from Muslims coming from originally Muslim families is a recurrent feature concerning the Algeria press. Representing Muslim women converts by means of *Identification* are frequently seen using Relational Identification relating women to their patriarch (father, husband, brother or son) referring to them using *possessive pronouns*; so, they appear *possessivated* to their patriarchs. The emphasis of relating women to their patriarchs more than one time embodies the power and the authority practiced over women in the Algerian society as a patriarchal one, the system of hierarchy allows authority to be exercised to keep women between men's abusive hands, being it by their father, brother, husband or son and sometimes other males from the family (ankles for instance). Another representation is via *Physical Identification* mentioning their physical appearance and focusing on eyes' color, and age for the reader to shed light on women converts' physical appearance, that may be a sign of difference between the converts and Muslims that are born in a Muslim family since they do not share the same physical appearance like “color of eyes and skin”; which is again a strategy to build borders among Muslims being them converts or not and an absolute form of indicating “*Otherness*” and *classifying* them as being out from the social norms .

- Ines Saba who is 19 years old came to marry Fares
- She knew a man from Skikda via social media and wants to marry
- The Italian girl with blue eyes, she is in her twenties
- An Italian parliament's daughter embraced Islam
- A daughter of a well-known politician in Italy converted to Islam
- She is the daughter of Franco Barbatto the ex-parliament in the city of Napoli

5. Stereotyping Muslim women converts in Algerian media discourse

Media discourse in Algerian newspapers presents a traditional portrayal for Muslim women converts and reinforces stereotypes that are derogative and easy to be circulated in the Algerian society as being a patriarchal and conservative one. Women who embrace Islam are seen in media eyes as *passive* members of society, devoted, obedient wives and caring mothers and daughters, their professional life is totally ignored in order to maintain the conventional model of womanhood in androcentric societies "*the stay at home women*". Stereotypically; women embracing Islam are categorized with a special emphasis on their beauty, color of eyes and age, still the stereotype of connecting women with age and beauty exists even in serious contexts like choosing a religion or portraying a convert. Regardless of their achievements or success; women converting to Islam are dealt with from a limited point of view and ideologically presented to the reader, media discourse, in this case, focuses on shaping the image of these women to conform the perception of a women and beliefs and norms in the Algerian context. Moreover; the male surveillance and guiding is repeated as well; the relation between the patriarch and Muslim women converts is persistent in media discourse in Algeria, despite the fact of belonging to less conservative societies, but; discursively women converts are repetitively spoken about in relation to one of the patriarchs more precisely the father or the husband. Another stereotype concerning women converts is reasons behind conversion, which are various, yet; Algerian written press tries to perpetuate the same stereotype of converting to Islam because of marrying a Muslim man, which may be relative in some cases, and can be seen as an overgeneralization, that is one of the main characteristics of stereotyping. Being a caring women ;who; pay attention to others' feelings, emotional, dreaming of getting married and cooking, being rejected by the original society, more radicalized than Muslims themselves, putting the veil just after conversion are other stereotypes found circulated through discourse of portraying western women as cited in an article by one of the newspapers:

"her conversion to Islam shocked her father", "he is having difficult moments because of his daughter's conversion to Islam", "she left with her Indian husband, ... she has got two boys", "despite being veiled, she still provides support to her father".

6. Conclusion

Because of the analysis of the articles selected from Algerian newspapers, Muslim women converts are represented in a variety of ways. They are excluded using suppression from the public and the professional sphere the reader cannot find any information about women converts' occupations, this exclusion reinforces the limited role of women in patriarchal societies, the fact that conform the Algerian beliefs about women. Whereas; they are included in restricted tasks and offensively reduced to submissive and passive recipients social actors, the way that mirrors beliefs, opinions, and attitudes towards women. Media represents women who embraced Islam discursively in a manner that is not different from Muslim women, yet; it groups them by categorizing them to make them seem different and creating limits and boundaries among women in general and Muslims in particular; aiming at naturalizing and reproducing ideologically this difference that is one of the main characteristics of newspapers' discourse. The ideological categorization and classification of women and their misrepresentation in media discourse maintain *androcentric* principles. The emphasis on differences and origins is an ideological attitude towards Muslim women converts in which there is an implied objective enlarging the gap among Muslims themselves. The patriarch is an omnipresent feature in the discursive portrayal of women converting to Islam; it is a clear sign of the limited space allowed to women in the Algerian society, dependence on men, male surveillance and the importance of having a male member in a women's life are recurrent ideas and beliefs in Algerian newspaper's discourse. Discourse of media in the Algerian context reproduces the same stereotypes perpetuated about women and applies them to Muslim women converts to reinforce the traditional roles and generalize patriarchal beliefs about women in general, considering all the previously mentioned portrayals provided about women embracing Islam the trial to maintain misrepresentation and discursive abuse is obviously seen through Algerian media discourse.

*Ferenczi Andrea*¹

Kommunikatív konfliktusmegoldás Problémamegoldók-e a mediáció résztvevői?

Communicative conflict-solving

The essential promise of the mediation is that it can help to avoid on both sides the dead-end defined in the research results of the Harvard Negotiation Project, which reduces the chance of an agreement. Mediation creates a possibility for the parties to overcome on one side the attitude, which struggles to subordinate the strengths of the other side. This occurs, when any of the parties emphasizes only his own interpretation about the situation, or offers only his own solution proposals, without any kind of self-reflection or the curiosity towards the arguments of the other party. This attitude is labeled: "the parties are enemies". On the other side, mediation overcomes the attitude, which would seek at any price a *modus vivendi*, through compromises, which lead to abandoning the own principles. This attitude is labeled: "the parties are friends". Mediation also helps finding a new ability of the parties meant to coexistence to provide common efforts. This attitude is labeled: "the parties want to solve problems". The last possibility among the mutual satisfaction may ground for long term the effective cooperation and success of the parties. On this level it may lead to communicative action.

In this study I analyze the narratives and thematization of the mediation in the local literature from the point of view of finding an answer to the question: to what account does the process of mediation make possible the realization of the communicative action (Ferenczi, 2010).

Keywords: mediation, communicative action, problem solving, transformation, consense, interpersonal argument.

¹ Adjunktus, KGRE, Budapest, BTK, Pszichológiai Intézet. ferenczi.andrea@kre.hu.

„És aki téged egy mérföldre kényszerít, menj el vele kettőre.”

(Mt 5,41)

I. A mediáció narratívái

A mediációt általánosságban olyan informális folyamatként tételezik, amelyben egy semleges harmadik fél segít a konfliktusban álló feleknek kölcsönösen elfogadható megoldást kidolgozni. A megfogalmazás rávilágít a folyamat néhány fő jellemzőjére – nevezetesen az informalitásra, a konszenzualitásra, valamint arra, hogy a felek megállapodása önkéntes. A megállapodást gyakran a mediáció elsődleges vagy egyedüli értékének tekintik intézményes keretek között, például a bíróságon, ahol az ügyek diszpozíciója jelenti a fő motivációt a mediáció alkalmazására.

Napjainkra egymástól igen eltérő nézetek alakultak ki a mediáció értelmezéséről, alkalmazási színtereiről és gyakorlatáról egyaránt.² A különböző megközelítésmódok miatt nemcsak a megvalósítani kívánt célok mutatnak változatosságot, hanem az is, hogyan definiálják az eljárás eredményét, illetve sikerét. A téma nemzetközi és magyar szakirodalmában az egyes szerzők a mediáció folyamatának és társadalmi hatásainak eltérő dimenzióira helyezik a hangsúlyt. Vannak, akik az igazságszolgáltatás tehermentesítésének eszközeként tekintik, mellyel csökkenthető a bíróságok túlterheltsége, ugyanakkor mindenki számára könnyen és gyorsan hozzáférhető. Többben olyan lehetőséget látnak benne, mely a viták és konfliktusok demokratikusabb rendezését teszi lehetővé azzal, hogy az érintettek kifejtethetik saját álláspontjukat, s maguk dönthetnek a megoldást illetően. Mások olyan eszköznek tartják, mely az egyéneket és a közösségeket méltányosabb és humánusabb bánásmód eléréséhez segíti hozzá, újfajta kommunikációs és viselkedésminták kialakítását biztosítva. Megint mások a társadalmi kontroll és elnyomás burkolt eszközének tekintik. Néhányan pedig az interakció, az interperszonális kapcsolat minőségének átalakítását elősegítő eszközként tételezik.

Bush és Folger (1994, 2005) a mediáció különböző megközelítésmódjait négy narratívában foglalja össze – az elégedettség, a társadalmi igazságosság, a transzformáció és az elnyomás narratívájáról beszélnek. Ezen narratívákból világosan látható, hogy noha a mediációt mindenki fontos egyéni és társadalmi célok elérésére és megvalósítására alkalmas eljárásnak tartja, arról eltérően vélekednek, hogy melyek a legfontosabb célok. Éppen

² Magyarországon nincs konszenzus többek között a tekintetben sem, hogy kell-e, szabad-e professzionalizálni az egyeztetést; elrendelhető-e kötelező jelleggel bizonyos területeken; milyen háttérrel lehet az ügyvédi munkára; ellenérdekeltek-e az ügyvédek, vagy éppen ellenkezőleg: ők az egyik legalkalmasabb foglalkoztatási csoport e tevékenységre; rendelkeznek-e olyan készségekkel, amelyek alkalmassá teszik őket az egyeztetésre stb.

ezért a szerzők által bemutatott négy megközelítésmód nemcsak a mediáció gyakorlatának sokszínűségére világít rá, hanem azonosítja az eltérő megközelítésekben rejlő érték-választások gyakorlati következményeit is.

1.1. Az elégedettség narratívája

Az *elégedettség narratívája* (Satisfaction Story) szerint a mediációs eljárás hatékony eszköze az interperszonális viták és konfliktusok során keletkező humán szükségletek kielégítésének, valamint a fájdalom, illetve a szenvedés csökkentésének. Rugalmassága, informálisága és konszenzualitása okán képes a felek problémáinak valamennyi dimenzióját megragadni – szemben a bírósági eljárással, mely a konfliktus megoldását jogi kategóriák és szabályok keretei közé szorítja be –, s a peres ügy közös problémaként fogalmazódik újra. A megközelítés kitér a mediátor készségeire is, s a mediátor hatalmi erőviszonyok kiegyensúlyozására irányuló törekvésének tulajdonítja, hogy – a bírósági eljárástól megint csak eltérően – a feleknek kevesebb lehetősége adódik stratégiai taktikázásra, játszmák beindítására és fenntartására. Mindezekből adódóan együttműködésen alapuló, integratív konfliktusmegoldást tesz lehetővé az ellenséges és megosztó alku helyett; „nyertes-nyertes” típusú megoldásokat képes létrehozni, mely messze túlmutat a formális jog által kínált megoldásokon, s lehetővé teszi a felek valós szükségleteinek kielégítését az adott helyzetre vonatkozóan, illetve kárpótlást, jóvátételt biztosít a nehézségéért.

A narratíva képviselői a mediációt az interperszonális konfliktusokban a legalkalmasabb és a lehető legjobb megoldást biztosító eljárásnak tartják, mely a legmesszebbmenőkig kielégíti a felek individuális szükségleteit, valamint a legteljesebb kárpótlást biztosítja az elszenvedett sérelmekért. Mindemellert olyan pragmatikus eredményeket is említenek, hogy a informálisága és kölcsönössége okán a mediáció csökkenti a konfliktusrendezés anyagi és emocionális terheit – így az érintetteknek jelentős egyéni megtakarítást biztosít gazdasági és pszichológiai értelemben egyaránt. Ugyanakkor tehermentesíti a bíróságokat, lehetővé téve, hogy a valóban csak ott megoldható esetekre koncentrálhassanak – ezáltal csökkenti a közkiadásokat, hatékonyabbá teszi és optimalizálja az igazságszolgáltatás működését, továbbá magasabb szintű általános elégedettséget eredményez az igazságszolgáltatást „igénybe vevők” között.

Például a gyermekelhelyezési, polgári peres, környezetvédelmi, közösségi vitákban alkalmazott mediációt az évekig húzódó és hatalmas kiadásokkal járó bírósági eljárással szemben gyorsabbnak, kreatívabbnak találták, mely a feleket kölcsönösen kielégítő megállapodásokhoz vezetett.

Az elégedettségi narratíva jelentős népszerűségnek örvend bírók, valamint az igazságszolgáltatásban dolgozó tisztviselők körében egyaránt. Közöttük említhetjük Warren Burgert (1982), az Egyesült Államok legfelsőbb bíróságának egykori elnökét. A Harvard Negotiation Project azon kutatócsoportját, például William Uryt (1993), Roger Fishert és Bruce Pattont (1998), akik kidolgozták az úgynevezett elkövető tárgyalásos módszert, melynek lényege, hogy elsősorban az érdekekre összpontosítva igyekeznek a konfliktus

érintettjei között kölcsönösen kielégítő és előnyös megoldást létrehozni. A bizalom megléte vagy hiánya nincs hatással a kimenetelre, a felek nem attól függően járnak el.

Strasser és Randolph (2005) ugyan elsősorban a mediáció lélektani aspektusaira fókuszál, definíciójukkal kétségtávolan ehhez a narratívához zárkóznak föl. Az eljárás vonatkozásában kölcsönösen elfogadható megegyezésről, közös célokról, egyetértésről és konszenzusról beszélnek, s mindezek elérésében a mediátor olyan módon működik közre, hogy „finoman kimozdítja a feleket a jogokkal és kötelezettségekkel kapcsolatos gondolatmenetből, s figyelmüket saját szükségleteikre és érdekeikre ráirányítja – ezzel megteremtve az átmenetet a konfliktus pozíciójából egy olyan álláspont felé, mely alapja lehet a »szövetségnek«” (uo. 78.).

A hazai szakemberek körében is megjelenik ez a narratíva. Eörsi Mátyás³ egy interjúban a következőképpen fogalmazott: „...az egyezésnek számtalan előnye van a pereskedéssel szemben. A bírósági eljárás hosszú évekig is elhúzódhat. [...] a Legfelsőbb Bíróság, előfordul, hogy két évig ki sem tudja tűzni az első tárgyalást...”⁴

1.2. A társadalmi igazságosság narratívája

A társadalmi igazságosság narratívája (Social Justice Story) a mediáció lényegét az egyének közös érdekek köré szervezésében ragadja meg, s hatékony eszköznek tekinti erősebb és összetartóbb közösségek, szervezetek, intézmények létrehozására. A narratíva szószólói szerint azok az egyének, akik nem tartoznak semmilyen közösséghez – így viszonylagos hatalommal sem rendelkeznek –, fokozottabb mértékben kiszolgáltatottak a kizsákmányolásnak. Közösségekbe szerveződve azonban érdekeiket sikeresebben tudják képviselni, csökken a hatalomnak való kiszolgáltatottságuk, ez nagyobb társadalmi igazságosságot biztosít, s az érintettek megismerkedhetnek a polgári életben való részvétel újfajta (demokratikusabb)

³ 2000-ben elsőként hozott létre Magyarországon mediációval üzleti keretek között működő vállalkozást Eörsi és Társa Közvetítő Kft. néven.

⁴ „A mediálás körültekintő és szakszerű döntés-előkészítés után biztosítja a jogvita gyors – egy-két hónapon belüli – lezárásának lehetőségét. A mediálás lényegesen olcsóbb, mint az évekig tartó pereskedés, és nem köti le a felek energiáit hosszú évekre. A bírósági eljárás megindulásával az ügy kikerül a felek kontrollja alól, és mindkettő ki vannak szolgáltatva akár egy súlyos bírói tévedésnek is. Igaz, van fellebbezési lehetőség, ami ismét hosszú hónapokat vehet igénybe, de ügyvédek a megmondható, hogy ez sem jelent garanciát a szakszerű ítéletre. A mediálás során ezzel szemben az eljárás végig a jogvitában érintett felek ellenőrzése alatt marad, semmi olyasmi nem történik, amivel az összes érintett fél ne értene egyet. A bírósági eljárás szükségszerűen nyertes-vesztes játszma, ahol azonban gyakran mindkét fél vesztesnek érzi magát. Ezzel szemben a mediálás nyertes-nyertes játszmat kínál a résztvevőknek. Végül, de nem utolsósorban említtem meg, hogy a bírósági eljárás nyilvánosságával szemben itt a teljes diszkréció a jellemző, tehát sem a közvélemény, sem a versenytársak nem tudnak semmit a jogvitáról. S lehetne az előnyöket vég nélkül sorolni...” (EÖRSI, 2001).

módjával. A mediáció közösségteremtő és -szervező funkcióját a vitás kérdések és konfliktusok átfogalmazására, illetve a közös érdekek szem előtt tartására vezetik vissza. Az egymást –ellenfélként vagy ellenségként szemlélő egyének közösségbe kerülvén felismerik, hogy közös ellenféllel vagy ellenséggel⁵ állnak szemben, azaz nincsenek egyedül. A mediáció ilyen módon úgy erősíti meg a „gyengéket”, hogy az érdekközösség mentén szövetségeket teremt, közösségeket hoz létre. Társadalmi hasznosságával kapcsolatban megemlítik, hogy ha a felek segítséget kapnak konfliktusaik önálló megoldásához, csökken az átláthatatlan és távoli intézményeknek való kiszolgáltatottságuk; a mediáció továbbá ösztönzi az önszerveződést, beleértve a hatékony, alulról szerveződő közösségi struktúrák létrejöttét.

A narratíva képviselői a mediációt alkalmas eljárásnak látják szinte minden olyan esetben, ahol egyének és közösségek érdekei ütköznek más egyénekével és közösségekével. Bush és Folger (2005) példaként említenek egy társasházi konfliktusban lefolytatott mediációt, melynek eredményeként a lakók a közös képviselőben, valamint az önkormányzati tisztviselőben felismerték közös ellenfelüket, és a közös érdekek elérése érdekében képesek voltak összehangolni cselekedeteiket. Fogyasztói vitákban alkalmazott mediációban azt tapasztalták, hogy a vásárlók – lehetőséget kapva panaszaik megfogalmazására – önbizalma megerősödött, és önszervező csoportok újabb formái jöttek létre, növelve a fogyasztók aszertivitását, illetve hatalmát.

Ezt a narratívát leginkább azok vallják magukénak, akik az alulról induló közösségi szerveződések hagyományához kötődnek. Például Paul Wahrhaftig (1982), a közösségi mediáció egyik első képviselője, vagy Martha Weinstein (2001), a Floridai Neighborhood Justice Center alapító igazgatója, aki úgy fogalmazott: „A közösségi mediáció hangot ad azoknak, illetve határozott fellépéshez segíti azokat, akiket a közösségi kérdésekben való döntéshozatalból gyakran kirekesztenek. [...] A közösségi mediációban lehetőség nyílik olyan rázós és vitatott kérdések egyesítésére, mint a demokrácia, az elnyomás és az igazságosság” (Uo. 254.).

1.3. A transzformáció narratívája

A mediáció *transzformatív* megközelítését (Transformation Story) Bush és Folger először az 1994-ben megjelent *The promise of mediation* című könyvükben vetették fel. Szemben a konvencionális definíciókkal, a mediációs eljárásban egy kivételes lehetőséget látnak arra, hogy a konfliktusok együttműködéssé alakulhassanak; változzon a felek gondolkodásmódja – azáltal, hogy konfliktusaik közepette segítséget kapnak nehéz helyzetekkel való megbirkózáshoz, illetve a közöttük felmerülő különbözőségek áthidalásához. Úgy vélik tehát, hogy a mediáció célja túlmutat a felek közötti konszenzus, valamint az

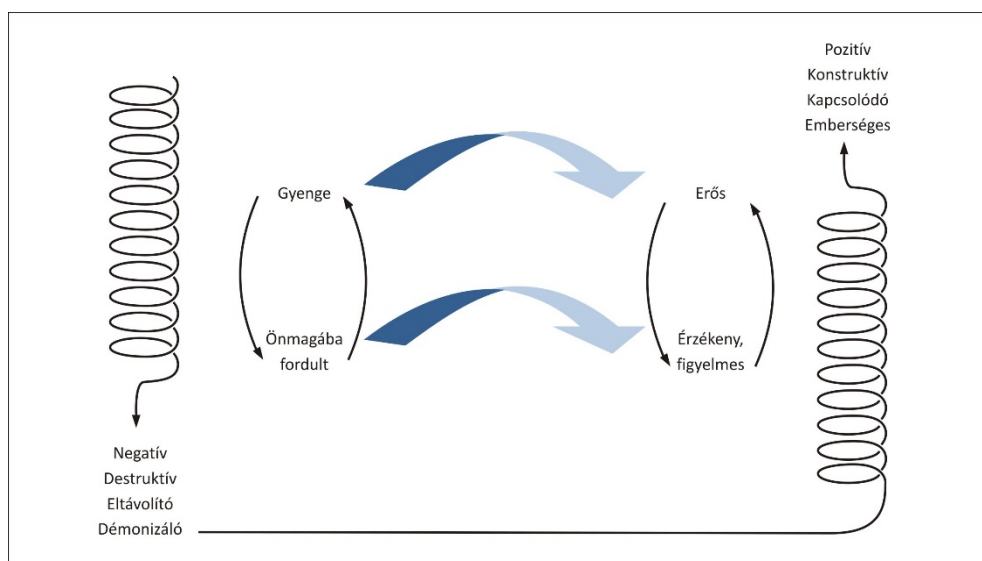
⁵ A közös ellenségkép megteremtése persze destruktív célokra is felhasználható, mint arra a történelemben számos példát találunk.

egyezség létrehozásán, a nyertes-nyertes kimenetel biztosításán, az elégedettség megteremtésén, de az érdekközösségek létrejöttének elősegítésén, társadalmi csoportok és közösségek koherenciájának kialakításán is.

Meggyőződésük szerint a transzformációt, avagy átalakulást az eljárás két igen lényeges eleme képes előmozdítani: az úgynevezett „képesse tétel” (empowerment), valamint a „felismerés” (recognition). A „képesse tétel” során az egyének tudatukra ébrednek saját értékességüknek, megerősödnek, visszanyerik erőforrásaikat a döntéshozatalhoz, illetve az élet problémáival való megbirkózáshoz. A „felismerés” által pedig differenciáltabban látják önmagukat, egymást és az adott konfliktust, továbbá azt hívja elő az egyénekből, hogy elfogadást és empátiát tanúsítsanak az adott helyzet, valamint egymás szempontjai és problémái iránt. Amennyiben a mediációban sikerül ezt a két folyamatot szem előtt tartani, a felek segítséget kapnak ahhoz, hogy interakciójuk destruktív irányból konstruktív irányba változzon.

1. ábra: A konfliktus interakciójának megváltozása

Forrás: Bush és Folger (2005). *The promise of mediation*. p. 55.



A *transzformatív narratíva* szerint tehát a mediáció ígérete abban rejlik, hogy képes a konfliktuspartnerek interakcióit megváltoztatni. Ilyen módon a konfliktusokra úgy is tekinthetünk, hogy egyrészt megerősítik az érintetteket, másrészt a társadalmat, melynek alkotó ágensei. Ez a megközelítés az előző két narratíva elemeit is beépíti szemléletébe: a mediáció informalitása és konszuealizása teszi lehetővé a felek számára, hogy saját fogalmaikkal írják le problémáikat és céljaikat (jogi terminusok helyett), érvényesítve ezzel jelentőségüket a felek életében. A felek ugyanakkor támogatást kapnak ahhoz, hogy maguk

– döntsék el, hogyan rendezzék konfliktusukat – vagy rendezzék-e egyáltalán⁶ –, illetve ahhoz is, hogy mobilizálják saját erőforrásaikat problémáik megfogalmazása, továbbá céljaik elérése érdekében. A mediációban részt vevőknek így javulhat önbecsülésük, önbizalmuk, önállóságuk, ami az eljárás „képessé tételi” dimenziója. Az eljárás privát, elfogulatlan, ítélkezéstől mentes jellege pedig egy olyan szabad légkört teremt, melyben a feleknek lehetőségük van megértetni magukat egymással, illetve emberségesebben viszonyulni egymáshoz. Ebben a helyzetben – az interperszonális kommunikáció elősegítésében jártas mediátor közreműködésével – a felek gyakran ráébrednek és kifejezésre is juttatják, hogy nézeteltéréseik ellenére bizonyos mértékig megértik és méltányolják egymást. Az eljárás ezen dimenziója segít aktiválni az egyéneknek azon képességeiket, hogy megértéssel forduljanak egymás problémái felé. A mediáció ezzel még a kezdetben indultatos ellenségeként fellépő feleket is támogatja a másik szempontjainak figyelembevételében, elismerésében, s abban, hogy (ember)társként forduljanak egymás felé. A szerzők ezt nevezik a „felismerés” dimenziójának.

Elméleti szakemberek, valamint gyakorló mediátorok informális beszélgetéseiben (a megközelítés konkrét ismerete nélkül) időnként megjelenik ez a szemlélet mint motivációs erő. „Az a lenyűgöző a mediációban – fogalmazott egy mediátor ismerősöm –, hogy az embereket kompetensnek tekinti, vagyis hogy rendelkeznek a problémáik megoldásához szükséges eszközökkel, és azzal is, hogy odaforduljanak a másikkhoz. [...] És ha ez olykor nem is automatikusan jön belőlük, ha megteremtjük számukra a megfelelő közeget, és adunk nekik egy kis segítséget, felnőnek a feladathoz.” Herczog Mária szociológus, a téma hazai szakirodalmának jeles szerzője⁷ az egyik országos napilap hasábjain így fogalmazott: „A kárhelyreállítási, a mediációs, a családi csoportkonferencia mind egy új korszak kommunikációs és viselkedési mintáját mutatja be, amelyben nem legyőzni, kirekeszteni, megsemmisíteni kell a másik felet, hanem saját érzéseink, tapasztalataink alapján értékelni a történeteket, elmondani, hogyan látjuk, és mire lenne szükségünk, hogy

⁶ A mediációban való részvétel Magyarországon egyelőre önkéntes, senki nem kötelezhető rá. Lomnici Zoltán, a Legfelsőbb Bíróság korábbi elnöke szerint a családjogi és az örökösödési perek, valamint a társasházi lakóközösség tagjai közötti jogvita esetén érdemes lenne kötelezővé tenni a közvetítő igénybevételét. Erről az Országos Mediációs Egyesület 2006-os konferenciáján beszélt. „Ha többen választanák az ilyen permegelőző, konfliktuskezelő eljárást, a bíróságok terhelése is csökkenne, hiszen a különféle beadványok száma az utóbbi két évben tíz százalékkal nőtt, és tavaly már 1,2 millió volt. Ugyanakkor a mediációval a közvetítői eljárásról szóló törvény hatálybalépése, azaz 2003 óta mindössze kétezren éltek. A bejegyzett mediátorok száma megközelíti a kilencszázat, s csaknem háromszáz szervezet folytat ilyen tevékenységet. A közvetítők fele jogász, minden hatodik pedagógus, műszaki diplomás” – fogalmazott (LOMNICI, 2006). (Egyértelműen megfigyelhető az elégedettség narratívájának megjelenése.) Ha a bíró Franciaországban vagy Németországban esélyt lát a megegyezésre, elrendelheti a mediációt. Ausztriában viszont – csakúgy, mint nálunk – a bíró csak javaslatot tehet rá.

⁷ Lásd pl. LOVAS és HERCZOG, 1999; HERCZOG, 2002; 2003.

–megszűnjék az elfogadhatatlan helyzet. [...] Ezt követően pedig kezét lehet fogni... [...] Nem elsősorban azért fontos ez az új igazságszolgáltatási modell, mert spórolni lehet vele, hanem mert emberként lehet viselkedni, vállalva a történeteket, és esélyt adva magunknak és a másoknak arra, hogy a jövőben másképpen, jobban csináljuk.”⁸ Egy interjúban pedig a következőképpen mutat rá a mediáció jelentőségére (szintén a transzformatív szemléletről tanúskodva): „A mediáció akkor lesz eredményes, ha egy válófélben lévő, egy üzleti, gyerek-elhelyezési vagy munkajogi, betegjogi vitába keveredett személy megérti, hogy nem a tettetést kell elítélnie, hanem a tettet; és nem azt a személyt megbélyegzi, aki valami rosszat csinált, hanem azt, amit csinált. A mediációnak azért van óriási jelentősége, mert túl azon, hogy segít a kapcsolatokon, a közvetítésben részt vevő feleknek azt az esélyt is megadja, hogy autonóm, belülről vezérelt emberekké váljanak. Hosszabb távon igazi kultúrateremtő ereje van: megváltoztatja az emberek közötti kapcsolatot, a politikai kultúrát és kommunikációt, ami nagymértékben csökkenthetné az erőszakot.”⁹

1.4. Az elnyomás narratívája

Az előző három megközelítéssel ellentétben – melyek mindegyike, noha eltérő módon, a mediáció pozitív hatásait és lehetőségeit argumentálja – a Bush és Folger (2005) által bemutatott negyedik narratíva az eljárás veszélyeire figyelmeztet. Hogy a mediációval kapcsolatban megfogalmazott óvatosság és félelem megalapozott-e vagy sem, jelen keretek között nem célunk megvitatni. Azonban annak érzékeltetésére, hogy az összkép az elmélet és a gyakorlat vonatkozásában korántsem egységes, röviden ismertetem az úgynevezett *elnyomás narratíváját* is (Oppression Story).

E nézet képviselői ugyan elismerik, hogy az eljárás mögött „jó szándék” húzódik meg, úgy vélik, veszélyes eszközzé vált, mellyel az állam nagyobb hatalmat gyakorolhat az egyén, s az erősebb fél a gyengébb fölött. Ezen meggyőződésüket arra alapozzák, hogy az informalitás, valamint a konszenzualitás okán a hivatalos jogi procedúra költséghatékony és praktikus kiegészítő intézményeként működhet, látszólag növelve az igazságszolgáltatáshoz való hozzáférést, de valójában az állami kontrollt terjeszti ki a társadalmi gyakorlat korábban privát területeire. Az eljárásbeli és a dologi szabályozás hiánya miatt a mediációban torzul az államilag fizetett döntéshozók (vö. mediátorok) megítélése, illetve hatalma, ezért felnagyíthatja az erőviszonyok egyenlőtlenségeit, és utat nyithat az erősebb fél általi erőszak és manipuláció előtt. A mediátort pedig „semlegessége” felmenti az alól, hogy ezt megakadályozza. Így a hivatalos bírósági peres eljárással összevetve a mediáció gyakran igazságtalan kimenetelt produkál – mely aránytalanul és nem igazolható módon kedvezőbb az állam, illetve az erősebb felek számára.

⁸ Lásd HERCZOG, 2007.

⁹ Lásd FERENCZI, 2003.

A mediáció magánjellegű és informális aspektusa miatt – a narratíva szószólói szerint – szélesebb körű stratégiai hatalommal ruházta fel a mediátort a vita kontrollálására, és szabad teret enged elfogultságának. Utóbbi befolyásolhatja a vitatott kérdések újrafogalmazásában, szelektálásában, a megegyezési lehetőségek megfontolásában és rangsorolásában, illetve számos egyéb vonatkozásban, melyek hatással lehetnek a kimenetelre. A mediációval kapcsolatos fő aggályuk, hogy gyakran vezet igazságtalan megállapodáshoz. Mivel úgy gondolják, a mediáció az „Oszd meg és uralkodj!” követésében támogatja az egyébként is erőseket – a kedvezőtlenebb pozícióban lévő felek nem tudnak érdekközösségeket létrehozni, ami háttérbe szorítja a közérdeket. A mediáció hatását tehát éppen ellentétesnek tekintik azzal, amit a *társadalmi igazságosság narratívája* szószólói megfogalmaztak.

A megközelítés „aktivistái” a mediáció negatív következményeit csaknem minden területen azonosították. A válási mediáció megfosztja az érintettet a jogi biztosítéktól és garanciától, a nőket erőszakos és manipulatív alkudozásnak teszi ki, ami méltánytalan megállapodáshoz vezet a tulajdonnal és gyermekfelügyelettel kapcsolatos kérdésekben. A foglalkoztatási diszkriminációban alkalmazott mediáció az áldozatot manipulálással veszi rá arra, hogy elfogadja az anyagi kártérítést, továbbá nem gátolja meg a vállalatokra és intézményekre jellemző faji, illetve nemi megkülönböztetést. A fogyasztói vitákban pedig a zárt ajtók mögött lefolytatott mediáció lehetővé teszi olyan megállapodások megkötését, melyek sértik a fogyasztók és mások érdekeit.

Meglepő módon ez a megközelítés csaknem olyan széles körben ismert, mint az elégedettség narratívája. Azok a szerzők és elméletalkotók, akiket az egyenlőség kérdése foglalkoztat, hajlanak arra, hogy a mediációt az elnyomás narratíváján keresztül közelítsék meg, s azt a hátrányos vagy marginális helyzetben lévő egyénekre vagy csoportokra nézve fenyegető veszélynek tekintsék. Köztük a mediáció számos kritikusa, például Richard Abel (1982), és a feminista kritikus Martha Fineman (1988).

Ahogy azt láttuk, a mediációra igen eltérő módon tekintenek a terület elméleti és gyakorlati szakemberei:

- Egyesek kreatív problémamegoldásként mutatják be az eljárást, mely a konfliktus valamennyi érintettje számára kielégítő egyezséghez, illetve megállapodáshoz vezet, valamint az emocionális terheket is enyhíti.
- Mások abban látják a jelentőségét, hogy segít az egyének között koalíciókat kiépíteni, így a kedvezőtlen helyzetben lévők jobb alkupozícióba kerülhetnek.
- Vannak, akik a mediáció folyamatát abban ragadják meg, hogy elérhetővé teszi a problémamegoldáshoz szükséges felkészültségeket (empowerment), illetve az érintetteket felismerésre juttatja (recognition) a konfliktus számos vonatkozása tekintetében. Ennek következtében lehetőség nyílik a társas interakciók minőségének változására, ami feltételezhetően a társadalmi intézmények változásához is elvezet.

- S nem kevesen gondolják azt, hogy a mediáció növeli az állami kontrollt, illetve nyomásgyakorlással és manipulációval a már eleve hátrányos helyzetűeket még igazságtalanabb pozícióba juttatja.

2. Az eljárás céljai a narratívák tükrében

A narratívák nemcsak arról tanúskodnak, milyen premissza rejlik a mediáció felfogása mögött, hanem arról is, mit tekintenek az eljárás legfőbb céljának. Az alábbi táblázatban ezt kíséreltem meg összefoglalni.

1. táblázat: A narratívák implikációi

	Elégedettség narratívája	Társadalmi igazságosság narratívája	Transzformáció narratívája	Elnyomás narratívája
Premisz-sza	A mediáció a konfliktust közös problémaként fogalmazza újra, hogy optimális megoldást találjon rá.	A mediáció közös értékek köré szervezi az egyéneket, hogy koalíciókat hozzon létre.	A mediáció elérhetővé teszi a problémamegoldáshoz szükséges felkészültségeket, és felismerésekre juttatja a konfliktus érintettjeit.	A mediáció manipulál és burkolt módon nyomást gyakorol a kedvezőtlenebb helyzetben lévőkre: megszilárdítja az erők hatalmát, és növeli a gyengék kiszákmányolását, illetve elnyomását.
Cél	Az egyén elégedettségének maximalizálása; a veszteség és a fájdalom minimalizálása. A szükségletek kielégítése.	Szövetségek kiépítése. Érdekközösség létrehozása. Az egyének közötti egyenlőség elősegítése.	Az interakciók minőségének megváltoztatása. A konfliktus átalakítása együttműködéssé.	Az egyenlőtlenségek megszüntetése. Méltánytalanság csökkentése.
Kimenete	Megállapodás. Nyertes-nyertes pozíció.	Egyezés. Nyertes-nyertes pozíció.	Nincs jelentősége. A cél független a kimeneteltől.	Alku. Kierőszakolt meg egyezés. Nyertes-vesztes. A kisebb hatalommal rendelkező rosszabb helyzetbe kerül(het).

A változás „te-repe”	Az egyének helyzete változik – átmenetileg jobb pozícióba kerülnek.	Az egyének helyzete változik – átmenetileg jobb pozícióba kerülnek.	Az emberek egymással való kapcsolata változhat/változik – ez visszahat rájuk.	---
----------------------	---	---	---	-----

A négy megközelítés közül csak a transzformatív narratíva által megfogalmazott cél független a konfliktus tényleges kimenetelétől – azaz a konfliktusra adott elsődleges válasznak nem az érdekek egyeztetésén keresztül konszenzus megteremtését tekinti, hanem a felek interakciójának, a kommunikáció minőségének megváltoztatását. Persze a szükségletek kielégítése, a konszenzuson, illetve megegyezésen alapuló méltányos kimenetel jelentősége sem vitatható, sem egyéni, sem közösségi szempontból, ahogy a konfliktus gazdasági és érzelmi költségeinek minimalizálása sem. Am ahogy Bush és Folger (2005) rámutat, ezen célkitűzések mögött az a feltevés húzódik meg, hogy az emberek egymástól függetlenül, elkülönülten létező egyének, akikre lényegében nincs hatással egymással való kapcsolatuk. Ebből következően a szükségletek kielégítése megvalósítható az interakció minőségének feltétlen megváltoztatása nélkül is. Ezzel szemben a konfliktus átalakításának hangsúlyozása mögött az a felfogás áll, hogy az emberek alapvető természetüknél fogva egyrészt autonóm, másrészt egymással szoros kapcsolatot fenntartó lények, akikre kedvezőtlenül hat, valahányszor negatív interakcióba bonyolódnak egymással, még akkor is, ha közben önálló szükségleteik betöltöttek.

A szerzők a társadalmi hasznosságot illetően is rámutatnak egy minőségi különbségre a transzformatív megközelítés, illetve az elégedettség és a társadalmi igazságosság narratívája között. Egy olyan társadalomban – fogalmazzuk –, melyben konfliktusok előfordulása esetén biztosított az egyéni szükségletek kielégülése, és gátat szabnak a méltánytalanságnak, logikus azt feltételezni, hogy ez a produktivitás, a szabadság, az egyenlőség és a rend növekedéséhez vezet. Mindazonáltal ezek az eredmények valószínűleg tiszavirág-életűek, ha a konfliktussal járó negatív interakciókat figyelmen kívül hagyják – ugyanis a konfliktusok helyébe valószínűleg újabbak lépnek, esetleg súlyosabb formában. Tehát a szükségletek betöltése, a fájdalom és a szenvedés enyhítése, a méltánytalanság és az igazságtalanság csökkentése átmenetileg jobb helyzetbe hozza az embereket, de a megoldott problémák, illetve konfliktusok csakhamar újabbaknak adják át helyüket, s a kivívt igazság hamar érvényét veszti. Az emberek közötti interakcióban alapvetően semmi nem változott, különösen nem konfliktushelyzetekben. Amikor azonban a felek segítséget kapnak ahhoz, hogy változtassanak interakciójukon, ez interiorizálódhat, s a következő konfliktushelyzetben jobban tudják majd használni felkészültségeiket (beleértve az empátiát, a másik szempontjainak figyelembevételét stb.), ami egy humánusabb, méltányosabb és sikeresebb szükségletkielégítéshez vezet, s beépül(het) a viselkedésbe. Ilyen módon a transzformatív megközelítés maga után vonhatja a másik két narratívában megfogalmazott célt is.

3. A mediáció magyarországi gyakorlata

Noha némelyik narratívánál már hivatkoztam a magyar szakirodalomra, érdemes megvizsgálni, hogy a mediációval kapcsolatos hazai elméleti, illetve gyakorlati megfontolásokban melyik a domináns megközelítésmód. Ehhez a magyar szerzők által jegyzett irodalmat a művek megjelenési sorrendjében tekintetem át. Elemzésemet négy szempont vezette:

- az adott szerző hogyan definiálja az eljárást;
- miben látja a módszer jelentőségét;
- mit tekint eredménynek vagy sikernek;
- utóbbiban milyen szerepet tulajdonít a mediátornak.

Lovas és Herczog (1999) a mediációt egy *speciális kommunikációnak* tekinti a konfliktusban álló felek között, melyet egy pártatlan, a konfliktuskezelésben jártas harmadik személy, a mediátor irányít, aki „vesztes-mentes megállapodás” létrehozására törekszik, így az eljárás „a konfliktuskezelés legkevésbé fájdalmas formája”. A módszer jelentőségével kapcsolatban rámutatnak a résztvevőkre, illetve az őket körülvevő társadalomra gyakorolt – más intézményes konfliktuskezelő gyakorlatokhoz képest – kedvezőbb és hosszabb távú hatásra. Családi és iskolai konfliktusok esetén a segítő foglalkozásuk számára „rendkívül erőteljesen csökkenti a munka mennyiségét, a felhasznált időt, és jelentősen növeli az eredményességet, hatékonyságot... kiváló közösségépítő és -javító eszköz, amely ráadásul jelentősen olcsóbb is, mint a peres eljárás”. Együttműködésre tanítja a konfliktus érintettjeit, s mivel a folyamatban az érintetteknek a megoldásokra kell koncentrálniuk, a múlt sérelmei helyett a jövő lehetőségeire irányítja a figyelmüket. Kiemelik a szemléletváltás,¹⁰ a személyes bevonódás és az elköteleződés jelentőségét a konfliktus megoldásában, valamint azt, hogy a felek egyfajta kompetenciatudatra tesznek szert a mediációban, lévén a hivatal, a bíróság vagy valamely külső hatalom helyett ők maguk dönthetnek saját ügyeikben, s döntéseikért felelősséget vállalhatnak. A sikeres mediáció előfeltételének a mediátor felkészültségét, kompetenciáját, kommunikációs készségeit tekintik, eredménynek pedig a „győztes-győztes” kimenetelű megállapodást.

Barcy és Szamos (2002) definíciója lényegében megegyezik az előzővel; az eljárással kapcsolatban hangsúlyozzák a felek önkéntes részvételét és közös beleegyezését. A mediáció főbb elemeiként említik a probléma megfogalmazását; az álláspontok közelítését; az empátikus kommunikációt; alternatív megoldások keresését; közös cél kijelölését; a beszűkülés, bizalmatlanság, merev attitűdök kialakulásának megakadályozását, illetve ezek feloldását. A mediációt alkalmasnak vélik multikulturális és egyéb különbségek, valamint érdekellentétek kezelésére. Ugyanakkor olyan szemléletváltó eszköznek tekintik,

¹⁰ Melyet a konfliktus megértésére tett erőfeszítés eredményezhet, ami új megoldások kidolgozását segítheti, ugyanakkor új alapokra helyezheti a felek kapcsolatát (LOVAS és HERCZOG, 2002).

mely „a kapcsolatokat mint értéket, a konfliktust mint a viszony fejlődésének mozgatórugóját, a nézetek, érdekek különbözőségét pozitívumként kezeli”. Az előző megközelítéshez hasonlóan megoldás-, azaz eredménycentrikus. A cél a felek között létrejövő megállapodás, illetve az ahhoz való alkalmazkodás mindkét fél részéről. Az eredményesség biztosítékait elsősorban a folyamat egymást követő lépéseiben, illetve a mediátor alkalmasságában, készségeiben látják.

Az Eörsi és Ábrahám (2003) által szerkesztett *Pereskedni rosszl* című kötet alcíme a mediációra a „szelíd konfliktuskezelés” hasonlattal hivatkozik. A kötet szerzőinek segítségével – többségük jogász, de van közöttük bíró, közgazdász, szociológus, kommunikációs szakember, pszichológus, pszichiáter, igazságügyi szakorvos egyaránt – több diszciplínán keresztül tekinthetünk rá a mediáció hazai gyakorlatára, hiszen valamennyien akkreditált mediátorok is. Az eljárás célját illetően – ami „olyan egyezség keresése, mellyel mindkét fél elégedett, és egyik sem érezheti magát vesztesnek” – konszenzus van az eltérő területen dolgozó szerzők között. Göncz és Wagner (2003) „nyertes-nyertes” kimenetelnek a felek közötti kommunikáció, illetve a kapcsolat minőségének javulását, valamint a konfliktus megoldására vonatkozó döntést követő kölcsönös elégedettséget tekinti.¹¹ A mediáció szinonimáit a „demokráciatechnikával” gazdagítják. Eredménynek a konszenzusra épülő döntéshozatalt tekintik, melynek célja „olyan megállapodás megfogalmazása, amellyel minden fél elégedett”, s ez a megállapodás mindegyik félnek előnyösebb, mint a bírósági vagy hatósági döntés.

Csécsei (2003) a szerződéses jogvitákban, Erdélyi (2003) a társasági jogvitákban alkalmazott mediáció kapcsán a konfliktusok viszony szintjére irányítja a figyelmet, ami az egymással hosszú távra szerződött ügyfelek között fontos dimenzió. Így a mediáció jelentőségét (a költségkímélés, az időtényező, valamint a kötetlenség mellett) s egyben sikerét a felek közötti kapcsolat helyreállításában látják, ami az üzleti kapcsolatok továbbélésének feltétele.

Kardos és Ábrahám (2003) a mediáció speciális formái, a válási és a kapcsolatügyeleti mediáció vonatkozásában az eljárás korábbiaktól eltérő célját fogalmazza meg. A kapcsolatügyeleti mediáció „nem elégszik meg a megállapodás létrejöttével, ami a többi mediáció végcélja, eredménye, hanem a megállapodásban foglaltak maradéktalan megvalósításában is segít. Az igazi munka tulajdonképpen csak a megállapodás megkötése után kezdődik...” Tekintve hogy a válási és a kapcsolatügyeleti mediáció is gyermekvédelmi célú szolgáltatás, a mediátor nem lehet neutrális, illetve pártatlan a konfliktusban, hanem „vérbeli gyermekvédelmi szakemberként” a gyerekek jogait segít érvényesíteni.

Az elmúlt évtizedben az orvos-beteg kapcsolat, s ezzel együtt az orvos-beteg konfliktusok jellege is gyökeresen megváltozott. Kereszty (2003) ezen konfliktusok rendezésére legalkalmasabb eszköznek a mediációt tartja, amit a felek közötti megegyezés és megbékélés eszközeként definiál. Jelentőségére a polgári peres eljárással összevetve mutat rá: utóbbiban ugyanis a beteg csak anyagi kártérítést, illetve az „igazság kimondását” remél-

¹¹ Ebben a megközelítésben keveredni látszik az elégedettség és a transzformáció narratívája.

heti, de a hosszadalmas eljárás (és a megtámadott fél által a felelősség csökkentése érdekében beindított játszmák) többnyire sem a beteg lelki megnyugvását, sem az intézménnyel való megbékélést nem hozza meg. Mivel a betegnek (például az állapota vagy a lakhelye okán) feltehetőleg lesz még dolga az egészségügyi szolgáltatóval, fontos, hogy a vitás eset megnyugtatóan záruljon, a gyanakvás és a másik negatív megítélése megszűnjön. Az orvos-beteg kapcsolat bizalmi viszonyát hangsúlyozva Kereszty az egészségügyi mediáció – céljának a bizalom helyreállítását tekinti, „amikor a felek »békülékeny szándékára alapozottan« – hiszen a közvetítői eljárás igénybevétele erre utal – a mediátor valóban egymás megértését és a jogsérelem legkisebb fájdalommal való orvoslását segíti elő”.¹²

A mediáció segítséget jelenthet azoknak is, akik bajt, kárt, fájdalmat *okoztak*, vagy *bűncselekményt* követtek el, illetve ezek *áldozatává* váltak. Az eljárás sajátos és nálunk legfrissebb alkalmazási területe a bűncselekmény elkövetője, valamint az áldozat közötti helyreállító igazságszolgáltatás. A téma hazai szakirodalma igen gazdag. A helyreállító eljárás Bárándy (2008) értelmezése szerint „a büntetőeljárársban ellentétesen polarizált felek (a sértett és az elkövető) önkéntes vállalása alapján a büntetőeljárársból ideiglenesen kiágazó, mediátor által vezetett folyamat, amelynek az eredményét a büntetőhatóság az alapeljárársba visszacsatolva, a bűnösség megállapításánál vagy a büntetés kiszabásánál alapvető szempontként veszi figyelembe”. Az ENSZ Gazdasági és Szociális Tanácsának (GSZT) egy 2002-ben elfogadott dokumentuma szerint a helyreállító igazságszolgáltatás olyan, a bűnözésre kifejlesztett intézményes reakció, amely – amellet, hogy tiszteletben tartja minden érdekelt személy méltóságát és egyenlőségét – a megértésre épít, és a társadalmi harmóniára törekszik (Gönczöl, 2007). Alkalmas egyrészt arra, hogy a bűncselekményben érintettek kifejezésre juttassák érzelmeiket, tapasztalataikat, céljaikat, valamint arra, hogy megfogalmazzák elvárásaikat. A helyreállító igazságszolgáltatás alkalmas továbbá az áldozat által elszenvedett érzelmi és anyagi sérelmek helyrehozására, valamint a károsult biztonságérzetének helyreállítására. Így a bűnelkövető közvetlenül szembesülhet cselekedetei következményeivel, mivel lehetőséget kap arra, hogy feldolgozza felelősségét. Így értelmezhetővé válhat számára a felelősségre vonás, és racionalizálható lesz a büntetés is. Egyúttal az érintett közösség előtt is érthetőbbé válnak a bűncselekmény elkövetésének okai és következményei. A mediáció célja ebben az esetben is a megegyezésre törekvés, ami a bizalom helyreállíthatóságát jelenti.

4. A mediáció mint problémamegoldás

Ahogy láttuk, az *elégedettség*, illetve a *társadalmi igazságosság narratívája*, noha az általuk megfogalmazott cél tekintetében eltérnek egymástól – előző a szükségletek kielégítésére, utóbbi az egyének közötti egyenlőség előmozdítására helyezi a hangsúlyt –, az eljárás

¹² Az egészségügyi közvetítés szabályairól önálló törvény rendelkezik; a mediátorokkal szemben sajátos követelmények érvényesülnek, ezeket az Egészségügyi Közvetítői Tanács határozza meg.

sikerének a nyertes-nyertes pozíciót megvalósító megállapodást, illetve egyezséget tekintik. Az *elnyomás narratívája* a mediáció célját az alkuban, valamint a kierőszakolt megegyezésben határozza meg, ami leginkább nyertes-vesztes kimenetelhez vezet. Egyedül a *transzformáció narratívája* által megfogalmazott cél független a konfliktus tényleges kimenetelétől. A konfliktusra adott elsődleges válasznak nem az érdekek egyeztetésén keresztüli konszenzus megteremtését –tekinti, hanem a felek interakciójának, a kommunikáció minőségének megváltoztatását. Mindebből az következik, hogy a mediáció első három megközelítése inkább sikerre orientált stratégiai cselekvést ír le, s csak utóbbi, a transzformáció szem előtt tartásával tud megvalósulni a közös megértésre orientált kommunikatív cselekvés, amely a problémamegoldás színterévé válhat (Habermas, 1994). Azaz, amikor a konfliktusban érintett felek elsősorban nem saját sikerük irányába orientálódnak. Egyéni céljaikat csupán olyan feltételek mellett követik, hogy cselekvési terveik közös helyzeti definíciók alapján egymással összehangolhatók és egymással megfeleltethetők legyenek. A stratégiai cselekvés tehát – ahogy Papp (1987) megjegyzi – mindenekelőtt hatni akar, ezzel szemben a kommunikatív cselekvés megértést keres. Végső soron kizárólag a mediáció transzformatív modelljében tud megvalósulni az a kooperatív értelmezési (és megegyezési) folyamat, amelyben „egyetlen résztvevőnek sincs értelmezési monopóliuma. Mindkét (mindahány) oldal számára az az interpretációs feladat, hogy a *másik* személyes helyzetértelmezését a saját helyzetértelmezésébe bevonja, és ezáltal (beállítódásrelativizálódás, beállítódáscsere által) revidált helyzetértelmezés jöjjön létre. Az *ő* külvilága és az *én* külvilágom, a *mi* életvilágunk előterében, a világhoz való viszonyban elveszti kizárólagosságát, viszonylagossá lesz, és az egymástól eltérő helyzetdefiníciók kielégítően fedésbe hozhatók” (Papp, 1987, 82.).

Ami a mediáció hazai gyakorlatát illeti, a szakemberek mindenekelőtt megállapodásról, megegyezésről, kompromisszumról és konszenzusról beszélnek, érdekek egyeztetéséről, illetve összehangolásáról a szükségletek kielégítése érdekében, ami az elégedettség narratíváját tükrözi. Mindezek megteremtése azonban nem elégséges feltétele annak, hogy a konfliktusra igencsak jellemző előítéleteinket félretegyük, kilépjünk önmagunkból, valamint a *másikról* alkotott hamis előfeltevéseink fogságából, s hogy ezek következményeként önmagunk és a *másik*, lehetőségeink és az élet mélyebb megismerésére jussunk, és valóban megbékéljünk egymással. A konfliktusban érintettek kapcsolatának helyreállítása elsősorban akkor kerül az eljárás fókuszába, amikor hosszú távú szerződés köti a feleket egymáshoz. A bizalom helyreállítása csupán az egészségügyi mediációban, illetve a helyreállító igazságszolgáltatásban merül fel egyértelműen. A mediátor szerepét azonban ezekben a helyzetekben is az eljárás sikeréhez szükséges készségek tematizálják. A mediátor azonban – éppen a közös és kölcsönös problémamegoldási törekvést segítő – sokkal inkább egy olyan integráló, Lévinas szavaival „társsá váló személy, aki közelség vagy testvériség, nem pedig szintézis érzetét kelti” (Lévinas, 1976, 102.).

Felhasznált irodalom

- ABEL, Richard (1982). "The contradictions of informal justice." In Abel, R. (Ed.). *The politics of informal justice*. New York: Academic Press.
- BÁRÁNDY Péter (2008). Közvetítői eljárás büntetőügyekben. In KONDOROSI Ferenc & LIGETI Katalin (Szerk.). *Az európai büntetőjog kézikönyve* (pp. 681–682). Budapest: Magyar Közlöny Lap- és Könyvkiadó.
- BARCY Magdolna & SZAMOS Erzsébet (2002). „*Mediare necesse est*”: A mediáció technikái és társadalmi alkalmazása. Budapest: Animula.
- BURGER, Warren (1982). "Isn't there a better way?" *American Bar Assotiation Journal*, 68, 274–277.
- BUSH, Robert, A. BARUCH & FOLGER, Joseph P. (1994). *The promise of mediation: Responding to conflict through empowerment and recognition*. San Francisco: Jossey-Bass Inc.
- BUSH, Robert A. BARUCH & FOLGER, Joseph P. (2005). *The promise of mediation: The transformative approach to conflict*. San Francisco: Jossey-Bass Inc.
- CSÉCSEI Roland (2003). Szerződéses jogviták és mediáció. In EÖRSI Mátyás & ÁBRAHÁM Zita (Szerk.). *Pereskedni rossz! Mediáció: A szelíd konfliktuskezelés* (pp. 67–87). Budapest: Minerva.
- EÖRSI Mátyás (2001). Jogi Fórum. <http://www.jogiforum.hu/interju/4> (utolsó megtekintés dátuma: 2017. szeptember 18.).
- EÖRSI Mátyás & Ábrahám Zita (Szerk.). (2003). *Pereskedni rossz! Mediáció: A szelíd konfliktuskezelés*. Budapest: Minerva.
- ERDÉLYI Katalin (2003). Mediációs lehetőségek a társasági jog területén. In EÖRSI M. & ÁBRAHÁM Z. (Szerk.). *Pereskedni rossz! Mediáció: A szelíd konfliktuskezelés* (pp. 88–103). Budapest: Minerva.
- FERENCZI Andrea (2003). A mediáció csökkentheti az erőszakot. *Párkapcsolat – Konfliktuskezelő Magazin*, I–III.
- FERENCZI Andrea (2010). *A konfliktus, ami összeköt. A mediáció mint a bizalomépítés eszköze*. Doktori disszertáció. Kézirat.
- FINEMAN, Martha. (1988). "Dominant discourse, professional language and legal chance in child custody decisionmaking." *Harvard Law Review*, 101(4), 727–774.
- FISHER, Roger, URY, William & PATTON, Bruce (1998). *A sikeres tárgyalás alapjai*. Budapest: Bagolyvár.
- GÖNCZ Kinga & WAGNER Károly (2003). Konfliktuskezelés és mediáció. In EÖRSI M. & ÁBRAHÁM Z. (Szerk.). *Pereskedni rossz! Mediáció: A szelíd konfliktuskezelés* (pp. 7–48). Budapest: Minerva.

- GÖNCZÖL Katalin (2007). Helyreállítható igazságszolgáltatás – helyreállítható bizalom. *Élet és Irodalom*, LI(39).
- HABERMAS, Jürgen (1994). *Válogatott tanulmányok*. Budapest: Atlantisz.
- HERCZOG Mária (Szerk.). (2003). *Megbékélés és jóvátétel: Kézikönyv a helyreállító igazságszolgáltatásról*. Budapest: Család, Gyermek, Ifjúság Közhasznú Egyes.
- HERCZOG Mária (2007). Jóvátétel és megbékélés. *Népszabadság*. Január 29.
- KARDOS Ferenc & ÁBRAHÁM Zita (2003). Különélő szülő kapcsolattartása gyermekével – mediáció a legkisebbek védelmében. In EÖRSI M. & ÁBRAHÁM Z. (Szerk.). *Pereskedni rossz! Mediáció: A szelíd konfliktuskezelés* (pp. 131–149). Budapest: Minerva.
- KERESZTY Éva (2003). Közvetítők az egészségügyben: az Egészségügyi Közvetítői Tanács. In EÖRSI M. & ÁBRAHÁM, Z. (Szerk.). *Pereskedni rossz! Mediáció: A szelíd konfliktuskezelés* (pp. 150–174). Budapest: Minerva.
- LÉVINAS, Emmanuel. (1976). Martin Buber és a megismerés elmélete. In LÉVINAS, E. (1997). *Nyelv és közelség* (pp. 95–112). Pécs: Tanulmány-Jelenkor.
- LOMNICI Zoltán (2006). Legyen kötelező a mediáció? *Népszabadság*. Június 15.
- LOVAS Zsuzsa & HERCZOG Mária (1999). *Mediáció, avagy a fájdalommentes konfliktuskezelés*. Budapest: Múzsák.
- LOVAS Zsuzsa & HERCZOG Mária (2002). Családi mediáció. In Herczog M. (Szerk.). *Együtt vagy külön* (pp. 141–157). Budapest: KJK-Kerszöv.
- PAPP Zsolt (1987). A racionalitástól a kommunikatív racionalitásig. Jürgen Habermas társadalomelméleti szintéziséről. In Csepeli György, Papp Zsolt & Pokol Béla: *Modern polgári társadalomelméletek* (pp. 51–152). Budapest: Gondolat.
- STRASSER, Freddie & RANDOLPH, Paul (2005). *Mediáció: A konfliktusmegoldás lélektani aspektusai*. Budapest: Nyitott Könyvműhely.
- URY, William (1993). *Tárgyalás nehéz emberekkel*. Budapest: Bagolyvár.
- WAHRHAFTIG, Paul (1982). "An overview of common-oriented citizen dispute resolution programs in the United States". In Abel, RICHARD. (Ed.). *The politics of informal justice*. Vol. 1: *The american experience*. New York: Academic Press.
- WEINSTEIN, Martha (2001). "Community mediation: providing justice and promoting transformation". *Conflict Resolution Quarterly*, 19(2), 251–259.

*Marius Vasile Govor*¹

The Main Needs of the Christian Family in the Contemporary Western Society

Abstract

The current article aims to draw our attention to the fact that the Christian modern family from western countries is experiencing turning points, and these events bring their consequences not on the family only, but on the society as well. Family and society influence reciprocally, and within the current social and political framework, family has the power to do something to get rid of this crisis in which it has entered since the confusion between the symptoms of its decay and its authentic needs. Therefore, the power hunger, strong desire for welfare, redefinition of the family concept, child protection services and other similar issues represent the grievous side of the contemporary society and prove once again that the real needs of the family are from the spiritual zone among the most important ones are: faith in God, obeying and fulfilling the Bible, being involved in a local church's life, understanding the marriage covenant, spiritual guidance, prayer and genuine worship before God. As soon as the family has a clear understanding of its real needs, it will be able to find fulfillment and happiness it deserves and dreams of, and society will be revitalized and consolidated by these families.

Keywords: Christian family, family and church, the challenges of the family, the future of the Christian family.

The Christian family in the Romanian and Western contemporary societies faces problems, with which it cannot cope. The enemies of the institution of family are multiplying and are becoming more and more powerful, as if trying to destroy this institution that was created by God before any other institution that exists under the sun. Although it has been constantly attacked across the ages, the family has resisted all the vicissitudes of history and will remain in the world for as long as there are people on earth. Despite the fact that it seems weak and helpless, the family does not have God only as an initiator

¹ Doktorandus, BBTE Kolozsvár, Ekumené Teológiai Doktori Iskola, mariusgovor@yahoo.com.

but also as a supporter, and, therefore, has resisted and will continue to endure through the difficult times of history.

Andreas Köstenberger shows that since creation, it has been clearly demonstrated that heterosexuality, and not homosexuality, is God's model for man and woman. Köstenberger states that sexes were created as unity in diversity, having complementary and reproductive roles, things that cannot be achieved through same-sex relationships.² Divorce, adultery, homosexuality, and other issues that the family is faced with today are not diseases, but only the symptoms of the decline of the contemporary society.³

The family is the place where the next generation receives the most important lessons for life, and that is why the environment of the family in which a child grows up, who, in less than thirty years will become a parent as well, and will start to prepare for life the next generation, is extremely important.

The psychologist, educator and author, John Yzaguirre said that „family life has changed dramatically in the last decades...”⁴ Family life has not changed in the United States alone, but in all the regions of the world where industrialization, technological evolution and freedom of expression have made unprecedented progress as it was never seen before in history. Yzaguirre points out that this change has not been done for improvement, but for decay, by increasing society's acceptance of alternatives to the life of the traditional family, by increasing tolerance to cohabitation without the marriage covenant, and by increasing the number of single-parent families. He continues by saying that statistics show that in recent decades family happiness is declining, marital interaction is shrinking, while family stress and conflict are on the rise.⁵

The modern family is struggling with problems that are trying to destroy it from within. The most common problems in families are as follows:

(a) *Feelings of dissatisfaction, envy and bitterness*

The material abundance and the plethora of things that our modern family now has should bring gratitude and fulfillment to spouses and children. However, things are totally different: dissatisfaction seems to have overwhelmed both children and adults. Parents and children want much more than what they have: they crave bigger and more expensive homes, better paid jobs, higher salaries, better cars, and so many other things that are not part of the daily needs of people but of the category called whims, caprices and luxury.

² CAMPBELL, Ken M., editor, *Marriage and Family in the Biblical World*, Downers Grove, InterVarsity Press, 2003, p. 283.

³ Carle C. ZIMMERMAN, *Family and Civilization*, Wilmington, Delaware, 2008, p. 256.

⁴ Harry BOHAN, ed., *Family Life Today: The Greatest Revolution?*, Dublin, Veritas Publications, 2009, p. 73.

⁵ *Ibid.*

The welfare of the neighbor is a reason for jealousy for the modern Christian, and the misfortune of someone we know is too often a source of joy even for the closest people. Today, people envy and hate each other more than ever, yet, wearing a mask of hypocrisy that allows them to meet and talk to each other without communicating important things.

(b) Addictions, pornography and depression

The most common addictions in communist Romania were alcohol and tobacco addictions, and after 1990 our country has become both a transit point and a place of consumption for the drugs that exist on the international market. Drug addiction is not only a problem for the individual but also a family problem: it destroys family relationships and can lead to a family financial crisis.

*It is estimated that almost a quarter of the adult population in the European Union, more than 80 million adults, have used illegal drugs at some point in their lives. The most commonly used drug is cannabis, while the estimations of other drugs consumption during lifetime are lower for cocaine, amphetamines and MDMA.*⁶

The fight against drugs and crime is well known throughout the world, and although huge efforts are being made in this area, the results are not the expected ones, if we take into account that worldwide, in 2013, 246 million people aged between 15 and 64 have consumed at least one illegal drug.⁷

The pornographic industry has made a huge leap in recent years and it is a powerful family foe. Accompanied by depression, it brings even more damage, especially to the family, but to the whole society as well.

*The stake is huge. Internet pornography has higher revenues than Microsoft, Google, Amazon, eBay, Yahoo, Apple and Netflix together. In 2006, revenue from internet pornography reached \$ 97 billion. Internet sex (cybersex) produces addiction, just like cocaine, and can cause erectile dysfunction.*⁸

⁶ Retrieved at <http://insp.gov.ro/sites/cnepss/wp-content/uploads/2016/01/Analiza-de-situatie-droguri-2016.pdf>, [22nd August, 2017].

⁷ Ibid.

⁸ Retrieved at <http://medlive.hotnews.ro/noul-drog-al-secolului-21-pornografia-pe-internet.html>, [22nd August, 2017].

According to TopTenReviews, addiction to internet pornography seems to be stronger than drug use. Every second, more than three thousand dollars are spent on internet pornography, and every thirty-nine minutes a new pornographic movie is created in the United States.⁹ The research that Dr. Kevin B. Skinner made with the help of 400 people who voluntarily participated in this experiment shows that people who regularly view pornography experience more depression than others.¹⁰ The fact is that not only viewers can have pornographic experiences on the Internet, but this possibility has also been created for those

about 285 million blind people all around the world... In order to help them find their sexual inspiration, Pornhub launched the „video descriptions” category where actors with professional voices describe what is happening in the scene... Many of the explicitly titled videos already attracted more than 20.000 views.¹¹

Alongside other addictions that people are enslaved by, pornography is certainly a challenge for the young and the elderly, for men and women, and always remains one of the mill stones that pull the family down.

State intervention in limiting these industries is often almost inexistent, as it is believed that these industries bring substantial revenues to the state budget. A study in France in 1950 showed that although the state treasury collected 53 billion francs from the alcohol industry, the state's spending because of alcoholism was about 132 billion francs, and losses due to low productivity at work due to alcohol use were estimated at about 325 billion francs a year.¹² Both the state and the family have to pay enormous sums, which they sometimes cannot afford, to save the lives of those who have been caught up in the net of addiction, pornography and depression.

(c) Child protection by the state

While in poor countries of the world, children are starving under the powerless eyes of parents and state authorities, civilized countries are struggling with another family issue: state child protection. Child protection by the state was probably a good idea and a good project when „The UN Convention on the Rights of the Child was adopted by the United Nations General Assembly on 20 November 1989. So far, the Convention was

⁹ Ibid.

¹⁰ Retrieved at <https://www.psychologytoday.com/blog/inside-porn-addiction/201111/can-pornography-trigger-depression>, [22nd August, 2017].

¹¹ Retrieved at https://www.theguardian.com/culture/2016/jun/15/pornhub-launches-porn-blind-described-video?utm_source=email+marketing+Mailigen&utm_campaign=News+6.17.16&utm_medium=email, [22nd August, 2017].

¹² S. I. MCMILLEN, M. D., *Boli Evitabile*, 1988, p. 28.

adopted by 194 of countries.”¹³ But the time we live today demonstrates that this well-developed project fights more against the family than for the interests of the family. The abovementioned document states that the fundamental rights of the child covered by the Convention are: the right to life, the right to a name and to a nationality, the right to education, the right to freely express their ideas, the right to health care, the right to be protected against any form of violence, abuse or neglect, the right to play and free time. However, the Child Protection Service, called in Norwegian Barnevernet¹⁴, is the institution that has caused great problems for many families, not only to Romanian families settled in Norway. We have observed some information about this institution that shows that their decisions have been at least questionable over time.

The opportunity for Barnevernet's decisions has been criticized over time, ... especially for the period from 1945 to 1980. About 4.000 children formerly raised in this system have claimed compensation for negligence or abuse while they lived in Barnevernet's care, 2.637 of them receiving compensations estimated between about 10.800 and 81.000 euros, the total amount... approximately 140 million euros (by 2010).¹⁵

Probably the most famous family battling Barnevernet was the Bodnariu family, from which the Norwegian state abducted five children, despite the fact that these children were very loved and very well cared for in this respectable family of Romanian origin.

Anti-Barnevernet protests have been held in Oslo and in over 50 other cities last month.

Marius and Ruth Bodnariu, who belong to Norway's Pentecostal Movement, are accused of having used corporal punishment against their children. However, their children were taken because of „Christian radicalism and indoctrination”, which led to protests from Christian all around the world.

It is not always easy to make the difference between fact and fiction.¹⁶

All Christian churches in Romania and around the world have gathered together to support the Bodnariu family against the unimaginable abuse of a respectable Western institution called Barnevernet. God gave victory to the cause of the Bodnariu family, and all five of their children were given back. After receiving back their children, they were

¹³ Retrieved at <http://www.salvaticopiii.ro/?id2=000200000000>, [24th August, 2017].

¹⁴ Retrieved at <https://ro.wikipedia.org/wiki/Barnevernet>, [24th August, 2017].

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Retrieved at <https://www.thelocal.no/20160503/barnevernet-norway-child-welfare-state-kidnapping-foreign-parents>, [24th August, 2017].

prosecuted by the Norwegian state, and they were forced to leave Norway and settle in Romania, in Bucharest, within their family in Romania.¹⁷

The contemporary Christian family is threatened with the kidnapping of their children by the state, and their placement in some homosexual and lesbian families, which is in contradiction with the basic teachings of any Christian family and Christian society. This threat causes the family to weaken from within, the relationships between children and their parents are becoming hostile, and the repercussions are disastrous, especially for the next generation.

(d) Redefining family and sexual identity

The family crisis is a profound one. The question that puzzles the contemporary society today is a simple one, but its answer is a very complex one: What is marriage and family? The confusion about the nature and significance of marriage and family that exists today in the world is enormous and has consequences both in society and in the church, but especially on the family, thus, the number of people living together without being married is growing in most countries.¹⁸

Modernism and postmodernism teach that the family must be redefined, and Judeo-Christian values have no relevance to a world in full economic growth and great achievements in the scientific field. Therefore, the Netherlands was the first country to accept homosexual marriages and the adoption of children by these families in April 2001.¹⁹ In nineteen states of the world, homosexual marriages are accepted, and in some states these marriages take place in Christian churches.

Transgenderism, or sex change, is gaining more and more terrain in the UK, where such an operation costs £ 34,000 and is paid out of public money. Thomas Beatie is the first man of this category to become pregnant and give birth.²⁰

Regarding sexual identity, there are people who want to change not only their sex but also their species, and this is called trans-speciesism. These people claim to have been born in a wrong, human body, though they are animals seeking their

¹⁷ Retrieved at <http://www.cuvantul-ortodox.ro/recomandari/tag/marius-si-ruth-bodnariu/>, [24th August, 2017].

¹⁸ Don S. BROWNING, *Equality and the Family, A Fundamental, Practical Theology of Children, Mothers and Fathers in Modern Societies*, Michigan/ Cambridge, William B. Eerdmans, 2007, p. 208–209.

¹⁹ Retrieved at <http://www.mediafax.ro/externe/casatoria-intre-persoane-de-acelasi-sex-recunoscuta-in-18-tari-din-lume-14926840>, [25th August, 2017].

²⁰ Retrieved at <http://www.dailymail.co.uk/news/article-3716301/March-Male-Mums-Women-having-sex-changes-NHS-receiving-free-IVF-three-men-born-female-brink-having-babies.html>, [21st September, 2016].

identity.²¹ The author of this article talks about people who have written books about their experiences.

British Thomas Thwaites published *Goat Man – How I Took a Holiday from Being Human*. His book describes his personal efforts to discover his true animal identity. He first thought that he was an elephant, but he changed his mind. He discovered his true identity, he says, visiting a witch in Copenhagen who convinced him that he was a goat, or, in other words, a male goat.²²

This redefinition of family and sexual identity does not only mean, from a biblical point of view, a very serious deviation from the commands God has given in His Word, the Bible. The Christian world should be aware of these deviations from sound teaching, and appreciate such a practice as a sin before God.

Besides the family problems mentioned above, we can also mention: divorce, young people's fear of marriage, elderly people's fear of the future, family poverty, and the abundance of wealth in some families, unbelief, physical exhaustion, domestic violence, and others.

The solutions proposed by the society and the contemporary specialists are no longer viable in the field of family life because these „behavioral experts have lost their trust in Judeo-Christian ethics and have not taken into account the wisdom of this invaluable tradition!”²³ There are family counsellors and therapists who, although they are not models of family life, are allowed to give advice for improving family life, which will surely lead to failure. The idea suggested by the world we live in is that the family needs: more money, more material things, more entertainment, more education, more holidays, better paid jobs, healthier bodies, exercise in sport centers, healthier and more expensive food, and other solutions that are only related to the body or the occult religions.

The true needs of the family, however, are related to the spiritual aspect and the Judeo-Christian values. The modern family has all the chances of living happily at a time like this, provided that they know and fulfil their true needs, which are not of a physical nature but of a psychological and spiritual nature.

I would like to present the main needs of the Christian family in the modern society, and how these needs can be met. The Christian family certainly has a lot of material needs, starting with everyday food and ending with life assurance; however, these needs are largely met, and yet, happiness and gratitude are lacking in families.

²¹ Retrieved at <https://us-mg6.mail.yahoo.com/neo/launch?.rand=fegd6ntlm7gug#8742074676>, [21st September, 2016].

²² Ibid.

²³ James DOBSON, *Armonia în Familie*, Timișoara, Noua Speranță, 1994, p. 155.

1. *The need for faith in God*

Family life must be centered on the belief that God „created us with certain intent. He does nothing arbitrary. He planned something important for us. He has carefully chosen everything we are, the uniqueness and structure of our personality.”²⁴

Faith in God brings much peace, balance, stability and blessing in the family. People who truly believe in God are more optimistic, more honest in their relations with peers and family, more concerned with spiritual values, and more responsible for family, church, and society. The contemporary generation is not aware of the need for faith in God, but is focused on the accumulation of material goods, the acquisition of academic titles and social positions, with the false conviction that inner peace and joy come from these things.

Cardinal Sean Brady, Archbishop of Armagh, received a letter from a seventy years old woman, named Clara, before making a visit to the area where she was born. Here are some of the words of this letter sent to the bishop:

*We grew up without knowing what money look like and without hunger; but we had a family life, we always said our prayers and we had time to talk to our neighbors. Today we have so much money that people do not have time for anything, not even for God. People do not speak about the Ten Commandments anymore... What use do money and big houses bring? These things only last for a while... Bring back family life, family prayer and the reading of the Bible.*²⁵

This elderly woman demonstrates in her words that the primordial need of people is the need for faith in God, faith that brings fulfillment into family life.

Instead of turning their eyes to God, Who is the source of all blessings in family life, the modern family is taught to consume more and more time and energy to learn new techniques to become more effective sexual partners. Josh McDowell points out that when these techniques prove unsatisfactory, if the family would spend the same amount of resources for devotion and family responsibility, they could bring the intimacy and the joy that the two spouses long for into the bosom of the family.²⁶ He also says that his personal relationship with Jesus Christ helped him become a better lover, a better husband and a better friend for Dottie, his wife.²⁷

²⁴ Michael DIETERICH, *Esența Consilierii, 10 principii pentru o consiliere și psihoterapie holistică*, Oradea, Societatea Biblică din România, 2010, p. 141.

²⁵ Harry BOHAN, ed., *Family Life Today: The Greatest Revolution?*, Dublin, Veritas Publications, 2009, p. 16–17.

²⁶ Josh MCDOWELL, *Secretul artei de a iubi*, Cluj Napoca, Aqua Forte, 2005, p. 11.

²⁷ *Ibid.*, p. 115.

2. The need to read and fulfill the Bible

The modern family has lost its frame of absolute values and moral standards. Parents and children need absolute truths and lasting principles to lead their lives and these are found in the Word of God, the Bible. That is why, the Western society, built over the years on the values of the Word of God, should return quickly to reading and fulfilling the Bible in both personal and family life. Benjamin Wadsworth wrote that we should not even let one day pass without reading the Word of God.²⁸

The human substitutes for the Bible, along with the counsel of the unworthy and sinful spiritual counselors, do not have the necessary power to restore the individual's harmony with himself, with his fellow men, with God, and with the whole world.²⁹ The health of an individual and a family can only come from the proper principles of life that we find in the Bible. Abandoning the Bible and its teachings brought nothing good either to the individual, to the family or to society. Without the Bible, society and family struggle in a moral crisis that cannot be solved with laws and human commandments, no matter how well intended are the people who give them.

3. The need for fellowship with the local church

The family is not only the basic cell of society but also of the church. We cannot talk about healthy churches without talking about healthy families. In fact, the health of the families and of the members of the church provides the general state of health to the church, and the church owes its responsibility to the spiritual state of its members. The Christian family needs the right relationship with the local church they are part of, and receives spiritual assistance from the church. The family needs to get involved in the works and projects of the local church: church services, church choir, church orchestra, missionary and evangelistic ministry, relief work for the sick and in need, and other ministries that the church is involved in. The involvement in the church will bring the Christian family a lot of spiritual health and material blessing.

The church is also called the great family of God. Gary L. McIntosh said that there are four generations living at the same time who make up the church, and each generation has its own troubles, values and needs. The four generations living together in the same church are: young people, that is those under the age of twenty; adults, that is people between twenty to forty years old; mature, that is, those who are between almost forty years old to nearly sixty years old; and the seniors, who are almost sixty years old and

²⁸ Leland, RYKEN, *Sfinți în lume, Puritanii în adevărata lor lumină*, Oradea, Reformatio, 2004, p. 85.

²⁹ Jay E. ADAMS, *A Theology of Christian Counseling*, Michigan, Zondervan, 1979, p. 35.

older.³⁰ The Christian family needs to be part of a local church, and, thus, be spiritually assisted according to the specific needs that each member of the family has.

4. *The need to understand the power of the marriage covenant*

The young people and the families of our generation need a clear understanding of what marriage, or the union between a man and a woman means. They need to be taught the truth according to which marriage is a covenant, not just a civil contract, as stated by the world we live in. Today,

... Social relationships are characterized more by contract than covenant, more by law than grace, more by constraint than empowerment, and more by alienation than familiarity. In this regard, it should be pointed out that the family is the cornerstone of moral order in society. Therefore, any moral crisis that we experience in society can be very well attributed to the fall of the family.³¹

David P. Gushee presents seven characteristics of marriage, which show that it is a covenant and not just a civil contract between husband and wife. If the people of our time would take these things into account, their families would become more and more a corner of heaven and less a place of suffering, both for spouses and their children who are part of the family.

First of all, marriage is a covenant, according to Gushee, because it is a voluntary agreement between two people, not coercion. Secondly, marriage is a covenant because it makes the relationship between a man and a woman public, and then submits this relationship to objective standards that the two spouses have to attain. Thirdly, marriage is a covenant because it obliges the two spouses to be faithful, responsible and committed to their family life. Fourthly, marriage is a covenant because it involves external signs of oaths made public between the two, such as the public exchange of wedding rings and vows. Fifth, marriage is a covenant because it is made for all life, and can only be broken in special situations. Sixth, marriage is a covenant because God is taken both as a witness and as a guarantor of the promises made by the bride and groom on the day of marriage. Seventh, marriage is a covenant because the observance of the promises made on the occasion of marriage entails great blessings, and their violation brings divine punishment and judgment.³²

³⁰ Gary L. MCINTOSH, *One Church, Four Generations/ Understanding and Reaching All Ages in Your Church*, Michigan, Baker Books, 2002, p. 15.

³¹ Jack O. BALSWICK and Judith K. BALSWICK, *The Family, A christian perspective on the contemporary home*, Grand Rapids, Baker Academic, 2014, p. 369–370.

³² David P. GUSHEE, *Getting Marriage Right. Realistic Counsel for Saving & Strengthening Relationships*, Michigan, Baker Books, 2004, p. 136–138.

Linda J. Waite points out that research among men and women shows that both married men and married women live longer and are healthier than men and women who choose not to marry, or remain divorced or widowed from their youth.³³

5. *The need for spiritual counseling*

There are relatively few Christian families today who are aware of the need for a spiritual counselor. The first counselors of a Christian family should be the parents of the two spouses, from which the young couple should ask for advice and counseling when they get stuck. If things are not solved in the family, then the first person to whom spouses should resort is the church pastor or one of the church ministers, who, when he feels unable to help such a family, will suggest another spiritual counselor who is able to help them in their problem.³⁴

Pastor Daniel Brânzei draws attention to the fact that there are also „dangerous confidantialities”, or people we should never advise with.

Even if you have problems in your family, avoid sharing them with a person of the opposite sex outside of the family. I had the opportunity to listen to the testimony of a young woman who had become the target of the confidentiality of an office colleague who had problems with his wife. Very quickly – even faster than usual, since the man was a serious person and he actually suffered – relations of affection and mutual understanding were established between the two confidants. There was only one step from such a situation to sin.³⁵

Many divorces and major misunderstandings in families could be avoided by calling to a spiritual counselor. Christian families need to be taught that after the first night they go to bed arrogant and unyielding, the two spouses urgently need spiritual counseling because they have violated the verses in Ephesians 4:26–7 which say: „Let not the sun go down upon your wrath, and do not give the devil a foothold.” Spiritual counseling should be understood not as a failure of a Christian family but as a help that God puts at the disposal of the Christian family who is in difficult times.

The Christian psychiatrist, Frank B. Minirth, states that Christian counseling is unique and special because it is based not only on the will of man to be responsible but also

³³ John WALL et al., ed., *Marriage, Health and the Professions: If marriage is good for you, what does this mean for law, medicine, ministry, therapy and business?*, Michigan, William B. Eerdmans, 2002, p. 13–15.

³⁴ Tim and Beverly LAHAYE, *The Act of Marriage, The Beauty of Sexual Love*, Michigan, Grand Rapids, 1976, p. 245.

³⁵ Daniel BRÂNZEI, *Ghidul Familiei Creștine*, Multimedea SRL, p. 56.

on the power of the Holy Spirit who lives in the believers and gives them the ability to overcome the problems that they are facing.³⁶

6. *The need for prayer*

The family needs much prayer, because situations in the family are solved not only with human power, but also with divine help. At a time like the one in which we live, Josh McDowell's advice, although not in fashion, can bring a lot of reviving to family life:

*Pray for the wisdom of being a husband that is pleasing to God and a spiritual guide, one who brings the thirst for God in the soul of your wife. Pray for the wisdom of being a wife that is pleasing to God and a support that will make your husband present himself as longing for justice in his own life. Pray that God will make you the right person for the other.*³⁷

Because „prayer means bringing God back into the world...”³⁸, the solution to all kind of family crises is prayer; only the involvement of God can bring balance in the life of the contemporary Christian family. Edward M. Bounds said beautifully:

*Prayer is broad in its influence and global in its effects. It affects all people, wherever they are, and affects them in all areas of life. It touches the temporal interests of people and their eternity. It clings to God and moves Him to interfere with the problems that are on earth. It makes angels work for people in this life. It constraints and overcomes the power of the devil...*³⁹

To reinvigorate our personal life, our family life and the society in which we live, the modern Christian family is called to invest more and more time in prayer.

7. *The need for genuine worship before God*

Every contemporary Christian family should understand the role of worship in both personal and family life. The husband and wife should understand that „just as a man does not divide his wife with another, so the Lord does not tolerate His people to worship

³⁶ Ed WHEAT, *Viața de Dragoste pentru fiecare cuplu căsătorit*, Societatea Misionară Română, 1987, p. 205.

³⁷ Josh MCDOWELL, *Secretul artei de a iubi*, Cluj-Napoca, Aqua Forte, 2005, p. 213.

³⁸ Samuel E. BALENTINE, *Prayer in the Hebrew Bible, The drama of divine-human dialogue*, Minneapolis, Augsburg Fortress, 1993, p. 284–285.

³⁹ E. M. BOUNDS, *The essentials of prayer*, Michigan, Baker Book House, 1982, p. 121.

other gods.”⁴⁰ The life of strong families is characterized by proper worship before God, worship that brings about the right decisions in everyday life.

The contemporary family which solves the problem of worship before God will be able to solve all other problems and have a life of gratitude and great spiritual abundance.

Bibliography

- ADAMS, Jay E., *A Theology of Christian Counseling*, Michigan, Zondervan, 1979.
- BALENTINE, Samuel E., *Prayer in the Hebrew Bible, The drama of divine-human dialogue*, Minneapolis, Augsburg Fortress, 1993.
- BALSWICK, Jack O. și Balswick, Judith K., *The Family, A Christian perspective on the contemporary home*, Grand Rapids, Baker Academic, 2014.
- BOHAN, Harry, ed. *Family Life Today: The Greatest Revolution?*, Dublin, Veritas Publications, 2009.
- BOUNDS, E. M., *The essentials of prayer*, Michigan, Baker Book House.
- BRÂNZEI, Daniel, *Ghidul Familiei Creștine*, Multimedea SRL.
- BROWNING, Don S., *Equality and the Family, A Fundamental, Practical Theology of Children, Mothers and Fathers in Modern Societies*, Michigan/ Cambridge, William B. Eerdmans, 2007.
- CAMPBELL, Ken M., editor, *Marriage and Family in the Biblical World*, Downers Grove, InterVarsity Press, 2003.
- DIETERICH, Michael, *Esența Consilierii, 10 principii pentru o consiliere și psihoterapie holistică*, Oradea, Societatea Biblică din România, 2010.
- DOBSON, James, *Armonia în Familie*, Timișoara, Noua Speranță, 1994.
- GUSHEE, David P. *Getting Marriage Right. Realistic Counsel for Saving & Strengthening Relationships*,
- LAHAYE, Tim and Beverly, *The Act of Marriage, The Beauty of Sexual Love*, Michigan, Grand Rapids, 1976.
- MCDOWELL, Josh, *Secretul artei de a iubi*, Cluj Napoca, Aqua Forte, 2005.
- MCINTOSH, Gary L., *One Church, Four Generations/ Understanding and Reaching All Ages in Your Church*, Michigan, Baker Books, 2002.
- MCMILLEN, S. I., M. D., *Boli Evitabile*, 1988.
- RYKEN, Leland, *Sfinți în lume, Puritanii în adevărata lor lumină*, Oradea, Reformatio, 2004.
- VAUGHAN, Roberts, *Life's Big Questions? Tracing 6 major themes through the Bible.*, Nottingham, Inter-Varsity Press, 2012.

⁴⁰ Vaughan ROBERTS, *Life's Big Questions? Tracing 6 major themes through the Bible*, Nottingham, InterVarsity Press, 2012, p. 68.

WALL, John (coord.), ed., *Marriage, Health and the Professions: If marriage is good for you, what does this mean for law, medicine, ministry, therapy and business?*, Michigan, William B. Eerdmans, 2002.

WHEAT, Ed., *Viața de Dragoste pentru fiecare cuplu căsătorit*, Societatea Misionară Română, 1987.

ZIMMERMAN, Carle C., *Family and Civilization*, Wilmington, Delaware, 2008.

Articles

<http://insp.gov.ro/sites/cnepss/wp-content/uploads/2016/01/Analiza-de-situatie-droguri-2016.pdf>, page last visited: 22. 08. 2017.

<http://medlive.hotnews.ro/noul-drog-al-secolului-21-pornografia-pe-internet.html>, page last visited: 22. 08. 2017.

<https://www.psychologytoday.com/blog/inside-porn-addiction/201111/can-pornography-trigger-depression>, page last visited: 22. 08. 2017.

https://www.theguardian.com/culture/2016/jun/15/pornhub-launches-porn-blind-described-video?utm_source=email+marketing+Mailigen&utm_campaign=News+6.17.16&utm_medium=email, page last visited: 22. 08. 2017.

<http://www.cuvantul-ortodox.ro/recomandari/tag/marius-si-ruth-bodnariu/>, page last visited: 22. 08. 2017.

<http://www.dailymail.co.uk/news/article-3716301/March-Male-Mums-Women-having-sex-changes-NHS-receiving-free-IVF-three-men-born-female-brink-having-babies.html>, page last visited: 21. 09. 2016.

<http://www.mediafax.ro/externe/casatoria-intre-persoane-de-acelasi-sex-recunoscuta-in-18-tari-din-lume-14926840>, page last visited: 25. 08. 2017.

<http://www.salvaticopiii.ro/?id2=000200000000>, page last visited: 24. 08. 2017.

<https://www.thelocal.no/20160503/barnevernet-norway-child-welfare-state-kidnapping-foreign-parents>, page last visited: 24. 08. 2017.

<https://ro.wikipedia.org/wiki/Barnevernet>, page last visited: 24. 08. 2017.

Hézszer Gábor:¹

Über das Altern und das Alter. Versuch einer Orientierung für die Seelsorge²

About elders and old-age. Attempt of Orientation for the Pastoral Counseling

In the introduction the study presents the biological, physical, medical and psychological aspects of old age. It also focuses on the religious and philosophical changes. Among the psychological particularities of gerontology it presents the competencies, which are the "privileges" of old age and the process of getting old: wisdom, social and financial freedom, human relationships, experience.

It emphasizes that the process of getting old differs from men to women, enumerates the characteristics of the two genders, highlighting the differences. A few examples of different types of attitude towards the changing feelings about life: loneliness, solitude, grief, pain, feeling of being dependent and vulnerable.

Old people change their attitude towards religion, spirituality, it gets deeper, as the spiritual experience of "belonging to God".

Keywords: elderness, gerontological process, decline, spirituality of elders, differences between men and women.

„Altwerden ist ‚in‘, die tollsten Leute tun es...“

Liz Carpenter, US-amerikanischen Publizistin

1. WAS IST DAS? – eine wissenschaftliche Definition?

Für das Altern selbst gibt es keine *allgemein* akzeptierte wissenschaftliche Definition³.

¹ Egyetemi tanár, BBTE Kolozsvár, Református Tanárképző Kar, gabor@hezser.de.

² Vortrag, Altenheimseelsorge Konvent in der EKvW, 19. September 2016, Haus Villigst, Schwerte

³ P. B. Baltes, J. Mittelstraß, U. M. Staudinger: *Alter und Altern: Ein interdisziplinärer Studententext zur Gerontologie*. Vlg. Walter de Gruyter, 1994, S. 96.

Eine neuere Definition sieht z.B. jede im Laufe des Lebens eines Organismus stattfindende zeitgebundene Veränderung als Altern an⁴. Darunter fallen sowohl die als „positiv“ bewerteten Reifungsprozesse in der Kindheit als auch die negativ gesehenen degenerativen Erscheinungen bei alten Erwachsenen.

Was Altern ist, scheint eine sog. *bleibend offene Frage* zu sein – eine Frage die uns zu einer ständigen, hoffentlich fruchtbaren Auseinandersetzung herausfordert.

2. WIE IST DAS? – Primäre und sekundäre, psychologische und soziale Form des Alterns

Es ist üblich folgende vier Formen zu unterscheiden:

- **Primäres** (oder physiologisches) **Altern** wird durch zelluläre Alternsprozesse hervorgerufen, – nicht von Krankheiten ausgelöst.
- Das **sekundäre Altern**: die Folgen äußerer Einwirkungen, die die maximal erreichbare Lebensspanne verkürzen (wie Krankheiten, Bewegungsmangel, Fehlernährung oder Suchtmittelkonsum). Es kann durch den Lebensstil beeinflusst werden.
- Das **psychologische Altern** bedeutet die Veränderungen der kognitiven Funktionen, des Wissens und der subjektiv erlebten Anforderungen, Aufgaben und Möglichkeiten des Lebens.
- Mit **sozialem Altern** werden die Veränderungen in der sozialen Position (z.B. Berentung) umschrieben.

3. WARUM GIBT DAS? – die Alternstheorien

Für das Altern gibt es kein Naturgesetz, das diesen Prozess zwangsläufig „vorschreibt“. Zur Klärung der Frage, warum alle höheren Organismen altern, gibt es bis heutigen Tag keine allgemein wissenschaftlich akzeptierte Antwort.

Die naturwissenschaftlich fundierten Alternstheorien werden in der Wissenschaft sehr kontrovers diskutiert, 1990 gab es dazu bereits etwa 300 verschiedene Theorien. Einen allgemeinen Konsens gibt es bisher nicht.⁵ Die Ansichten lassen sich in zwei Hauptgruppen einteilen⁶:

⁴ R. L. Bowen, C. S. Atwood: *Living and dying for sex. A theory of aging based on the modulation of cell cycle signaling by reproductive hormones*. In: *Gerontology*, 50, 2004, S. 265–290., F. W. Schwartz: *Das Public Health Buch*. Elsevier, Urban&Fischer Vlg., 2003, S. 163.

⁵ W. Schulte, *Altern als Gestaltungsaufgabe des Lebens*, in: *Wege zum Menschen*, 62.Jg. 2010/5, 426.

⁶ K. G. Collatz: *Altern*. In: *Wissenschaft-Online*. Spektrum Akademischer Vlg., 2010.

- a) Die Evolutionstheorien vermuten, dass das Altern ein Ergebnis des Evolutionsprozesses sei. Die ersten Lebewesen (Einzeller) alterten nicht. Bei der sexuellen Selektion werden Männchen durch Weibchen derselben Art erwählt und erhalten dadurch einen Vorteil gegenüber ihren Geschlechtsgegnossen bei der Fortpflanzung. Dies kann auf Kosten anderer Funktionen, wie beispielsweise der Selbsterhaltung des Somas, geschehen. Pleiotrope Gene, die den Männchen für die Reproduktion Vorteile verschaffen, sich aber im fortgeschrittenen Alter eher negativ auswirken, sind ein anderes evolutionäres Erklärungsmodell.
Die begrenzte Lebensdauer und so die limitierte Phase der Fruchtbarkeit, hat negative Auswirkungen auf die sog. Darwin-Fitness – auf die Selektion in Richtung „Lebenstüchtigkeit“. Darwin war dieses Problems bewusst, er nahm an, dass die begrenzte Lebensdauer der höheren Organismen einen Nutzen haben müsse, der den Nachteil des Alterns und des damit verbundenen Sterbens mehr als nur kompensiert. *Was dabei der Nutzen ist, konnte aber nicht beantwortet werden.*
- b) Schadenstheorien – Nach ihnen ist das Altern ein Vorgang, der durch die Summe von Schäden, die durch zerstörerische Prozesse, wie Oxidation, Abnutzung oder die Akkumulation von schädlichen Nebenprodukten des Stoffwechsels, hervorgerufen wird. Organismen altern danach – stark vereinfacht ausgedrückt – ähnlich einem Auto oder einer Außenfarbe.

Zu den Schadenstheorien gehören die Überlegungen zu den asymmetrischen Vererbungsmustern:

Bei männlichen Säugetieren gibt zwei unterschiedliche Geschlechtschromosomen (X und Y), die Weibchen haben zwei identische (X und X). Weil nur ein „ungeschütztes X-Chromosom“ vorhanden ist kommen nachteilige Mutationen in jedem Fall zur Wirkung, was sich – so die Hypothese – in einer höheren Mortalitätsrate äußern sollte. Die Hypothese ist bis heute nicht bestätigt.

Die höhere Lebenserwartung von Frauen kann auch damit zusammenhängen, dass sie für das Altwerden seelisch und auch im Umgang mit körperlichen Einschränkungen eher geeignet und besser vorbereitet sind als Männer. (Vgl. Punkt 5.)

4. Was sind die Kennzeichen des Alterns und des Alters? – die wissenschaftliche Betrachtungsweisen

Das Alter ist Gegenstand biologischer, medizinischer, juristischer, entwicklungspsychologischer, philosophischer, kulturalanthropologischer, sozialgeschichtlicher, sozial-

wirtschafts-, politik- und kulturwissenschaftlicher Betrachtung. Um eine interdisziplinäre Beschreibung des Alters bemüht sich die Gerontologie⁷.

Die Biologische Perspektive (Biogerontologie)

Die Biogerontologie (Erforschung der Ursachen des Alterns) diskutiert heute **mehr als 300** mögliche Ursachen des Alterns.

4.2. Medizinische Perspektive (Geriatric)

Altern ist ein physiologischer Vorgang und **keine Krankheit**⁸.

Aus dem Bereich der *Anti-Aging-Bewegung* vertreten einige die Meinung⁹, dass Altern eine Krankheit sei, die zu bekämpfen gelte¹⁰.

Physiologisch betrachtet ist das Altern durch einen langsamen und progressiven Verlust verschiedener Körperfunktionen gekennzeichnet, von dem alle Organsystemen betroffen sind.

Altern ist derzeit zumeist keine primäre Todesursache. Das Alter ist aber ein bedeutsamer Risikofaktor für die Gesundheit. Altern ist nicht zwangsläufig mit Krankheiten verbunden, es gibt jedoch welche, die eher im Alter auftreten bzw. Alterssyndrome sind:

Krankheiten die (eher) im Alter auftreten (altersassoziierte Krankheiten):	Alterssyndromen:
Arteriosklerose (mit Herzinfarkt und Schlaganfall), die Arthrose, die Demenz, der Diabetes mellitus, der Graue Star, Krebs und die Osteoporose.	Intelligenzabbau, Immobilität, Instabilität (z. B. Sturz im Alter), Inkontinenz (Harninkontinenz, Stuhlinkontinenz) und das Nachlassen der Sinnesleistungen gerechnet.

- **Häufigste psychische Störung** – Neben demenziellen Erkrankung sind es leichte und mittelschwere depressive Störungen.

⁷ P. B. Baltes, M. M. Baltes: *Gerontologie: Begriff, Herausforderung und Brennpunkte*. In: P. B. Baltes, J. Mittelstraß (Hrsg.): *Zukunft des Alterns und gesellschaftliche Entwicklung*. Vlg. W. de Gruyter, 1992.

⁸ R. F. Schmidt, F. Lang, G. Thews: *Physiologie des Menschen*. Vlg. Springer, 2005.

⁹ *Speakers Aubrey de Grey: Seeker of immortality*. bei ted.com, abgerufen am 9. August 2010; A. de Grey, M. Rae: *Niemals alt!* transcript Vlg., 2010, S. 27f.

¹⁰ *Speakers Aubrey de Grey: Seeker of immortality*. bei ted.com, abgerufen am 9. August 2010; A. de Grey, M. Rae: *Niemals alt!* transcript Vlg., 2010, S. 27f., S. Heuer: „Altern ist eine Krankheit“ In: *Technologie Review*. 2, 2010.

- Zwischen normalen Alterserscheinungen und krankhaften Störungen gibt es **keine scharfe Grenzen**: Das Gehirn geistig gesunder Greise kann histologisch die gleichen Veränderungen aufweisen wie solche die sonst der senilen Demenz zugeschrieben werden¹¹.

Die Häufigkeit der Störungen hängt vom Lebensumfeld ab:

Von den Über-65-Jährigen, die zu Hause leben, leiden etwa 10 Prozent, von den in Altenheimen lebenden Menschen bis zu 40 Prozent an einer behandlungsbedürftige Depression. Im mittleren Lebensalter sind mehr Frauen erkrankt, später gleichen sich die Männer an¹².

- **Schmerz** – s. unter 5.

Religiöse Perspektive

Altes Testament und Judentum

Für die jüdische und für die christliche Religion ist der Basissatz hier: Ein langes und erfülltes Leben ist ein Geschenk Gottes, glücklich ist, wer „alt und lebenssatt“ stirbt¹³.

Viele unserer heutigen Auffassungen über das Alter haben ihren Ursprung im Alten Testament: wie Klugheit, Erfahrung, Einsicht und Weisheit, das lebenslange Lernen ist eine jüdische Tugend. Trotz den Schwächen und Einschränkungen (wie nachlassender Liebesfähigkeit, Sinnesleistung, Gesundheit, vgl. düsterste Darstellung in Prediger 12,1–7) ist das Alter im Judentum positiv besetzt¹⁴. Weisheit sei zwar eine Gabe.

Neues Testament macht über das Alter nur wenige explizite Aussagen, und diese unterscheiden sich kaum von denen des Alten Testaments.

Islam – Die Lebenserfahrung der älteren Generation ist zu respektieren¹⁵.

Buddhismus – Das Alter ebenso wie Krankheit und Tod gilt als „Götterbote“, die den Menschen zu ernstem Nachdenken mahnt.

Konfuzianismus – Die Ahnenverehrung steht ganz im Vordergrund. In Japan ist der Tag der Ehrung der Alten seit 1966 ein amtlicher jährlicher Feiertag.

Philosophische Perspektive – **Nichts Neues unter der Sonne? Beispiel:**

Erfolgreiches Altern bedeutet die Fortsetzung von zufrieden stellenden Lebensweisen des mittleren Erwachsenenalters – sagt die moderne *Kontinuitätshypothese*.

¹¹ W. Schulte, op. cit. 422.

¹² Wolfersdorf, M., Schüler, M., *Depressionen im Alter*. Vlg. W. Kohlhammer, Stuttgart 2005.

¹³ Genesis 25,8; 1 Chronik 29,28 ; Hiob 42,17.

¹⁴ Hermann L. Strack und Paul Billerbeck haben darauf hingewiesen, dass es im Alten Testament bis zu Abraham zwar Alte, aber kein Altern gegeben habe. Hermann L. Strack, Paul Billerbeck: *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, 1997, S. 694.

¹⁵ Das hohe Ansehen, das das Alter hier genießt, ist unter anderem darin begründet, dass den Gläubigen die Pilgerfahrt nach Mekka oft erst im hohen Alter möglich ist.

44–45 v. Chr. schrieb Cicero¹⁶: Diejenigen die das Alter als beschwerlich empfinden, seien auch in früheren Lebensphasen schon unglücklich gewesen. ... dass die Gelüste und Begierden der Jugend im Alter nachlassen, hält Cicero geradezu für einen Segen, denn aus diesen entstehe ja nur Unheil. Aktivität im Alter bewahren die wichtigsten Ressourcen des Menschen (Geisteskräfte, Vernunft, Klugheit, Weisheit, Erinnerung, Eifer, Fleiß)¹⁷ – vgl. moderne Generativitätstheorie (4.5.5.)!

Gerontopsychologie – Entwicklungspsychologische Perspektive

Die bekannteste Altersversagenserscheinungen¹⁸:

Vorboten: Nachlassen der Sinnesorgane (sehen, hören, riechen, schmecken), schwerfälligere-unsichere Bewegungen;

An der Schwelle des Altseins: Müdigkeit, Phantasie, schöpferische Gestaltungskraft, Merkfähigkeit, Namensfindung, Schlagfertigkeit verschlechtern sich. Starrsinnigkeit, Egozentrität Rührseligkeit nehmen zu. – Diese Erscheinungen bedingen sich gegenseitig.

Die Verluste von Fähigkeiten und geliebten Menschen bedeuten permanenten **Abschied** und **Trauer**¹⁹. Auch wenn all das zum Altern gehört wäre ein solches Altersbild ungerecht:

Das „**Defizitmodell des Alters**“ d.h. die psychologische Entwicklung des Menschen stiege als Kurve bis zur Lebensmitte an und danach fiel ab, gilt in der Gerontologie seit den 1980er Jahren als **überholt**²⁰.

Paul Baltes²¹ publizierte ein neues, multidimensionales Entwicklungskonzept: Das „**Prinzip der Kompensation durch selektive Optimierung**“. – Seines Erachtens die

¹⁶ Cato maior de senectute (45/44 v. Chr.).

¹⁷ Michel de Montaigne, französische Philosoph, In seinem Essay *Über das Alter* (um 1580): Anderthalb Jahrtausende später, (1580) plädierte Michel de Montaigne für ein aktives Alter, in dem man seiner Berufs- oder sonstigen Tätigkeit zum öffentlichen Wohle möglichst lange nachgehen solle.

¹⁸ W. Schulte, op. cit.427.

¹⁹ vgl.: U.H. Körtner, „*Wenn ich nur dich habe...*“. Über den Umgang mit Verlusten im Alter. in: *Wege zum Menschen*, 62. Jg., 5/2010, 450–468.

²⁰ Charlotte Bühler: *Der menschliche Lebenslauf als psychologisches Problem*. 1933; Heinz-Hermann Krüger: *Handbuch erziehungswissenschaftlicher Biographieforschung*. 2006, S. 345; Annegret Möser: *Mein Eigenes finden dürfen - im Konflikt der Generationen. Impulse für eine neue Wahrnehmung der Kommunikation zwischen Jung und Alt in den Mitarbeitergruppen der Telefonseelsorge*. Lit. Vlg., 2002, S. 102f.

²¹ Paul B. Baltes, *Entwicklungspsychologie der Lebensspanne: Theoretische Leitsätze Psychologische Rundschau*, 1990 41,1–24.

Entwicklung erfolgt nicht sequentiell, unidirektional und irreversibel, sondern durch ein ständiges Wechselspiel zwischen **Abbau und Wachstum von Kompetenzen**²².

Beispiele für solche Kompensationen:

Gedächtnis und Wissen – fluide und kristallisierte Intelligenz

Die sog. *fluide Intelligenz* (Gedächtnis, sensorische Perzeption) nimmt im Vergleich zur *kristallisierten Intelligenz* (Wissen, sprachliche Fertigkeiten) ab²³. Die Wahrnehmungsgeschwindigkeit und die allgemeine Informationsverarbeitungsgeschwindigkeit nimmt zwar kontinuierlich ab, andere Kompetenzen der fluider Intelligenz, wie induktives Denken nicht²⁴.

*Neue Kompetenzen im Alter*²⁵

- *Weisheit*: Ältere Menschen erwerben oft einen gewissen Grad an einen reichhaltigen Wissensschatz im Bereich der grundlegenden Lebensfragen.
- *Autonomie und soziale Verantwortung*: Befreit vom Arbeitsdruck können Menschen in höherem Alter eine neue soziale Identität finden und sich somit *selbstverwirklichen*. Dies kann dazu beitragen, einen hohen Grad an Autonomie zu wahren und weiterhin soziale Verantwortung zu übernehmen.
- *Zwischenmenschliche Beziehungen* können ausgebaut oder neue Beziehungen geknüpft und vertieft werden²⁶.
- *Expertenwissen*: Ältere Menschen verfügen oft über Expertenwissen (inhaltspezifisches Wissen, persönliche jahrelange Erfahrung) und kommen so zu deutlichen Leistungsvorteilen gegenüber unerfahrenen jungen Menschen (empirisch bestätigt). In Teams können sie eine bereichernd-stabilisierende Funktion und Rolle einnehmen.

²² W. Schulte, *Altern als Gestaltungsaufgabe des Lebens*, in: *Wege zum Menschen*, 62.Jg. 2010/5, 433 „Der Alternde wird immer freier von den Illusionen über die Menschen. Er wird vielen Nichtigkeiten entthoben“.

²³ Studie von Cattell und Horn, die Ende der 1960er Jahre durchgeführt wurde.

²⁴ Der Eindruck, dass ältere Menschen eher kognitiv benachteiligt seien, ist auch dem zuzuschreiben, dass die IQ-Werte pro Generation 5 – 25 Punkten zunehmen (Flynn-Effekt, 1987). „In den letzten 100 Jahren sind die IQ-Werte allgemein gestiegen, bei den Frauen schneller als bei den Männern.“ In bestimmten Ländern lagen ihre Ergebnisse knapp über die der Männer. Wachsende IQ heißt nicht, daß die Menschen insgesamt intelligenter werden (Flynn).

²⁵ nach Baltes.

²⁶ W. Schulte, op. cit. 433.

Religiosität und Spiritualität bei alten Menschen

Im Stufenmodell der psychosozialen Entwicklung hat E. H. Erikson²⁷ das Alter als einen Lebensabschnitt beschrieben, in dem das Seelenleben sich im Spannungsfeld zwischen den beiden Polen „Integrität“ und „Verzweiflung“ vollziehe: die Herausforderung ist sowohl das gelebte Leben als auch den Tod, dem man entgegenseht, anzunehmen.

Bei diesem Prozess spielt Religiosität und Spiritualität²⁸ eine wichtige Rolle.

„In den alten Bundesländern 84,2 % der 60–74jährigen und 79,5 % der über 75jährigen schätzen sich als religiös ein, in den neuen Bundesländern 56,9 % bzw. 66,7 %. In den alten Bundesländern glauben 50,4 % an den Himmel (in den Neuen 23,3%); 32,5 % an die Hölle (in den Neuen 13,3 %); 62,8 % an die Sünde (in den Neuen 34,5 %); 47,4 % an ein Leben nach dem Tod (in den Neuen 15,9 %).²⁹“

Alle Untersuchungen belegen, dass Religiosität und Spiritualität die Bewältigung von Verlusten positiv beeinflussen.

Gerotranszendenz und Generativität – ein Gegenmodell zum hyperaktiven Altern³⁰

a) **Gerotranszendenz** ist ein Perspektivenwechsel von einer mehr materialistischen und rationalistischen Weltansicht zu einer mehr kosmisch und transzendente Welt- und Lebensperspektive³¹. – Eine Hauptstärke dieses Ansatzes ist auch, dass sie **Passivität und Rückzug** älterer Menschen neu und **positiv interpretiert**, und den Trend zum hyperaktiven Alter grundlegend in Frage stellt. – Inwiefern dabei ein sehr idealisiertes (und daher ein eher elitenorientiertes) Bild von Altersprozessen gezeichnet wird, bleibt offen.

Gekennzeichnet ist Gerotranszendenz durch eine verstärkte Selektion sozialer Aktivität, eine erhöhte Affinität mit früheren Generationen sowie ein grösseres Bedürfnis für spirituelle und kosmische Werte. Drei Entwicklungs- bzw. Wertverschiebungsdimensionen dominierten bei den Befragungen von 52 bis 97 Jährigen:

²⁷ Erik K. Erikson: *Identity and the life circle*. 1994.

²⁸ Religiosität beschreibt die Rückbildung des Menschen an eine göttliche Instanz, und die Identifikation mit einem System von Überzeugungen, die von einem transzendentalen (übernatürlichen i.S. des göttlichen) Selbst- und Weltverständnis ausgeht. Spiritualität (gr. pneumatikos: beseelt, vom Geist Gottes getragen) wird als transzendentales (von Religion unabhängiges) Selbst- und Weltverständnis verstanden das sich nicht ausdrücklich auf ein göttliches Instanz beziehen muß.

²⁹ Th. Friedrich-Hett, *Die Bedeutung von Spiritualität und Religiosität in der therapeutischen Arbeit*. in: *Wege zum Menschen*, 62.Jg., 5/2010, 501–509.

³⁰ Höpflinger, F. (2002) *Generativität im höheren Lebensalter – Generationensoziologische Überlegungen zu einem alten Thema*, *Zeitschrift für Gerontologie und Geriatrie*, 35: 328–334.

(<http://www.hoepflinger.com/fhtop/fhalter1M.html>)

³¹ vgl. auch A. Kruse, *Offenheit, Generativität und Integrität als Entwicklungsaufgaben des hohen Alters*. in: *Wege zum Menschen*, 62.Jg 2010/5, 438–450.

- *eine kosmische Dimension*: eine verstärkte Auseinandersetzung mit früheren Generationen, ein gelasseneres Verhältnis zu Leben und Tod, eine erhöhte Akzeptanz der mysteriösen Seiten des Lebens. Die Grenzen zwischen Früher und Jetzt werden transzendiert, und beispielsweise mit abwesenden oder verstorbenen Verwandten oder Freunden 'kommuniziert' wird.
- *Eine Neu-Definition des Self* (ego-transcendence), sei es in der Akzeptanz bisher verheimlichter positiver wie negativer Seiten des Ichs, sei es aber auch in einer verringerten Ich-Zentriertheit. Die Wiederentdeckung der Kindheit und des inneren Kinds (etwa im Kontakt mit Enkelkindern) gehören ebenso dazu.
- *Eine soziale Neuorientierung*: oberflächliche soziale Beziehungen werden aufgegeben, andere intensiviert. Wichtig ist auch die Freude, unsinnige soziale Normen und Rollengefügen zu überschreiten. In dieser Phase entsteht auch ein erhöhtes Bedürfnis nach 'solitude' (Einsamkeit).

b) Generativität, nach E. H. Erikson die Erzeugung und Erziehung der nächsten Generation ist eine Entwicklungsaufgabe des mittleren Erwachsenenalters gegen Stagnation. Generativität im höheren Lebensalter: **Vermittlung und Weitergabe von Erfahrung und Kompetenz** an jüngere Generationen und unterschiedliche Aktivitäten als Beitrag für das Gemeinwesen. Die drei Formen der Generativität beeinflussen sich gegenseitig:

- *die Schaffung von überdauernden Werte*, was eine Selektion adäquater Werte, Lebensziele und Sozialkontakte einschließt,
- *die Wahrung kultureller Identität* und damit eine Optimierung der Verknüpfung von Wandel und Kontinuität, sei es durch die Betonung sozio-kultureller Konstanten im Wandel, sei es durch Integration von Neuem in das Alte.
- *Selbstbescheidung und Selbstverantwortlichkeit* für sich selbst zu übernehmen, um die Belastung anderer (jüngerer) Menschen zu minimieren, beispielsweise durch kompensatorische Strategien zur Alltagsbewältigung.

*Frauen sind anders als Männer – Geschlechtsunterschiede beim Altern*³²

Die *individuellen Unterschiede*³³ nehmen im Alter zu aber es gibt auch signifikante Unterschiede zwischen den Geschlechtern³⁴. Form und Ausmaß der geschlechtsspezifischen Unterschiede variieren je nach Land und auch nach sozialer Schicht³⁵.

Identität

Weibliche Identität speist sich in der Regel aus mehreren Quellen (Familienarbeit, Ehrenamt und Beruf), der Wegfall z. B. der Berufsrolle löst (nur) eine partielle Krise aus. Frauen versuchen das Streben nach Autonomie und Anerkennung einerseits und nach sozialer Einbindung und Selbstverwirklichung andererseits meistens miteinander zu verbinden. Diese Verbindung von „love and work“ als Gleichgewicht dient dem erfolgreichen Altern.

Die **Männer** sind eher nur auf die „männlichen“ Größen (Autonomie und Anerkennung) fixiert und deren Wegfall kann das Altern erschweren.

Anpassungsfähigkeit

Emotionsorientiertes Coping (=Bewältigungsstrategien) bewahren die meisten Frauen auch im Alter. So können sie sich besser verändernden Realitäten und unkontrollierbaren Verluste anpassen. Im Sinne der „Kohärenz“ („es gibt einen Zusammenhang“) haben alte Frauen durch diese Coping-Strategien das **Gefühl der Kontrolle, der Überschaubarkeit und Sinnhaftigkeit** auch bei objektiven Einschränkungen durch die lebenslang gesammelte Gewissheit der eigenen Anpassungsfähigkeit.

³² Ich folge hier die Ausführungen von Karin Wilkening / Anna Köster, Fachhochschule Braunschweig / Wolfenbüttel Frauen im Alter – das schwache Geschlecht? www.ms.niedersachsen.de

³³ Fookan, I. (1998): *Gesundheitsförderung im Alter*. In: Amann, G. u. R. Wipplinger: *Gesundheitsförderung – ein multidimensionales Tätigkeitsfeld*. Tübingen: Dgut-Vlg..

³⁴ Im anglophonen Bereich beschäftigt sich die Forschung intensiver mit dem Themenfeld "Geschlecht und Alter(n)" als im deutschsprachigen Bereich. Alter(n) und Geschlecht: ein Thema mit Zukunft. Gertrud M. Backes, <http://www.bpb.de/apuz/28645/altern-und-geschlecht-ein-thema-mit-zukunft?p=all>

³⁵ François Höpflinger, *Frauen im Alter – Feminisierung des Alters*. <http://www.hoepflinger.com/fhtop/Frauen-im-Alter.pdf>

Verluste, Witwenschaft, Trauern

Eine Witwenschaft von ca. 15 Jahren für Frauen über 65 ist der Normalfall (auch weil Frauen im Durchschnitt länger leben und vorwiegend ältere Männer geheiratet haben). Bei Männern ist die Zeit etwa halb so lang (2/3 der Männer sterben verheiratet).

Trauer ist einerseits die (Re)integration in das Leben, andererseits der Schmerz ermöglicht die friedliche(re) Annahme der Verluste und der Endlichkeit des eigenen Lebens. Die Form des Trauern – behaupten einige Theorien – hängt von der Persönlichkeit ab³⁶, andere sehen signifikante Unterschiede zwischen den Geschlechtern³⁷. Letztere benennen folgende Aspekte:

Typische Strategien der Männer:

1. Leugnen – „Das kann doch einfach nicht wahr sein! Ich tue so als ob nichts geschehen wäre!“ Die Energie ist auf die Unterdrückung der Gefühle gerichtet und nicht auf das Trauern

2. Zorn – „Ich hasse Verlust (~ Tod)“. Zorn und Hass sind die gesellschaftlich vorgegebene Kennzeichen „des starken Mannes“. (Zorn ist aber auch eine der 7 Todsünden = zerstört das Leben...)

3. Verbitterung – Verlust erinnert an eigene Versäumnisse, Erfolglosigkeit und löst Schamgefühle aus, lieber Flucht in die Rolle des Opfers des unkontrollierbaren Lebens. Diese Strategie gefährdet die zwischenmenschlichen Beziehungen.

4. Abhängigkeit – Flucht vor den schmerzlichen Emotionen in Suchtverhalten

5. Kontrolle – Motto: „Probleme gibt es um gelöst zu werden (durch uns Männern)“. Die an Todesfall gebundenen Aktivitäten manifestieren sich als Aktionismus. Umgebung wertet das als Merkmal des „starken Mannes“ – das verstärkt den Aktionismus.

Typische Strategien der Frauen:

Das durch Verlust ausgelöste Chaos wird durch zyklisch auftretende unterschiedliche, gleichzeitige, sich abwechselnde Gefühle begegnet. (Trauer verläuft *an sich* zyklisch – es soll der weiblichen Verarbeitungsform entsprechen).

Frauen trauern „nach außen“ (Männer trauern im Innern):

- Gefühle werden verbal und non-verbal ausgedrückt.
- Sie suchen in der Trauer Gemeinschaft (Männer suchen das Alleinsein)
 - sie verarbeiten Verlust eher emotional, sie suchen die Gemeinschaft

³⁶ J. Duss-von Werdt, H. Jatzko.

³⁷ H. Kirschtein, Th. Schnelzer, *Trauerpsychologie*; P. Rechenberger–Winter, E. Fischinger, Kursbuch Trauerbegleitung.

- zur emotionalen Unterstützung und
- zur Trauerverarbeitung durch Kommunikation.

Kurz: Frauen *fühlen* sich – Männer *denken* sich durch die Trauer.

5.4. Lebenszufriedenheit

Männer belastet das Alleinleben im Alter mehr als Frauen, es macht sie einsam und hilflos (und werden Depression- und Suizidgefährdet).

Alleinlebende Frauen sind in vielen Studien zufriedener mit ihrem Leben und ihren Kontakten als (unzufriedene) Verheiratete. Männer dagegen beziehen ihre Hauptlebenszufriedenheit aus dem Kontakt mit der noch lebenden Ehefrau. Die meisten verwitweten Frauen wollen nicht wieder heiraten.

Eine negative Korrelation zwischen Bildungsstand und Heiratswunsch ist viel-sagend: „Der intelligente Mann heiratet häufig wieder, die intelligente Frau eher nicht mehr.“

Auf Grund von empirischen Befunde scheint es wahrscheinlich zu sein, dass **Frauen** in besonderer Weise die Möglichkeit haben, all diese Kategorien in ihrem Leben auszufüllen und von daher nicht nur **sinnerfüllt zu leben**, sondern auch **lebenssatt zu sterben**.

Im Sinne von Viktor Frankl (Logotherapie), besteht die beste Weise, sinnerfüllt und mit der Wertschätzung anderer zu sterben darin, dass ein Mensch drei Werte miteinander verbindet³⁸: 1) die schöpferischen Werte (durch Arbeitsfähigkeit), 2) die Erlebniswerte (durch Genuss und Liebesfähigkeit), sowie 3) die Einstellungswerte. Sie zeigen sich in den Fähigkeiten zum Durchhalten und zur Leidenschaft.

Möglicherweise können Frauen ihr Leben eher in diesem Sinne gestalten als Männer.

5.5. Beziehungsqualität

Im Alter wird die Qualität von Beziehungen wichtiger:

Das **Netzwerk von Frauen** ist durchschnittlich größer, ihre Lebenszufriedenheit wächst jedoch nicht mit dessen Größe. Generationsübergreifende Kontakte gestalten Frauen effektiver.

³⁸ Zitiert von Karin Wilkening / Anna Köster, Fachhochschule Braunschweig / Wolfenbüttel
Frauen im Alter – das schwache Geschlecht? www.ms.niedersachsen.de

Männer sind insgesamt schneller zufrieden mit der Qualität ihrer Netzwerke. Die Frage ist: haben Frauen höhere Ansprüche oder organisieren Männer effektiver ihre jeweiligen Netzwerke?

Bei Männern und Frauen zeigten sich dabei ähnliche Ergebnisse, allerdings räumten Männer der Zärtlichkeit und Sexualität in ihrem Leben eine höhere Priorität ein als dies Frauen tun. – "Nachweislich bleiben durch Aktivitäten im Alter – und dazu gehört auch ein ausgefülltes Liebesleben – die kognitiven Fähigkeiten länger erhalten."³⁹

Lebenserwartung, Schmerzempfindlichkeit, Bedürfnisse

Lebenserwartung

Bei den meisten Säugetieren, einschließlich des Menschen, und Insekten ist die Lebenserwartung der Männchen signifikant kürzer als die der Weibchen.

Die längere Lebenserwartung der **Frauen** (laut Höpflinger betrug sie 1970: 6,1 in 1980 4,3 Jahren) ist ein Phänomen vor allem des 20. Jahrhunderts⁴⁰. Sie basiert weniger auf immunbiologischen Vorteilen (geringere Anfälligkeit bei kardiomuskulären Erkrankungen), eher deutet darauf hin, dass **Männer** weniger auf verhaltens- und umweltbedingte Ursachen achten, die sich lebensverkürzend auswirken (etwa Rauch-, Trinkverhalten, Unfalltod im Straßenverkehr, Tod durch Kriegseinsätze).

Frauen sind auch aufgrund ihres Monatszyklus sowie, durch Pflege der Kinder für körperliche Unregelmäßigkeiten stärker sensibilisiert.

Eine Studie, nach Aufarbeitung der Fachliteratur zum Thema Altern, deutet darauf hin, dass Frauen schneller altern als Männer, – das biologische Alterungsmuster kann dementsprechend die unterschiedliche Lebenserwartung nicht widerspiegeln⁴¹.

Schmerzempfindlichkeit⁴²:

Frauen und Männer leiden unterschiedlich: Frauen leiden siebenmal häufiger an Fibromyalgie ("Weichteilrheumatismus,") und zweimal öfter an Migräne als Männer.

- a) Frauen haben eine niedrigere Schmerzschwelle, können aber wesentlich besser mit Schmerz umgehen als Männer.

³⁹ Die Befragung erfolgte im Rahmen der Multicenter-Studie ILSE (Interdisziplinäre Längsschnitt-Studie des Erwachsenenalters), die seit 1993 an den Universitäten Rostock, Leipzig und Heidelberg mit insgesamt 1390 Probanden läuft.)

⁴⁰ François Höpflinger, op. cit.

⁴¹ Brent M. Graves, Mac Strand, Alec R. Lindsay: *A reassessment of sexual dimorphism in human senescence: Theory, evidence, and causation*, 21. Februar 2006.

⁴² Quelle: H.-G. Kress (MedUni Wien/AKH, Präsident des Dachverbandes der europäischen Schmerzgesellschaften, in: Salzburger Nachrichten, 25. März 2011.

- b) Anatomische und funktionelle Unterschiede im Gehirn wirken auch auf die Schmerzverarbeitung aus.

Frauen entwickeln vermutlich schneller ein Schmerzgedächtnis – das kann zu chronischen Symptomen führen (28% der Frauen 18 % der Männer), haben aber einen wesentlich besseren emotionalen und psychischen Umgang mit solchen Beschwerden.

Annahme von Hilfe

Im Zusammenhang mit der Lebensgeschichte steht auch die innere Bereitschaft, Abhängigkeit und Hilfe von anderen Personen – den PflegerInnen – anzunehmen⁴³. Sowohl bei Frauen als auch bei Männern gibt es eine Gruppe, denen die Annahme dieser Hilfe schwer fällt, jedoch aus unterschiedlichen Beweggründen.

Diese Frauen waren es gewohnt zumindest im Bereich des Haushalts, der Pflege und Versorgung zu bestimmen und wollen dies auch im Altenheim, wo sie versorgt werden. Wir haben sie Expertinnen der Fürsorge genannt. Anderen Frauen fällt es leicht sich versorgen zu lassen. Sie sind froh, gut versorgt zu werden.

Es gibt jedoch auch jene Gruppe von Frauen, die gelernt haben, sich einzufügen. Ihnen fällt es auch jetzt im Altenheim nicht schwer, sich einzufügen. Männern fällt es im Allgemeinen leichter, Versorgung anzunehmen.

Dieser Gruppe von Männern fällt es leicht versorgt zu werden, da sie während ihres ganzen Lebens gelernt haben, Fragen der Versorgung und Fürsorge Frauen zu überlassen. Es gibt allerdings auch eine Gruppe von Männern, denen es sehr schwer fällt pflegebedürftig zu sein. Für manche stellt die Abhängigkeit von Frauen ein zusätzliches Problem dar.

Literatur

- BACKES Gertrud M., <http://www.bpb.de/apuz/28645/altern-und-geschlecht-ein-thema-mit-zukunft?p=all>
- BALTES P.B., J. MITTELSTRAß, U.M. STAUDINGER: Alter und Altern: Ein interdisziplinärer Studientext zur Gerontologie. Vlg. Walter de Gruyter, 1994, S. 96.
- BALTES P. B., M. M. BALTES: Gerontologie: Begriff, Herausforderung und Brennpunkte. In: P. B. BALTES, MITTELSTRAß J. (Hrsg.): Zukunft des Alterns und gesellschaftliche Entwicklung. Vlg. W. de Gruyter, 1992,
- BALTES Paul B., Entwicklungspsychologie der Lebensspanne: Theoretische Leitsätze

⁴³ Gender in der stationären Altenpflege und –betreuung. Abschlussbericht zum Forschungsprojekt Elisabeth Reitingner, Erich Lehner Oktober 2010 Soziales Kompetenzzentrum RUM, Humanocare Management IFF – Interdisziplinäre Fakultät für Forschung und Fortbildung Abteilung für Palliative Care und Organisations Ethik Alpen-Adria Universität Klagenfurt.

- BOWEN R. L., C. S. ATWOOD: Living and dying for sex. A theory of aging based on the modulation of cell cycle signaling by reproductive hormones. In: *Gerontology*. 50, 2004, S. 265–290.,
- BÜHLER Charlotte: Der menschliche Lebenslauf als psychologisches Problem. 1933;
- CICERO, Cato maior de senectute (45/44 v. Chr.)
- COLLATZ K. G. : Altern. In: *Wissenschaft-Online*. Spektrum Akademischer Vlg., 2010.
- ERIKSON Erik K.: Identity and the life circle. 1994.
- FOOKEN, I. (1998): Gesundheitsförderung im Alter. In: Amann, G. u. R. Wipplinger: Gesundheitsförderung – ein multidimensionales Tätigkeitsfeld. Tübingen: Dgut-Vlg..
- FRIEDRICH–HETT, Th. Die Bedeutung von Spiritualität und Religiosität in der therapeutischen Arbeit. in: *Wege zum Menschen*, 62.Jg., 5/2010, 501–509.
- GRAVES BRENT M., Mac STRAND, Alec R. LINDSAY: A reassessment of sexual dimorphism in human senescence: Theory, evidence, and causation, 21. Februar 2006,
- GREY de A., Niemals alt! Transcript Vlg., 2010, S. 27f.
- HEUER S.: „Altern ist eine Krankheit“ In: *Technologie Review*. 2, 2010.
- HÖPFLINGER F, Frauen im Alter – Feminisierung des Alters. <http://www.hoepflinger.com/fhtop/Frauen-im-Alter.pdf>
- HÖPFLINGER, F. (2002) Generativität im höheren Lebensalter – Generationensoziologische Überlegungen zu einem alten Thema, *Zeitschrift für Gerontologie und Geriatrie*, 35: 328–334. (<http://www.hoepflinger.com/fhtop/fhalter1M.html>)
- KIRSCHTEIN H., Th. SCHNELZER, Trauerpsychologie; P.Rechenberger-Winter, E. Fischinger, Kursbuch Trauerbegleitung
- KÖRTNER U.H., „Wenn ich nur dich habe...“. Über den Umgang mit Verlusten im Alter. in: *Wege zum Menschen*, 62. Jg., 5/2010, 450–468
- KRESS H.-G. (MedUni Wien/AKH, Präsident des Dachverbandes der europäischen Schmerzgesellschaften, in: *Salzburger Nachrichten*, 25. März 2011
- KRÜGER HEINZ-HERMANN: Handbuch erziehungswissenschaftlicher Biographieforschung. 2006, S. 345; Möser Annegret: Mein Eigenes finden dürfen - im Konflikt der Generationen. Impulse für eine neue Wahrnehmung der Kommunikation zwischen Jung und Alt in den Mitarbeitergruppen der Telefonseelsorge. Lit. Vlg., 2002, S. 102f.
- KRUSE A., OFFENHEIT, Generativität und Integrität als Entwicklungsaufgaben des hohen Alters. in: *Wege zum Menschen*, 62.Jg 2010/5, 438–450
- Psychologische Rundschau, 1990 41,1–24
- REITINGER Elisabeth, Erich Lehner, Gender in der stationären Altenpflege und –betreuung. Abschlussbericht zum Forschungsprojekt Oktober 2010 Soziales Kompetenzzentrum RUM, Humanocare Management IFF – Interdisziplinäre Fakultät für Forschung und Fortbildung Abteilung für Palliative Care und Organisations Ethik Alpen-Adria Universität Klagenfurt
- SCHMIDT R. F., F. LANG, G. THEWS: Physiologie des Menschen. Vlg. Springer, 2005

- SCHULTE W., Altern als Gestaltungsaufgabe des Lebens, in: *Wege zum Menschen*, 62.Jg. 2010/5, 426
- SCHULTE W., Altern als Gestaltungsaufgabe des Lebens, in: *Wege zum Menschen*, 62.Jg. 2010/5, 433 „Der Alternde wird immer freier von den Illusionen über die Menschen. Er wird vielen Nichtigkeiten enthoben“.
- SCHULTE W., op. cit. 422
- SCHWARTZ F. W. : *Das Public Health Buch*. Elsevier, Urban&Fischer Vlg., 2003, S. 163.
- STRACK Hermann L. , *Paul Billerbeck: Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, 1997, S. 694.
- STUDIE ILSE (Interdisziplinäre Längsschnitt-Studie des Erwachsenenalters), seit 1993 der Universitäten Rostock, Leipzig und Heidelberg
- WILKENING Karin / KÖSTER Anna, Fachhochschule Braunschweig / Wolfenbüttel *Frauen im Alter – das schwache Geschlecht?* www.ms.niedersachsen.de
- WOLFERSDORF, M., SCHÜLER, M., *Depressionen im Alter*. Vlg. W. Kohlhammer, Stuttgart 2005.

*Németh Dávid:*¹

Seelsorge als Denkdiakonie. Reformatorisches Erbe in der heutigen Seelsorge

*Pastoral Counseling as Deaconry.
Reformed Direction in Contemporary Pastoral Care*

The basic assumption of this article is that the (pastoral) care giver must provide not only psychological support to those in need in their difficult life situations, but in addition to that she/he should give assistance to find meaning of the psychic reactions befallen under the given circumstances and contextual effects. Care giving in believing aims both to raise trust in God and to help evaluating the situation according to the truth of God. The Reformed tradition emphasized the cognitive aspect of faith with the same strength as well as the affective aspect, the “whole-hearted trust”. The latest pastoral care almost leaves out of eyesight the content of faith and does not endeavor to change the conviction of the client. As if it would go along with the demand of truth-plurality of the postmodern world. Although there is no theological, nor psychological reason to do so. From theological point of view, we should perceive faith both as an affective commitment, also a novel cognitive process reflection upon ourselves, others and the world through the lenses of God’s truth. From psychological view we can say that we evaluate and shape our inner and outer positions of our lives according to our basic convictions.

The aim of pastoral care would be to help the clients to turn the basic convictions of hopelessness into real faith contents (creditation), that radically change their perceiving and living through the different situations. By this approach could become the pastoral care a helping device of nurturing thinking faith that is in accord with the Reformed tradition and the truths of God’s Word.

Keywords: kerygmatic pastoral care, psychological diaconia, the truth of faith, cognitive psychology, conviction, “creditation”.

Im Epheserbrief finden wir eine knappe und bündige Aussage über die Bestimmung der Kirche in der Welt. Die Kirche soll in allen ihrer Tätigkeiten die „Wahrheit in Liebe“

¹ Egyetemi tanár. KGRE Budapest, Református Teológiai Kar, drdavidnemeth@gmail.com.

vertreten und vermitteln (Eph 4,15). Eine fürsorgliche Liebe sowohl in ihren Innen- als auch in ihren Außenbeziehungen zu erweisen und die Wahrheit Gottes darzubieten, das sind die immerwährenden Hauptaufgaben der Kirche. Beide sollen gleichzeitig, ausgeglichen, miteinander vernetzt und in allen ihrer Lebensäußerungen präsent sein. Wahrheit in Liebe. Eine der größten Gefahren, die auf die Kirche lauert, ist, dass diese zwei Aufgaben voneinander getrennt verwirklicht werden. Denn die Wahrheit wird ohne Liebe unausweichlich kränkend, diktatorisch, überheblich oder sogar zerstörend, und umgekehrt, die Liebe entartet ohne Wahrheit zur Leichtsinnigkeit oder sogar zur Anarchie. Die Geschichte des Protestantismus zeigt eine gewisse longitudinale Komplementarität in dieser Hinsicht, indem abwechselnd mal die Proklamation der Wahrheit, andermal die fürsorgliche Liebe in den Vordergrund gerückt wurde. Oft mit schwerwiegenden Folgen, sowie Intoleranz und Zwiespalt (siehe protestantische Orthodoxie) auf der einen, und Identitätsverlust (siehe theologischer Liberalismus) auf der anderen Seite. Wenn wir aber eine bestimmte Epoche unter die Lupe nehmen, so wird offensichtlich, dass sich die zwei Aspekte schwerpunktmäßig auf die verschiedenen Handlungsfelder der Kirche verteilen, indem etwa der Predigt die Aufgabe der Wahrheitsproklamation, der Seelsorge die der annehmenden Liebe zukommt. Infolge einer solchen strikten Aufgabenverteilung entsteht früher oder später das Bedürfnis, dass auch die Predigt seelsorgliche Züge aufnehmen sollte, und auch die Seelsorge eine Orientierungsfunktion zu erfüllen hätte. Und zu Recht. Wie gesagt, alle Tätigkeiten der Kirche haben beide Aufgaben wahrzunehmen, falls sie sich den Anspruch erheben, eine kirchliche Aktivität, das heißt: eine Aktivität vom Leib Christi zu sein. Um bei unserem Thema zu bleiben, gilt dies auch für die Seelsorge. Die letzten hundert Jahre der Geschichte der Seelsorge zeigt aber ganz klar, dass dieses Kriterium kaum zur Geltung kam. In der Mitte des 20. Jahrhunderts legte die sogenannte kerygmatische Seelsorge den Hauptakzent auf die „Ausrichtung des Wortes Gottes an den Einzelnen“² in Gestalt eines persönlichen Gesprächs. Die Parole war: Seelsorge sei ein Spezialfall der Verkündigung, wobei das Wort Gottes „von Mensch zu Mensch“ „in einer je und je bestimmten Situation“³ ausgerichtet wird. Natürlich vollzog sich die Seelsorge auch im Gefolge dieser Auffassung „als Sorge um die Seele des Menschen“⁴, aber die Lebenshilfe war dabei vor allem als „Glaubenshilfe“⁵ verstanden, und keine Gedanken darüber gemacht, wie eine Veränderung im Glauben des Einzelnen vor sich gehen kann, auf welche Weise die Umstrukturierung des Glaubens zu einer Problemlösung im aktuellen Leben des Ratsuchenden kommt, und nicht zuletzt was dazu der Seelsorger beitragen kann. In der darauffolgenden Epoche versuchte die Seelsorge diese Einseitigkeit zu korrigieren und richtete den Fokus auf die Dynamik der Beziehung zwischen Seelsorger

² Eduard THURNEISEN: *Die Lehre von der Seelsorge*. München, Kaiser, 1948, 9.

³ Eduard THURNEISEN: *Seelsorge im Vollzug*. Zürich, EVZ-Verlag, 1968, 24., 26.

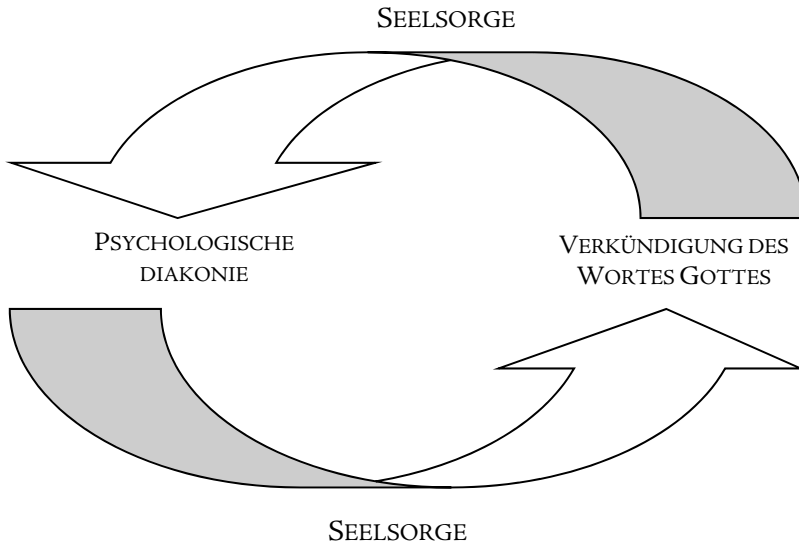
⁴ Ders.: *Lehre von der Seelsorge*, 45.

⁵ Vgl. Helmut TACKE: *Glaubenshilfe als Lebenshilfe*. Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 1979.

und Ratsuchenden. Die Parole wurde: Seelsorge soll eine aus christlicher Nächstenliebe heraus geleistete Zuwendung zum Einzelnen sein, der in seiner seelischen Krise und/oder in seinen intra- oder interpersonalen Konflikten einen partnerschaftlichen Beistand und eine psychologisch und methodologisch verantwortete Begleitung braucht. Der Seelsorger bietet eine annehmende, einfühlende und ehrliche Beziehung an, um dadurch seinem Partner die voraussetzungslos annehmende Gnade Gottes erfahrbar zu machen.⁶ Diese Akzentsetzung entspricht wohl der Liebe als Existenzweise der Kirche in der Welt, lässt aber die Wahrheit zu kurz kommen. Die Seelsorge von heute steckt schon seit einem halben Jahrhundert im Bann dieser Ansicht. Es ist die höchste Zeit, die Seelsorge als ein Geschehen zu definieren, in dem die warmherzige Zuwendung in das Bekennen des Glaubens an den menschenfreundlichen Gott übergeht, und umgekehrt, in dem die eine oder andere Wahrheit des christlichen Glaubens durch ihr Deutungspotenzial zur Lösung eines aktuellen seelischen Problems führt. Meines Erachtens vollzieht sich Seelsorge in diesem Umwandlungsprozess selbst. Seelsorge ist also die durch den Geist Gottes und durch das Fachwissen des Seelsorgers vollbrachte Konvertierung der Wahrheit in Diakonie, oder die der Diakonie ins Credo (Wahrheitsbekenntnis) innerhalb eines Deutungs- bzw. Bedeutungsgewinnungsprozesses. Wenn diese Umwandlung innerhalb eines helfenden Gesprächs im Raum der Kirche nicht stattfindet, dann würde ich die liebevolle Zuwendung nicht als Seelsorge, sondern als psychologische Diakonie bezeichnen. Desgleichen würde ich die Ausrichtung der Wahrheit Gottes ohne eine konkrete lebenspraktische Bezugnahme auch nicht mehr als Seelsorge, sondern als Predigt im Einzelgespräch bezeichnen.

In der Praktischen Theologie wird ein solches dynamisches und der Bestimmung der Kirche entsprechendes Seelsorgeverständnis erst Fuß fassen, wenn wir gemäß der reformatorischen Tradition die kognitive Seite, das heißt: den Wahrheitsgehalt des christlichen Glaubens wieder ernst nehmen.

⁶ Dietrich STOLLBERG: *Wahrnehmen und Annehmen. Seelsorge in Theorie und Praxis*. Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1978, 44.



I. Theologische Begründung

Der Begriff „Denkdiakonie“ wurde von dem lutherischen Dogmatiker, Horst Georg Pöhlmann geprägt.⁷ Mit diesem Ausdruck charakterisiert er eine spezifische Aufgabe der Theologie, die gerade in der Zeit eines radikalen Wahrheitsrelativismus von großer Bedeutung ist. In ihr stehen Denken und fürsorgliche Aktivität, d.h. Diakonie in einem Wort aneinander gekoppelt. Die Denkdiakonie solle Menschen anhand der Wahrheit des Evangeliums ein grundsätzliches Andersdenken (anders denken als gewöhnlich) ermöglichen. Denkdiakonie bewirkt, dass die Gedanken über das Leben und über die Welt von einer persönlich erfahrenen göttlichen Liebe inspiriert werden, wodurch neue Konditionen zur Bewältigung der Lebensaufgaben entstehen, und infolge dessen der Denkende ausgeglichener, zufriedener und glücklicher wird. Die göttliche Wahrheit schafft Freiraum in den Engpässen des Lebens (Joh 8,32 „die Wahrheit wird euch frei machen“), insofern ist sie ganz lebenspraktisch. Nur ein denkender Glaube kann den Lebensbezug

⁷ Horst Georg PÖHLMANN: *Apologetik* (Art.). In: Erwin Fahlbusch et al. (Hrsg.): *Evangelisches Kirchenlexikon (EKL)*, Bd. I. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1986, 216f.

der Wahrheit Gottes entdecken und davon Gebrauch machen. Und Christentum ist ja eine denkende Religion – wie es Carl Heinz Ratschow auf den Punkt gebracht hat.⁸

Wir glauben denkend, wie wir auch glaubend denken. Die erste Hälfte des Satzes ist das Erbe der Reformation, die zweite Hälfte aber ist eine Entdeckung der kognitiven Psychotherapie und des philosophischen Konstruktivismus des ausgehenden 20. Jahrhunderts.

Heute müsste man die Antwort des Heidelberger Katechismus auf die Frage nach dem wahren Glauben (Frage 21) in der Weise umformulieren: „nicht allein ein herzliches Vertrauen, welches der Heilige Geist durchs Evangelium in mir wirkt, sondern auch eine zuverlässige Erkenntnis, durch welche ich alles für wahr halte, was uns Gott in seinem Wort geoffenbart hat ...“.⁹ Heute gilt die Wahrheitsfrage sozusagen als diskursiv unkorrekt. In der Zeit der Reformation war sie der Ausgangspunkt, eine selbstverständliche und exklusive Grundlage, die gewissermaßen einzuschränken war („nicht allein eine zuverlässige Erkenntnis, sondern auch ein herzliches Vertrauen...), um die Wichtigkeit der emotionalen Seite des Glaubens hervorheben zu können.

Unter den Reformatoren scheint Calvin der Hauptverfechter auf der Seite des kognitiven Aspektes des Glaubens zu sein. Bei ihm liegt „eine gewisse kognitive Akzentuierung“ des Glaubens vor.¹⁰ Der Glaube sei vor allem *firma et certa cognitio*. Unter *notitia* versteht er allerdings eine über das durch menschliches Fassungsvermögen erreichbare Begreifen hinausragende Gewissheit, ein festes Überzeugt-Sein. In diesem Sinne hat für ihn schon die Kenntnisaufnahme (*notitia*) und das Für-Wahr-Halten (*assensus*) einen deutlichen affektiven Zug. Die Zuversicht (*fiducia*) bedeutet für ihn vielmehr die Einwurzelung der Überzeugung im innersten Herzen, damit es den Anfechtungen nicht hinausgestellt sei.¹¹

Calvin betont also nachdrücklich die Gewissheit in Bezug auf die Glaubensinhalte, die durch den Heiligen Geist herbeigeführt wird. Das bedeutet, dass die christliche Frömmigkeit (heute sagen wir: Spiritualität) für ihn eine von kognitiven Inhalten bestimmte Grundhaltung des Menschen in seinem privaten und gemeinschaftlichen Leben und in

⁸ Vgl. Carl Heinz RATSCHOW: *Christentum als denkende Religion*. In: Carl Heinz RATSCHOW: *Von den Wandlungen Gottes. Beiträge zur systematischen Theologie* (Hg. Christa Keller-Wentorf – Martin Rapp), Berlin – New York, W. de Gruyter, 1986, 3–23.

⁹ Heidelberger Katechismus. Revidierte Ausgabe 1997, Herausgegeben von der Evangelisch-reformierten Kirche (Synode ev.-ref. Kirchen in Bayern und Nordwestdeutschland), von der Lip-pischen Landeskirche und vom Reformierten Bund.

¹⁰ Martin SEILS: *Glaube* (HST 13). Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1996, 160.

¹¹ Johannes CALVIN: *Institutio Christianae Religionis. Unterricht in der christlichen Religion*. Übers. von Otto Weber, Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1955, III. 2. 14. und 17.

seinen Kämpfen ist.¹² Es ist ungleich mehr als ein bloßes Für-Wahr-Halten von bestimmten Lehren bzw. als ein objektivierendes Verfügungswissen, ohne jeglichen Lebensbezug, sondern eine Gewissheit, durch die die Bedeutung der Wirklichkeit für uns persönlich anders wird, und sich folglich auch unser Verhältnis zu ihr grundsätzlich verändert.

Die Seelsorge der letzten 50 Jahre ließ – wie gesagt – den Wahrheitsaspekt des christlichen Glaubens fast völlig außer Acht. Zugleich bevorzugte sie einseitig die emotionale Seite der Religiosität und weckte den Eindruck, als ob der Transzendenzbezug ohne kognitive Gehalte, allein durch voraussetzungslose Liebe erfahrbar zu machen wäre. Dieses Seelsorgeverständnis verzichtet eigentlich darauf, den Glaubensaspekt im Seelsorgegespräch anzusprechen. Christlicher Glaube kann aber kein „reiner Fiduizialglaube ohne Inhalt“ sein.¹³ Ich will damit nicht für einen einseitigen Intellektualismus plädieren. Es geht nur darum, dass sich das Vertrauen des Menschen auf ein „bestimmtes Gegenüber“,¹⁴ den sich in Jesus Christus geoffenbarten Gott richtet. Dass dieses Gegenüber für den Einzelnen nur in einem unbedingten Vertrauen oder Sich-Verlassen grundlegend und daseinsbestimmend sein kann, unterliegt keinem Zweifel.¹⁵ Mein Anliegen ist, die Balance zwischen den zwei Polen zu akzentuieren, und das ist heute erst zu erwarten, wenn wir den Wahrheitsaspekt des Glaubens zu seinem Recht verhelfen.

2. Psychologische Grundlagen

Der Mensch ist bestimmt nicht von Natur aus religiös. Es gehört aber zu seinem Wesen, dass er glaubt. Wir können getrost behaupten, dass *homo naturaliter credulus* ist. Die kognitive Psychologie und Psychotherapie haben in den letzten Jahrzehnten klar gemacht, dass der Mensch die objektive Wirklichkeit nicht in genau abgebildeter, sondern in gedeuteter Form verinnerlicht. Er baut in sich gemäß der subjektiven Bedeutung der einzelnen Wirklichkeitselemente ein ganz eigenartiges Bild von der Welt auf. Ab der frühesten Kindheit entwickeln sich psychische Repräsentationen darüber, wie das Kind sich selbst und seine persönliche bzw. gegenständliche Umwelt erlebt. Die Eindrücke strukturieren sich in kognitiv-affektiven Schemata, die dann die Wahrnehmung und Verarbeitung von neuen Informationen steuern. Schemata sind Muster, die nicht aus Daten, sondern aus Annahmen über die Daten, man könnte sagen, aus Glaubenssätzen bestehen. Sie spiegeln weniger, was in der Wirklichkeit tatsächlich ist, vielmehr was man

¹² CALVIN: *Institutio*, III, 2. 36. Vgl. FEKETE Károly: *A Heidelbergi Káté magyarázata. Hálaadásra vezető vigasztalás 129 kérdés-feleletben*. Budapest, Kálvin Kiadó, 2015 (2. Aufl.), 97ff.

¹³ Christian DANZ: *Einführung in die evangelische Dogmatik*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2010, 38.

¹⁴ Wilfried HÄRLE: *Dogmatik*. Berlin – New York, Walter de Gruyter, 1995, 57.

¹⁵ HÄRLE: *a. a.* O. 56f.

glaubt, wirklich zu sein. Aufgrund dieser Annahmen wie durch die Brille beurteilen, interpretieren wir die Situationen und dementsprechend reagieren wir auf sie. Von hier aus ist zu verstehen, dass dieselbe Situation in der einen oder der anderen Person ganz unterschiedliche Reaktionen auslösen kann. Es wird oft in diesem Zusammenhang der Satz von Epiktet zitiert: „Nicht die Dinge selbst beunruhigen die Menschen, sondern die Vorstellungen von den Dingen“.¹⁶

Unsere Grundannahmen über die Realität, über uns selbst und über unsere persönlichen Beziehungen sind im Kindesalter entstanden. Sie sind höchst veränderungsresistent und generalisierend. Allein die realitätsmodellierenden Schemata zeigen eine gewisse Flexibilität, da das Kind mehr und mehr neue Informationen über die gegenständliche Welt aufnimmt und demzufolge seine Annahmen über die Wirklichkeit modifiziert. Jean Piaget nennt diesen Prozess Akkomodation, Anpassung eigener kognitiver Schemata zur Realität.¹⁷ In Bezug auf komplexe Geschehnisse wie Erkrankungen, Unfälle, Verluste usw. stellen die früheren Annahmen dagegen weiterhin die Grundlagen der Informationsverarbeitung dar. Inhalte der zwei weiteren Schemabereiche, die Selbst- und Beziehungsschemata machen erst im Jugendalter eine tiefgehende Modifikation durch. Dazu tragen Rückmeldungen von Gleichaltrigen sowie eine intensive Selbsterforschung und bewusste Erfahrungsauswertungen bei. Andererseits findet aufgrund der Fähigkeit einer vollständigen Perspektivenübernahme, und infolge zunehmender Unabhängigkeit von Autoritäten ein selbstständiges Monitoring der sozialen Beziehungen statt. Das führt zur Überprüfung sowohl der Selbstkonzeption und Selbstwertschätzung als auch der eingetragenen Annahmen über die Bedeutung und Bedeutsamkeit sozialer Beziehungsvorgänge. Trotz diesem Modifikationsschub bleiben die Schemata – also die Grundmuster der Informationsverarbeitung – im Selbst- und Beziehungsbereich hauptsächlich von unbegründeten Voraussetzungen oder von bloßen Vermutungen, eventuell von Vorurteilen bestimmt. Meist lebenslang. Die kognitive Psychotherapie geht davon aus, dass die Informationsverarbeitung wegen dieses Anteils unserer kognitiv-affektiven Schemata oft dysfunktional und kaum realitätsgerecht wird. Wir setzen etwas voraus, wir „glauben, dass...“ etwas so und so ist, in der Wirklichkeit stehen aber die Dinge ganz anders. Das geht nicht einfach auf eine defizitäre Wirklichkeitserkenntnis zurück, sondern kommt von subjektiven Überzeugungen, Grundannahmen her, die als solche für unstrittig erscheinen. Da es sowieso unmöglich ist, Situationen objektiv, alle Aspekte, Wirkkomponenten und Zusammenhänge erwägend zu beurteilen, um ganz realitätsgerecht reagieren

¹⁶ Ein klassisches Werk ist zum Thema Ulrich NEISSER: *Megismerés és valóság*. Budapest, Gondolat, 1984. Zur Kognitiven Psychotherapie siehe MÓROTZ Kenéz – PERCZEL-FORINTOS Dóra (szerk.): *Kognitív viselkedésterápia*. Budapest, Medicina, 2005, 189ff. Aus der Sicht der Persönlichkeitspsychologie siehe Seymour EPSTEIN: *Cognitive-experiential Theory. An Integrative Theory of Personality*. Oxford, Oxford University Press, 2014, 37ff.

¹⁷ Jean PIAGET: *Szimbólumképzés a gyermekkorban*. Budapest, Paulus Hungarus/Kairosz, o. J. passim.

zu können, verhalten wir uns von unseren Grundannahmen heraus. Also entsprechend einem „ich glaube, dass...“. Und das ist schicksalhaft. Wir sind unheilbar *creduli*. Es geht darauf an, welche Grundannahmen wir haben. Führen sie immer wieder zu entstellten Wirklichkeitseinschätzungen und dann zu inadäquaten Reaktionen, oder lassen sie die innere und äußere Wirklichkeit auf eine alles bestimmende, umfassende, transzendente Wirklichkeit hin deuten?

Die kognitiven Anteile unserer Schemata bestehen also zum Teil aus realitätsmodellierenden Kognitionen, zum größeren Teil aber aus irrationalen Kognitionen (im Gefolge von A. Ellis)¹⁸. Im günstigen Fall sind die irrationalen Kognitionen soweit flexibel, dass sie korrigierbar oder aber durch Creditionen ersetzbar sind. Unter Creditionen (der Ausdruck ist ein Konstrukt von F. Angel) verstehe ich Kognitionen mit auf Gott gerichteten und von Gottes Offenbarung her bestimmten Inhalten.¹⁹ Diese spezifische Art von Kognitionen, also die Credition, da sie von der Offenbarung Gottes herkommt, darf veränderungsresistent sein – allerdings, was die Einflüsse der geschaffenen Welt betrifft. Aus demselben Grunde ist sie ermächtigt, menschliche kognitiv-affektive Schemata zu überschreiben. Die kognitiven Anteile der Schemata funktionieren meistens – die irrationalen unter ihnen immerhin – als Quasi-Creditionen. Diese will die kognitive Psychotherapie durch realitätsnahe, rational hinreichend begründete Inhalte zu realen Kognitionen umwandeln. Auch die Seelsorge verfolgt zum Teil dieses Ziel, darüber hinaus will sie aber die Schemata daraufhin ändern, dass diese grundlegenden psychischen Strukturen durch creditive Bestandteile erweitert werden.

An diesem Punkt muss noch erwähnt werden, dass die Schemaentstehung eng mit dem Unerfüllt-Sein von humanspezifischen psychischen Grundbedürfnissen zusammenhängt. Die psychologische Forschung der letzten zwei Dekaden hat herausgestellt, dass psychische Grundbedürfnisse hinter der Verhaltensregulierung und der Erlebnisverarbeitung des Menschen stehen, „deren Verletzung oder dauerhafte Nichtbefriedigung zur Schädigung der psychischen Gesundheit und des Wohlbefindens führt“.²⁰ Das sind die Bedürfnisse nach Kontrolle und Orientierung, nach Bindung und Intimität und nach Selbstwert und Identität. Von der frühesten Kindheit ab sammeln wir Erfahrungen über die Möglichkeiten und über das Gelingen, sowie über die Wege der Frustration und des Scheiterns der Erfüllung dieser Bedürfnisse. In kondensierter Form strukturieren sich diese Erfahrungen in den genannten Schemata. Sie beinhalten Überzeugungen, die uns „beraten“, wie wir Situationen meistern, oder unabwendbare Fremdeinflüsse aufarbeiten können, wie wir Beziehungen aufrechterhal-

¹⁸ Albert ELLIS: Grundlagen und Methoden der Rational-Emotiven Verhaltenstherapie. München, Pfeiffer, 1997, 133ff.

¹⁹ Den Begriff Credition hat der Religionspädagoge Ferdinand Angel kreiert. Ferdinand ANGEL: *Ist das Konzept der Creditionen für die Religionspsychologie brauchbar?* In: Wege zum Menschen, 2011/1. 4–26.

²⁰ Klaus GRAWE: *Neuropsychotherapie*. Göttingen etc. Hogrefe, 2004, 185.

ten und Trennungen verhindern sollen, und wie wir unser Selbstwertgefühl verstärken oder Blamagen vermeiden können. Diese kann man Hoffnungsschemata nennen, da sie die Verheißung inne haben, dass im Falle des durch das Schema „vorgeschriebenen“ Verhaltens eine Bedürfniserfüllung zu erlangen ist. Andere Schemata, genannt Deutungsschemata, enthalten Feststellungen über Gegebenheiten oder Regelmäßigkeiten. Sie entstehen aus Erfahrungen durch Schlussfolgerungen bezüglich der „Realität“, der zwischenmenschlichen Beziehungen und der eigenen Person. Sie funktionieren als Ist-Bewertungen und bestimmen unsere Situationsdeutungen. Unsere kognitiv-affektiven Schemata erweisen sich als dysfunktional, wenn sie die Erfüllung von Grundbedürfnissen zwar verheißeln, aber nicht herbeiführen, oder wenn die von ihnen herkommenden Deutungen die Bedürfnisbefriedigungsprozesse eher frustrieren als voranbringen.

3. Poimenische Konsequenzen

Die Seelsorge muss davon ausgehen, dass die Menschen wegen der Nichterfüllung ihrer psychischen Grundbedürfnisse ihre meisten Lebensprobleme haben. Der Ausfall der Erfüllung kann von unangemessenen Deutungen der inneren, interpersonalen und äußeren Wirklichkeit, oder von unbegründeten Hoffnungen auf die Wirksamkeit unserer eingprägten Verhaltensweisen herrühren. Es ist leicht einzusehen, dass unser Bedürfnishunger unter den Bedingungen dieser Welt nicht vollständig gestillt werden kann. Unsere Kontingenzerfahrungen beweisen immer neu, dass wir gerade in den meist kritischen Lebenssituationen ohnmächtig sind. Dinge überfahren uns, und wir stehen da, keine Kontrolle ausüben zu können. Wir müssen auch damit rechnen, dass unsere Beziehungen nicht verewigt werden können, aber auch die dauernden von ihnen sind nicht von unbedingter Liebe erfüllt. Unsere Beziehungen sind also zerbrechlich. Und wir erfahren, dass unser Selbstwert z.B. durch eine Krankheit in einem Augenblick ruiniert werden kann. Der Hunger nach Kontrolle treibt uns zu einer Macht, die unser Sein bestimmt und berechenbar macht. Die Suche nach unbedingter und ewiger Liebe kann nur bei einem liebenden Gott ihr Ziel erreichen. Und ein Selbstwertgefühl, das auf Leistungen basiert, kann nie zur Ruhe kommen, es sei denn, dass einer ohne jedwede Leistungen von vornherein wertgeschätzt wird, und eine Bestätigung über das Bewahren seiner Identität durch den Tod bekommt.

Der Seelsorge kommt also die Aufgabe zu, in einer tragfähigen, vertrauensvollen (respektierenden, empathischen und kongruenten) Beziehung die Unzulänglichkeit der bedürfniserfüllenden Strategien und die bedürfnisfrustrierende Auswirkung von Situationsdeutungen problemspezifisch einsichtig zu machen, und durch Anbieten neuer, von Gott inspirierten Deutungen ein persönlichkeitspezifisches Credo zu ermöglichen.²¹

²¹ Klaus WINKLER: *Das persönlichkeitspezifische Credo*. In: *Wege zum Menschen*, 1982/4. 159–163.

Um die bekennenden Formulierungen der Zeit der Reformation heranzuziehen, können wir zuerst sagen, dass:

1. das Kontrollbedürfnis erst zu einer beruhigenden Erfüllung kommen kann, wenn jemand zu glauben wagt, „dass ohne den Willen meines Vaters im Himmel kein Haar von meinem Haupt kann fallen, ja, dass mir alles zu meiner Seligkeit dienen muss“ (Heidelberger Katechismus: Frage 1.). Das bedeutet zum einen, dass völlig unbeeinflussbare Vorgänge, wie Haarausfall nicht vollständig außer Kontrolle stehen. Zum anderen, schwer annehmbare Vorfälle gewinnen in diesem Glauben in einem, über die Lebensgrenze hinausgehenden Zusammenhang einen positiven Sinn. Dieser Glaube will natürlich nicht alle Kontrollen fatalistisch außerhalb des Bereiches menschlicher Verantwortung lokalisieren, vielmehr die Bewältigung menschlich unbeeinflussbarer Ereignisse ermöglichen. An solchen Ereignissen erleidet unser Kontrollbedürfnis immer wieder Frustrationen. Durch die Aktivierung und Orientierung der Glaubenstätigkeit kann die Seelsorge das Unveränderbare annehmbar machen. Der Glaube an die Vorsehung Gottes macht Eigenaktivitäten nicht überflüssig, sie führt gerade zu neuen Zielsetzungen und eröffnet neue Bereiche der Verantwortung. Das menschliche Streben nach Autonomie bleibt unbeschadet, sie erhält vielmehr seine Begründung von einem übergeordneten Sinnhorizont her. Die innere Kontrolle büßt an Bedeutung nicht ein. Im christlichen Glauben sind die Grenzen zwischen den Aktivitäten Gottes und den des Menschen klar. Es wäre eine illegitime Grenzüberschreitung, wenn jemand glauben würde, dass er durch Gebet oder durch magische Praktiken Gott zwingend beeinflussen könne, aber es wäre ebenfalls eine Grenzerwischung, wenn man erwarten würde, dass Gott überall und immer eingreifen soll, damit der Mensch von aller Verantwortung frei werde. Stattdessen ermutigt der Glaube „Dinge zu ändern, die man ändern kann“ und „Dinge hinzunehmen, die man nicht ändern kann“, und er ermöglicht die „Unterscheidung des einen von dem anderen“ – wie im bekannten Gebet von Reinhold Niebuhr heißt.

2. Zum anderen kommt das Bedürfnis nach Bindung in der Überzeugung zur Erfüllung, „dass ich mit Leib und Seele im Leben und im Sterben nicht mir, sondern meinem getreuen Heiland Jesus Christus gehöre“.²² Diese Aussage bekennt eine alle zwischenmenschlichen Bindungen überragende Zugehörigkeit zum Christus, die nicht nur für das irdische Leben verheißt wird (s. Mt 28,20), sondern auch nach dem Tod gesichert bleibt (Röm 8,38f). Sie hängt gar nicht an uns Menschen, sondern wir bekommen sie von unserem getreuen Heiland geschenkt. Diese Liebesbeziehung ist also im vollen Sinne unbedingt – frei von objektiven und subjektiven Bedingungen dieser Welt. Die wesentlichsten Bestandteile des Bedürfnisses nach Bindung sind der Wunsch nach Intimität, und das Verlangen nach Sicherheit. Sie realisieren sich in der Erfahrung von Nähe und Beistand in einer dialogischen Beziehung eingebettet, wobei beide Partner dauernd ansprechbar

²² Zu den Folgenden vgl. FEKETE: *a. a. O.* 31ff.

sind. Und nicht zuletzt, man will in dieser Beziehung versichert sein, dass die Verbundenheit eine unbegrenzte Zukunftsperspektive hat. Die biblische Botschaft über den alten und neuen Bund, über das Vater-Kind-Verhältnis zwischen Gott und Mensch weist auf die Möglichkeit einer letztgültigen Befriedigung des Bindungsbedürfnisses hin.

3. Und zum Schluss, die bekennende Aussage „er hat mit seinem treuen Blut für alle meine Sünden vollkommen bezahlt, und mich aus aller Gewalt des Teufels erlöst“ kann auf das Bedürfnis nach Selbstwert hin gedeutet werden. Sie bringt nämlich zum Ausdruck, dass unser Selbstwertgefühl nicht zwangsläufig auf der Basis der Sich-Vervollkommnung und der eigenen Leistungen ruht. Im Glauben wird ein ganz neuer Weg eröffnet. Das ist: Christus „mit seinem Blut“ für die menschliche Sünde „vollkommen bezahlt hat“ um die Unzulänglichkeit, Minderwertigkeit und grundsätzliche Fehlerhaftigkeit unserer Existenz zu beseitigen. Der Hinweis auf das „treue Blut“ deutet an, wie wertvoll für Gott das menschliche Leben ist. Der Glaubende kann sich in seinen ursprünglichen Status zurückversetzt, d.h. gerechtfertigt fühlen. Und dies ohne eigene Leistung und „Selbstverbesserung“. Die so wiedergewonnene, ursprüngliche Existenz zeichnet sich zugleich als befreite Existenz aus. Befreit-Sein heißt in diesem Zusammenhang einerseits, dass man sich selbst nicht aus eigener Kraft selbstständig machen muss, andererseits, dass man ganz aus eigener Initiative handeln kann. Selbstständigkeit und selbstgesteuertes Handeln sind Basiskomponenten des Selbstwertgefühls. Im Falle von chronischer Unerfülltheit dieses Bedürfnisses kann es auch im religiösen Bereich zu Überkompensationen kommen. Das eine ist der Erwählungsstolz, der Außenseiter abwertend beurteilt und diskriminiert. Das andere ist eine Art Wahrheitsfanatismus, der oft missionarischem Eifer einhergeht und sich dem Andersdenkenden gegenüber höchst intolerant erweist. Zum dritten ist noch der religiöse Perfektionismus zu erwähnen, der aber vom totalen Missverstehen des Evangeliums herkommt.

Wie ich in diesem Abschnitt anzudeuten versuchte, hat der christliche Glaube spezifische Erfüllungsangebote für die psychischen Grundbedürfnisse des Menschen, die die Seelsorge den Ratsuchenden problemorientiert beibringen soll. Es geht in der Weise vor sich, dass die quasi-credativen Kognitionen in den erlebnisverarbeitenden und verhaltensorientierenden Schemata durch wirkliche Creditionen ersetzt werden.

Bibliographie

- ANGEL, Ferdinand: *Ist das Konzept der Creditionen für die Religionspsychologie brauchbar?* In: Wege zum Menschen, 2011/1. 4–26.
- CALVIN, Johannes: *Institutio Christianae Religionis. Unterricht in der christlichen Religion.* Übers. von Otto Weber, Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1955.
- DANZ, Christian: *Einführung in die evangelische Dogmatik.* Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2010.

- ELLIS, Albert: *Grundlagen und Methoden der Rational-Emotiven Verhaltenstherapie*. München, Pfeiffer, 1997.
- EPSTEIN, Seymour: *Cognitive-experiential Theory. An Integrative Theory of Personality*. Oxford, Oxford University Press, 2014.
- FEKETE Károly: *A Heidelbergi Káté magyarázata. Hálaadásra vezető vigasztalás 129 kérdés-feleletben*. Budapest, Kálvin Kiadó, 2015.
- GRAWE, Klaus: *Neuropsychotherapie*. Göttingen etc. Hogrefe, 2004.
- *** *Heidelberger Katechismus*. Revidierte Ausgabe 1997, Herausgegeben von der Evangelisch-reformierten Kirche (Synode ev.-ref. Kirchen in Bayern und Nordwestdeutschland), von der Lippischen Landeskirche und vom Reformierten Bund.
- HÄRLE, Wilfried: *Dogmatik*. Berlin – New York, W. de Gruyter, 1995.
- MÓRÓTZ Kenéz – PERCZEL-FORINTOS Dóra (szerk.): *Kognitív viselkedésterápia*. Budapest, Medicina, 2005.
- NEISSER, Ulrich: *Megismerés és valóság*. Budapest, Gondolat, 1984.
- PIAGET, Jean: *Szimbólumképzés a gyermekkorban*. Budapest, Paulus Hungarus/Kairosz, o. J.
- PÖHLMANN, Horst Georg: *Apologetik (Art.)*. In: Erwin Fahlbusch et al. (Hrsg.): *Evangelisches Kirchenlexikon (EKL)*, Bd. I. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1986.
- RATSCHOW, Carl Heinz: *Christentum als denkende Religion*. In: Carl Heinz RATSCHOW: *Von den Wandlungen Gottes. Beiträge zur systematischen Theologie* (Hg. Christa Keller-Wentorf – Martin Rapp), Berlin – New York, Walter de Gruyter, 1986.
- SEILS, Martin: *Glaube (HST 13)*. Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1996.
- STOLLBERG, Dietrich: *Wahrnehmen und Annehmen. Seelsorge in Theorie und Praxis*. Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1978.
- TACKE, Helmut: *Glaubenshilfe als Lebenshilfe*. Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 1979.
- THURNEYSSEN, Eduard: *Die Lehre von der Seelsorge*. München, Kaiser, 1948.
- THURNEYSSEN, Eduard: *Seelsorge im Vollzug*. Zürich, EVZ-Verlag, 1968.
- WINKLER, Klaus: *Das persönlichkeitspezifische Credo*. In: *Wege zum Menschen*, 1982/4. 159–

*Püsök Sarolta:*¹

„Az igaz ember hitből él” (Róma 1,17) – a hit, mint a református önértelmezés fő alkotóeleme²

*The Just Shall Live by Faith. (Romans 1,17) – Faith,
as the Main Factor of the Reformed Identity.*

The topic is actual on one hand because of the 500th anniversary of Reformation, on the other hand because of the identity crisis particular to transition periods. From time to time we should rethink which factors define the reformed identity. From these theological concepts forming the identity this study focuses on faith. Based on the reformed definition of faith it involves intellect, emotion and will, so faith has cognitive, emotive and volitive aspects. The last one involves confession and living the faith. Confession is much more than a testimony in words, the works of love and a lifestyle reflecting the confessed values also belong to it.

In the protestant view acts of kindness do not precede, earn salvation, they follow it, as acts of thankfulness. There is healthy spirituality only if the three aspects of the faith are in balance. The last ideas refer to the development of faith in all of the three directions, there are given some examples from church history.

Keywords: Reformed identity, faith, faith as knowledge, faith as emotion, faith as will, works of love, in gratitude.

A címként választott igever a Szentírás gyöngyszemei közé tartozik, kincs, mert olyan igazságot tömörít, amelynek megismerése sorsfordító az istenkereső ember életé-

¹ Egyetemi adjunktus, BBTE Kolozsvár, Református Tanárképző Kar, pusoksarolta@gmail.com

² A tanulmány az Erdélyi Református Nőszövetség által 2017. július 8-án szervezett Bonyhai Kastélynapon elhangzott előadás bővített változata.

ben. Luther Márton életéből közismert az a mozzanat, amikor ezzel az igeverssel találkozott³, és miután ezáltal megtalálta végre saját önértelmezését⁴, felbátorodott az egyház megreformálására is⁵.

A fenti kijelentés mögött a mindenkori ember egyik legnagyobb kérdése rejlik. Ki nem szeretné tudni, hogy milyen az igaz ember? A Biblia lapjain is számtalanszor találkozunk a kérdésfelvetéssel. Már az Ószövetség népét is élénken foglalkoztatta az a kérdés, hogy ki a *caddik*, azaz ki az igaz, a kegyes, az Istennek tetsző ember? Kamaszkorban természetes az élet értelmének, a személyes küldetésnek a keresése, de a felnőtt ember identitásválsága mindig siralmas. Átmeneti korszakokban, nagy társadalmi átalakulások idején mindig jelentkeznek a ficamok, az egyensúlyvesztések az önértelmezés terén. A reformáció 500. évfordulóján a kelet-közép-európai országok posztkommunista társadalmában a saját múltfeldolgozás terhére rátevődik a globalizációs folyamat minden nyúgja, s a felpörgött események szédületében rég nem tapasztalt identitásválság jellemzi a reformátusok közösségét is. Érthető módon a kereslet-kínálat örök törvénye alapján megszaporoztak és felhangosodtak azok a világius lelkületet tükröző tanácsok, amelyek arra buzdítanak, hogy: „légy önmagad”, „valósítsd meg önmagad”, „csodákra lehetsz képes, csak merj cselekedni”, „merj növekedni, kibontakozni, mert benned van a kulcs, te magad vagy az erő”. Az előbbi és hasonló nógatásokkal nem is volna baj, ha mindez Istenközébe vonná az embert, de sajnos legtöbbször a bábeli toronyépítés önhitt próbálkozásának alapmintái olvashatók le róluk, és azt sugallják, hogy az ember elég önmagának, önerejéből képes ezeket a kihívásokat megválaszolni.

³ Feljegyezték, hogy kolostorba vonulását követően mindent elkövetett, hogy valóban Istennek tetsző életet éljen, de hiába emelkedett ki társai közül nemcsak rendkívüli tudásával és tudás-szomjával, de a szolgálai munkák alázatos elvégzésével is, mert tartalmatlannak érezte az életét, szélmalomharcnak az Isten előtti jótetszésre való törekvést. Akkori lelki vezetője, a maga nemében szintén rendkívüli éleslátással megáldott rendfőnök, Staupitz János ebben a válságos útkeresésében sietett segítségére azzal, hogy kezébe adta a Bibliát, és olvasásra bízta. A reformáció előestéjén rendkívülinek számított még egy kolostorban is, hogy valakit a közvetlen forráshoz vezessenek, nem is maradt el az eredmény, mert a Római levél fenti szakasza nyomán úgy hullt le a tévhitek, homályos elképzelések leple a reformátor szeme elől, mint nagy bibliai elődjének, Pálnak a szeméről esetek le a téves Krisztusviszonyt jelképező pikkelyek. (ApCsel 9,18). Lásd: GYÖRGY Antal: *A hit példaképei*. Kálvin Kiadó, Budapest, 2004., 75.

⁴ Luther már professzor, amikor megérti végre a Róma 1,17 alapján, hogy az isteni igazságosság nem valami kegyetlen számonkérés, amely végeláthatatlan penitenciákkal jár, de mégsem szünteti a bűntudatot, hanem Krisztus általi felszabadítás, amelyhez a kulcs egyedül a hit. Lásd: COLIJN, Jos: *Egyetemes egyháztörténet, Iránytű alapítvány, m.h.n., 2001. 128.*

⁵ A lutheri életmű egyik legértékesebb része, hogy hosszú, kitaró munkája nyomán 1534-ben a honfitársai kezébe adta a német nyelvű Szentírást, azaz a hit egyik közvetlen forrását. Lásd: BRECHT, Martin: *Martin Luther, Die Erhaltung der Kirche 1532–1546*, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 1987., 104.

A biblikus üzenet is tartalmazza a felszólítást, hogy „találj önmagadra, légy önmagad”, de ez a biztatás egészen más háttérből érkezik, s miközben az embert önazonossága felfedezésére és kiteljesítésére szólítja, egyúttal magához Istenhez vonja közelebb. Fontos tényező a keresztyén ember életében annak tudatosítása, hogy önazonosságát, identitását maga Isten formálja, mert a Teremtő Isten, a mennyei szobrászművész, képletesen szólva, minden alkotása számára elkészíti az „öntőformát”, a „gipsznegatívot”, amelybe a mesterművet kiöntik. Minden ember számára lehetőségként adatik az az emberi létbe vésett forma, keret, amelyet életével kitölthet, és csakis akkor lesz önmaga, ha rátalál a számára kijelölt helyre. Amennyiben valaki nem ismeri, *alábecsüli* vele született és útközben elnyert képességeit, lehetőségeit, akkor nem képes kitölteni a számára kijelölt kibontakozási teret, ha pedig *túlértékeli* önmagát, akkor menthetetlenül szétfeszíti a kereteit, azaz ismét identitásvesztes áldozata lesz. Az identitás kibontakozásának folyamatában az *önismeret* az egyik kiindulópont, de ennél is fontosabb az *Istenismeret*, mert aki ismeri őt, azt is megtapasztalja, hogy számára milyen helyet jelölt ki, a keretet, a határait, s főként azt ismerheti meg, hogy mik azok az adományok, amelyekkel a világba szánt helyét betöltheti.⁶ A címondatul választott igevers elárulja, hogy az igaz ember önértelmezéséhez elengedhetetlenül hozzátartozik a hit.

Fogas kérdés, hogy mi az igaz hit? Az erre adott válasz olyan, mint egy tükör, látszik benne, hogy milyen az az egyén, aki nyilatkozik, milyen az a közösség, amelyik nyilatkozott, ebben az esetben lemérhető a válaszból az, hogy milyen az a magyar református egyház, amely az Úr 2017. esztendejében megválaszolja ezt a kérdést. Jelen tanulmány első fele azt ismerteti, hogy a református teológia milyen választ ad erre a kérdésre, mi az ún. bevett válasz, majd egy olyan rész következik, amely az igaz hit megélésének lehetőségeit taglalja.

A konfirmációi előkészítők rendjén elvileg mindenki megismerheti a Heidelbergi Káténak az igaz hitre vonatkozó 21. kérdését, amely a hit két fontos összetevőjét nevezi

⁶ A reformáció egyik legfontosabb írását nem véletlenül kezdi szerzője ezzel a megállapítással: „Bölcsességünk, és csak az, amit valóban bölcsességnek kell tartani, lényegében két részből áll, ezek pedig: Istennek és önmagunknak megismerése.” Lásd: KÁLVIN János: *Institutio Christianae Religionis. A keresztyén vallás rendszere 1559. I–II.*, Fordította és jegyzetekkel ellátta Buzogány Dezső, Kálvin János Kiadó, Budapest, 2014, 33.

meg, beszél a hitről, mint tudásról és mint szívbeli bizalomról.⁷ A református hitértelmezés⁸ hármasságát a káté más kérdései egészítik majd ki, amelyek a cselekvő hitről szólnak. A kátében következetesen jelen van az a gondolat, hogy a jó cselekedetek nem megelőzik az üdvösséget, hanem követik, azaz a hit általi, kegyelemből történő megigazulás, az isteni bocsánat elnyeréséből nem pimasz semmittevés, felelőtlen megkönnyebbülés következik, hanem hálátelt, azaz jó cselekedeteken bővelkedő élet fakad.⁹ Az ingyen kegyelem nem tesz könnyelművé, hanem tudatosítja az emberben a küldetését, a hitvalló életvitel fontosságát.¹⁰ A káté egyébként egy egész fő részt szentel a háládatosság tárgyalásának, és értelem-szerűen a tízparancsolatot és magyarázatát is ide sorolja, mint aminek mentén az új ember élete kibontakozik.¹¹

A káténk úgy nyilatkozik, hogy a hit a teljes embert érinti. Ha szimbólumokat kellene keresni, annak ábrázolására, hogy mi az igaz hit, akkor három dologra kell gondolni, a fejre, ezzel szokás jelezni, hogy az ész, az értelem mennyire fontos. A másik szimbólum egy szív volna, a szív az érzelmek központja, és a harmadik nagy területnek a szimbólumai kezek, lábak, mindaz, ami mozgásba lendül, amikor az ember valamit akar, és megnyilvánul az akarat. A három nagy emberi tudatfunkció, ami kerekké, egészé teszi az embert, egyaránt érintett akkor, amikor az igaz hit valósul meg. Ezt a nagy kerek egészet három mezőbe kell osztani, és a három mezőbe képzeletben be lehet írni az értelmet, az érzelmet és az akaratot. A történelem során azonban sokszor változott a hit jelentéstartalma, éppen ezért volt szükség reformációra, amikor kificamodtak az arányok, s pl. Luther mester és társai rádöbentek arra, hogy az a hit, amiről beszélnek nem a Biblia szerinti igaz hit. A Heidelbergi Káté egyik legújabb magyarázatában azt olvassuk a 21. kérdés-felelet kapcsán,

⁷ Heidelbergi Káté 21. kérdés-felelet: „Mi az igaz hit? Az igaz hit nemcsak oly biztos ismeret, amelynél fogva igaznak tartom mindazt, amit Isten az ő Igéjében nekünk kijelentett, hanem azon felül még az a *szívbeli bizodalom* is, melyet a Szentlélek az evangélium által gerjeszt bennem, hogy Isten nemcsak másoknak, hanem nekem is bűnbocsánatot örök igazságot és üdvösséget ajándékozik az ő ingyen kegyelméből, egyedül a Krisztus érdeméért.”

⁸ Lásd pl. VASADY Béla: *A hit misztériuma*, Sárospatak, 1931; Sebestyén JENŐ: *Református Dogmatika*, Iránytű Kiadó, Budapest–Gödöllő, 1994; Török István: *Dogmatika*, Amsterdam: Free University Press, 1985.

⁹ Heidelbergi Káté 64. kérdés-felelet: „Nem tesz ez a tanítás könnyelmű és gonosz emberekké?: Nem. Mert lehetetlen, hogy azok, akik igaz hit által Krisztusba vannak oltva, ne *teremjék a háláadás gyümölcseit*.”

¹⁰ Heidelbergi Káté 43. kérdés-felelet: „Mi hasznunk van még Krisztus áldozatából és kereszthalálából?: Halálának erejével ó-emberünk övele együtt megfeszítették, megöletik és eltemették, hogy a test gonosz indulatai ne uralkodjanak többé rajtunk, hanem *hálaáldozatul neki szenteljük magunkat*.”

¹¹ Heidelbergi Káté 90. kérdés-felelet: „Mi az új ember megelevenítése?: Istenben való szívbeli öröm Krisztus által, és az Isten akarata szerinti *jó cselekedetekben gyönyörködő szeretet*.”

hogy: „... az igaz hit lefoglalja a teljes embert: együtt veszi munkába az értelmet, az érzelmeket és az akaratot. Csonka az a hit, amely csak az észet, vagy csak az érzelmet, vagy csak az akaratot foglalkoztatja. Bizalom nélkül a hit rideg ismeret, tudnivaló és adathalmaz lenne, amelyből hiányzik a személyes kapcsolat az élet Urával. Isten igéjének ismerete nélkül szubjektív csapongás és rajongás maradna csupán a hit, és hiányozna belőle a józanság. Híszékenységgé korcsosul a meg nem képződő vagy múló ráhagyatkozás arra a hitre, amelyben nincs erős meggyőződés és engedelmes felvállalás a hűség végrehajtásig menően. Az a hit bírja ki és áll ellent a válsághelyzetekben, ahol mindhárom összetevő megvan, mert az egyik erősíti a másikat. Válsághelyzetben a labilis hit elvész.”¹²

A hármas jelentés mentén haladva először az *értelem* területe következik. Az ember elsősorban az eszével fogja fel a világot, a hívő embernek tudnia kell, ismernie kell Istennek az Igéit, mindazt, amit Isten magáról kijelentett. Nem véletlenül mondja az apostol hittestvéreinek, hogy a ti hitetek mellé ragasszatok egy kis tudományt is (2 Péter 1,5), mert senki sem lesz okos önmagától, Isten maga kell, hogy felvilágosítsa választottjait. Példaként ott van maga Pál apostol, aki e tekintetben egy iskolapéldája annak, hogy mennyire fontos a tudás, mert ugyan Pálról gyakorta csak annyit tudnak, amit az ApCsel 8. részétől kezdve rögzít az Írás, azaz, hogy az a Pál, aki addig üldözte a keresztyéneket, még az István vértanú megkövezésénél is segédkezett, az a Pál megfordul az útján¹³, megtér, és ezentúl Krisztusnak a követe lesz. De azért jó tudni Pál apostolról, hogy bár emberileg nézve ekkor kezdődött a Krisztuskövető élete és az Isten iránti nagy bizodalma, de Isten maga sokkal korábban elválasztotta a szolgálatra. Az ő esetében is igaz, mint általában, hogy már az anyaméhben, mielőtt megformálta, már ismerte őt Isten. Így történhetett az, hogy mielőtt még egyáltalán hallott volna Krisztusról, leült a Gamáliei lábához, azaz korának egyik legismertebb zsidó rabbijának tanítványául szegődött és sok mindent megtanult Istenről, az Ószövetséget betéve tudta, ismerte, hogy miről jövendölnek a próféták, ennek köszönhető, hogy később felismerte a régi írásokban, a régi tudományban, hogy mindez magáról Krisztusról szól, Krisztus a Messiás, az a Krisztus, akit azelőtt ő még üldözött is. Pál maga vallott később ennek az ismeretnek a fontosságáról, amikor nagyon szorongatták, immár őt üldözték, ahogyan korábban ő tette ugyanezt a keresztyénekekkel. Arra a kérdésre, hogy mindezt hogyan lehet kibírni, honnan az az állhatatosság, honnan az az erő, amivel ellent tud állni, és folytatni tudja az útját, azt mondja Pál a 2Tím 1,12-ben, hogy: „Tudom kinek hittem”. Tehát a tudás, az értelem, amivel az ember értelmezheti és felfoghatja a világot, bizony a hitnek is egy fontos összetevője, az Istennek tetsző életvitelnek is egyik megalapozója. Az apostol életpéldája azonban arra is rávilágít, hogy a tudás önmagában erőtlen, ameddig a Szeltlélek be nem avatkozik a tanulási folyamatba. Sok minden értelmetlen addig a pillanatig, ameddig Isten maga nem cselekszik az emberrel. A számítógép jó analógiát kínál ennek szemléltetésére, hiszen a vásárláskor oly sok ikon van feltüntetve rajta, de az csak

¹² FEKETE Károly: *A Heidelbergi Káté magyarázata*. Kálvin Kiadó, Budapest, 2013. 101.

¹³ A pálfordulat kifejezés is innen ered.

afféle virtuális valóság, ameddig az annak megfelelő programot nem töltik fel rá, nem „aktiválják”. Ugyanebbe az irányba mutatnak ez egykori tudós kolozsvári lelképásztor alábbi sorai: „A hit nem értelmetlen és nem értelem fölötti dolog, hanem a kicsi hatósugarú emberi értelemnek a Szentlélek általi megtágítása, fölemelése, megszentelése, új okok és célok és lehetőségek meglátására való rásegítése.”¹⁴

A hit értelmi összetevőjét, az ismeretet fontosnak tartották a teológusok évszázadok óta. A 18. században Bethlen Kata udvari papja, a tudós Bod Pétert, egyik teológiai írásában a 4. századi latin teológus, szent Hilárius¹⁵ tanításait idézi meg, hivatkozik egy történetre, amely akár itt és most is megtörténhetne. A történet főhőse egy egyszerű szénégető, akit a hitéről faggattak, azt kérdik tőle, hogy: hisz-e? A válasza megnyugtatóan igenlő. Arra a kérdésre, hogy miben hisz, azt válaszolja, hogy abban, amiben az egyház. A harmadik kérdésre, hogy miben hisz az egyház, az együgyű főhős már nem tud érdemileg válaszolni, azzal tér ki a konkrét felelet elől, hogy az egyház is ugyanazt hiszi, amit ő. Persze, hogy jó az, ha valaki odaadó, de ha csak szénégető hite van, azzal nem biztos, hogy hegyeket tud mozgatni, mert a válságos pillanatokban nem tudja Pállal együtt mondani, hogy „tudom kinek hittem”.

Az együgyű, a gügye ember példája után, érdemes megemlíteni a másik végletet is, mégpedig az aljas hitet, a gonosz hitet, azt a fajta hitismeretet, amely az ördögtől származik. Közismert, hogy az ördög maga is ismerte a Szentírást, a Krisztus megkísértésekor tanújelét adja ennek, amikor szó szerint idézi az ószövetségi igeszakaszokat, amelyek Krisztusra vonatkoznak. Ismeri, de aljas módon, ördögi módon, ahogy csak ő tudja, nem szereti, tudja, de nincs ott a szívbeli bizodalom. Ilyenfajta hit is lehetséges. Egyébként ez a hitnek az a formája, amely a tudománytörténetben, az egyháztörténetben újra és újra viszontlátható. Nagyon sok tudós ember tényleg tudósa a hittudományoknak is, de nem képes mégsem elfogadni Istent.¹⁶ Ez az a fajta hitismeret, amely nem lendíti tovább az embert, mert nem tud azonosulni a megismert hittartalommal, mert tud valamit, de nem tud mit kezdeni vele.

¹⁴ LÁSZLÓ Dezső: *Hogyan prédikáljunk a II. Helvét Hitvallás alapján?* Református Szemle, 1951, 22.

¹⁵ BOD Péter: *Szent Hilarius...*, 1760, 8–9., forrás: http://mek.oszk.hu/01800/01853/html/pages/hubi_123076_bod_p_szt_hilarius_0000.htm, letöltve.: 2017.11.5.

Lásd: „23. *Mit neveznek*, Fides carbonaria, *szén-égető Hitnek?* Mikor valaki más szájával akar enni, hogy jól lakjék; más Hitivel hinni, hogy idevezüljön. A' nevezet pedig innen vett eredetet: Kisértvén a' Sátán egy szén-égetőt, kérdete *Mit hiszen?* Azt felelte: *Hiszi azt a' mit az Ekklesia. Mit hiszen az Ekklesia?* Kérdete a Sátán. Felelte: *a' mit ő.* És így az ördög el-nem foghatta, ezek szerint felelvén mindenkor. De a' hitnek gyökere a' szívben vagyon, gyümöltse az embernek száján 's egyéb tagjain látszik.”

¹⁶ A történeti példák mellett a kortárs angol kutatóra is hivatkozhatunk, akit a TV képernyőkről is jól ismernek, ő Steven Hawking a fizikus, aki többek közt *Az idő rövid története* című könyve által lett világhírű. Tizenhárom dimenzió meglétét bizonyítja matematikailag, de azt mondja, hogy Istent csak akkor tudja elfogadni, ha ugyanilyen matematikai módszerrel neki valaki bebizonyítja létét.

Előfordul az is, hogy valaki ezt a tudást úgy használja fel, hogy esetleg másokat is félrevezet. A teológiatörténetbe bevezették erre nézve a *szofisztikus hit* fogalmát. Az elnevezés megértése végett vissza kell menni az időben. A Krisztus születése tájékán, a keresztyén-ség kialakulásának első korszakában, a nagy Római Birodalomban, a hellenisztikus kultúrában volt egy olyan irányzat, a szofisztika, amelyet olyan filozófusok műveltek, akik nagyon jó rétorok voltak, nagyon jó meggyőző erejük volt, és arról híresültek el, hogy akár az ellenkezőjét is bebizonyították bármiről, csak megfelelő módon béreljék fel őket, a feketéről bebizonyítják, hogy fehér, a fehérről, hogy fekete, egyik városban ezt, a másikban amaszt, megbízójuk elvárásának függvényében. Az Istenről, az Istennel kapcsolatos beszéddel kapcsolatosan is ismerős az a jelenség, hogy szofisztikus módon ezt is meg azt is bebizonyítják, és bizony ilyenkor szakadnak szét az egyháztestek, válnak külön csoportok, mert valaki a többieket megvezeti, elirányítja, az érzelmükre is apellál, érdekes dolgokat mond, csak éppen nem hiteleset.

Veszélyes, ha csak a tudás, csak az ismeret jellemez egy hitet, akkor az nem biztos. A háromlábú székről tudjuk, hogy nagyon stabil, a legstabilabb, de, ha az egyik lábát levágják, akkor azonnal borul, ilyen fontos a hit szempontjából is, hogy ne csak egy lábon álljon, hanem egyszerre mind a három pontra biztosan támaszkodjék.

A második hitösszetevő az *érzelmi* mező, amely különösen akkor cseng vissza a káté szavaiban, amikor kimondja a hitről, hogy *szívbeli bizodalom*. A szívet általában az érzelmek központjának szokták nevezni, legalábbis azzal szimbolizálják az érzelemvilágot, azt, hogy valamire hogyan tud vagy nem tud az ember ráhangolódni, hogy valami ellenérzést vált ki benne, taszítja, vagy vonzza. Jó dolog az, ha valakit Isten magához ölel és vonz magához, viszont nem elégséges. A hajdani magyar dogmatikus, Sebestyén Jenő hétköznapi példával, egy szerelmes ifjú esetével szemlélteti a pusztá érzelmek elégtelenségét.¹⁷ A szülő, nagyszülő, könnyen maga elé tudja képzelni, hogy a tizenéves gyermeke/unokája hazajön azzal az örömhírrrel, hogy: „szerelmes vagyok”. Alapjában véve jó dolog ez, hiszen az embernek egyébként sosem lesznek unokái, ha nem jön el az a pillanat a gyereke életében, amikor szerelmes, ez az élet rendje, Isten ajándéka..., igen ám, de fontos az arra a kérdésre adott válasz is, hogy kibe? A válasz függvényében válik az eset örömtörténetté vagy kálváriává. Fájó lehet, ha X.Y. fiába szerelmes, akit saját szülei nem szeretnek, de ez még mindig sokkal-sokkal jobb annál, mintha azt a választ adná, hogy „szerelmes vagyok, de még nem tudom, hogy kibe”. Mert, ha ez a válasz érkezik, azonnal rádöbben mindenki, még előzetes pszichológiai tanulmányok nélkül is, anélkül, hogy szakembere lenne a lélektan rejtelseinek, hogy nagy baj az, ha valakinek a szívében tombolnak az érzések, de nincsen a szerelmének tárgya, nincs, akit szeressen. Az ilyesmi csak afféle hallucináció, csak afféle vágy, szeretné, hogy szeressék, de nincs kit, és nincs ki viszonzza, ez tébolyhoz

¹⁷ SZÉNÁSI Sándor: *Megtaláltuk a Messiást*, A református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Budapest, 1991, 31.

vezethet. Vallási téren is ugyanígy működik ez, nem csak a civil életben, az embertől emberig tartó kapcsolatokban fontos az, hogy két ember szembe álljon egymással, és tényleg ismerje is egymást, ahogyan a Szentírás a magyar fordításban szépen adja vissza a férfi és a nő legszorosabb kapcsolatát, amikor azt mondja, hogy „ismerik egymást”. De az Isten és ember kapcsolatában is legalább olyan fontos, hogy ismerje az ember, hogy ki az az Isten, akihez ragaszkodik, mert egyébként minden érzést könnyen elvisz a szél. A rapszodikusán váltakozó érzések csalókák, az ilyen emberrel kibabrál a szíve, mert nem egy állhatatos jószág, ahhoz, hogy az ember érzelmi világa rendezett legyen, kell egy másik rendezői elv, ilyen szépen alkotott meg mindenkit Isten, hogy szív és értelem valahol, valamilyen szinten összekapcsolódik, segítik egymást, egyébként jaj a teremtménynek. A hit nem pusztán ismeret, de nem is pusztán érzés, hanem mindkettőt átfogó bizonyos belső megtapasztalás, amelyről Ravasz László a tőle megszokott líraisággal a következőket mondja: „A hit a léleknek elsajátító szerve, az egyetlen érzék az isteni üdvhatás iránt. Benne és általa lélettényezővé válik az Isten kijelentése, mint ahogy az aether rezgésből álló fény a szem által lesz világossággá... A hit Isten ajándéka, azaz nem magától nő a lélekben, hanem csak úgy, ha Isten sajátkezűleg elülteti. A hit gyökere, lelke, ereje az egész új életnek, alapjában receptivitás, de ugyanakkor életformáló erő, a döntő, hősies tett maga, a Szent Lélek élő hatalmának alanyi feldolgozása.”¹⁸ Az extrém sportokra vágyók szoktak vállalkozni az ún. bungee jumpingra (kötélugrás), ami tulajdonképpen abból áll, hogy a derekukra erősítenek egy nagyon erős tartókötelet, kellő rugalmassággal, (biztosan mérnökök hada dolgozta ezt ki, hogy ne legyen életveszélyes, de ugyanakkor biztosítsa azt a hihetetlen élményt), hogy valaki egy híd tetejéről leugrik, és zuhan szabadesésben száz, vagy még több métert, és majd egyszer a rugalmas kötelék a derekán megtartja őt. Lelki téren az ember, akinek van kellő hitismerete, és tudja, hogy kinek hitt, ki az az Isten, bátran vállalkozhat ilyen fejesugrásra a semmibe, mert tudja, hogy Isten megtartja őt, megvan a megfelelő biztosíték számára. Egyébként örület lenne, ha valaki ilyen biztosító kötélnélkül ugrana le a mélybe. Ha öngyilkos akarna lenni, akkor környezete szánja, kétségbeesik miatta, hogy leeshet, azonban, ha valaki csak buzgalommal ugrik le, azzal a gondolattal, hogy Isten úgyis megtartja, az már nagy baj, arról mondják, hogy szegény megtévelyodott. Nem mindegy, hogy milyen valakinek a hite. A lélekbúvárok számos tényezőt megneveznek, amelyek a személyiségfejlődés során gátolják, vagy elősegítik a bizalom kibontakozását, torzulásokhoz, vagy ellenkezőleg, az ösbizalom megerősödéséhez vezetnek. Minden emberi hatáson túl azonban tagadhatatlan, hogy csakis az Istenbe vetett hit által alakulhat ki

¹⁸ RAVASZ László: *Hitbizonyosság és reformáció* In: Németh Pál (szerk.): *Magyar református önismereti olvasókönyv*, Kálvin Kiadó, Budapest, 1997., 20–21.

a teljes ráhagyatkozás, az a fajta ösbizalom, amely hit által határtalan védettség felé tereli az embert.¹⁹

A harmadik nagy területe a hit megélésének az emberi tudatfunkciók közül, amelyet az *akarat*nak rendelnek alá. Magyarán ez az, ahol a dolgok látványosan kifejezésre jutnak, ez az, ahol a fejben és a szívben eldőlt dolgok immár nyilvánossá válnak a cselekedetek által. Merthogy az ember ilyen módon tudja kifejezni a hitét: *szavakkal és tettekkel*. A történelem számos pozitív példát kínál, napestig lehetne számlálgatni, s mégsem lenne teljes a lajstrom. Így hát tényleg csak nagyon madártávlatból, emlékeztető szavakkal hivatkozhatunk olyan hitüket megmutatni tudó, komoly megalapozott hitet felmutató emberekre, akiknek a példájából okulhat az utókor. Ott voltak az első vértanúk, hivatkoztunk Pálra is, aki az első időszakban üldözte a keresztyéneket, István vértanúnak a neve is fennmaradt, utána voltak olyanok, akik oroszlánok vermét is képesek voltak bevállalni, csak azért, hogy megvallják hitüket, és nem féltek semmitől. Századok múltán az egyházban nyugodtan és sérülésmentesen élhettek az emberek, a reformáció tájékára bekövetkezett az az időszak, amikor nagy ficamokat lehetett érzékelni a hitértelmezésben. És azok, akik helyre akarták ezt állítani, az első reformátorok, az ún. előreformátorok és a reformátorok között a legbátrabbak, adott esetben az életüket kockáztatták, vagy egyenesen áldozták fel érte, így égették meg Konstanz városában Husz Jánost, és így hurcolták gályarabságra azokat a magyar, főleg felvidéki prédikátorokat, akik Lutherhez hasonlóan magukban, vagy akár hangosan is azt tudták vallani, hogy „itt állok, másként nem tehetek”, és nem másították meg az Istenhez való viszonyulásukat, hanem szívvel, lélekkel, ésszel, és teljes lényükkel odaáldozták magukat. De így tudtak nagyok lenni a későbbiekben is mindazok, akiknek a hite helyes hit volt. A XX. században a barmeni nyilatkozat (1934) volt ilyen példája a kiállásnak, a náci Németországban inkább hallgatott, aki tehetett, még ha nem is értett egyet a szörnyű eseményekkel, de voltak olyan bátrak, pl. a nyilatkozat aláírói, az ún. hitvalló egyház tagjai, akik nyíltan is szembeszálltak az Isten- és életellenes vezetéssel. Az utóbbiak közül talán a legismertebb a fiatal teológus neve, Bonhoeffer²⁰, aki még arra is vállalkozott, hogy a diktátor ellen merényletet szervezzenek, de felfedték őket, bebörtönözték és kivégezték, bátrak voltak, mertek cselekedni, mert a hitük teljes volt és egész. A nyilatkozat megszületésének egyik mozgatója Barth Károly teológiája volt, aki dogmatikai írásaiban is következetesen hangoztatta a belső hit külső megnyilvánulásának, azaz a személyes állásfoglalásnak a szükségességét: „A keresztyén hit az a döntés, amely által emberek felszabadulnak arra, hogy Isten igéje iránti bi-

¹⁹ Pannenberg „unbegrenzte Geborgenheit” – ról (határtalan védettségről) beszél: PANNENBERG, Wolfhart: *Antropologie in theologischer Perspektive*, Vandenhoeck-Ruprecht, Göttingen, 1983, 220.

²⁰ METAXAS, Erik: *Bonhoeffer. Pásztor, mártír, próféta, kém.* (Eredeti: Bonhoeffer. Pastor, Martyr, Prophet, Spy. Published in Nashville, Tennessee, by Thomas Nelson, 2010) Immánuel alapítvány, Szombathely, 2014., 223–236.

zalmukat és Jézus Krisztus igazságának ismeretét az egyház nyelvén megvallják, de e világi állásfoglalással, s mindenekelőtt megfelelő cselekedetekkel és magatartással nyilvánosan is vállalják.”²¹A Kirchliche Dogmatik kegyelmi kiválasztásról szóló kötetében is ki mondja, hogy Isten a hitre és a krisztusi szeretet megvalósítására hívta el az embert.²² A svájci teológus magyar kortársa, a budapesti Sebestyén Jenő is következetes képviselője a fenti gondolatnak, elválaszthatatlannak tartja az üdvösségbe vetett hitet az evilági életben megmutató hittől: „... aki Istent teremtőnek ismeri el és vallja a predestinációt, annak kell vallani a vocatio-t is és pedig nem csak az örökéletre és üdvösségre, hanem e földi élet zárandokútjára nézve is.”²³ Isten örökéletre elválasztottjainak a földi életben is fel kell ismerniük, és meg kell valósítaniuk küldetésüket. A fenti gondolatmenet jól beazonosítható a Heidelbergi Káté Háládátosságáról szóló fejezetében is, amely mintegy a 21. kérdés kiegészítéseként a hit harmadik vetületéről is szól. Az üdvösség ugyan Krisztus révén, kegyelemből, hit által adatik, de az utóbbinak jól elkülöníthető szakaszai vannak, az ismerő, felismerő hiten túl a beismerő hitnek is meg kell nyilvánulnia. A káté nevesíti a megtérés szükségességét, ami bűnismeretet, bűnbánatot, az ó emberrel történő leszámolást és az új ember megelevenítését jelenti. Az utóbbi a 90. fejelet értelmében „Istenben való szívbeli öröm Krisztus által, és az Isten akarata szerint való minden jó cselekedetben gyönyörködő szeretet.” A hit létkérdés tehát, az új ember egzisztenciája bontakozik általa. „Milyen az új ember? A lelke közepén nem a maga, hanem az Isten dicsősége és az Isten iránti hála van.”²⁴

Mindenki vágyik arra valamiképp, hogy a saját maga hite teljes és egész legyen. Az ember szeretné életének ezt a részét is egészségesen élni. Miközben a test egészségéért mindent megtesz az ember, a lelkéért miért ne küzdene? Kérdés, hogy mit tehet, tehet-e egyáltalán valamit annak érdekében, hogy a hite kerek és egész legyen, hogy az értelem, az érzelem és az akarat összjátéka egy olyan életvitelt adjon, amelyre majd az utókor, ha nem is a nagy történetírók, csak a szűk kis család, akiknek a körében leéli az életét, azt mondhatja, hogy igen, ez egy példaértékű, hitvalló élet volt. Jó hír, hogy lehet tenni ennek érdekében, nagyon is sokat. Intézményesített formában az egyház mindig is igyekezett a hit kibontakozását előmozdítani, különös gonddal fordul pl. a gyerekek irányába, akiket az iskolai és a gyülekezeti vallásos nevelés rendjén bevezet a vallásos életbe, támogatóan kísér a hit útján, hogy eljuthassanak a személyes hitvallásig, mert aki tudja, hogy „... az

²¹ BARTH, Károly: *Kis dogmatika*. Fordította: Pilder Mária. Budapest, é.n., 14.

²² „Indem sie »in ihm« erwählt sind, sind sie dazu und nur dazu erwählt: an ihn zu glauben, d.h. in ihm den Sohn Gottes zu lieben...”. BARTH, Karl: *Die Kirchliche Dogmatik – Studienausgabe Band 10: Gottes Gnadenwahl I*. Theologischer Verlag, Zürich, 1988, 136.

²³ SEBESTYÉN Jenő: *Az isteni elhívattatás öntudata a református ember életében*. In: NÉMETH Pál (szerk.): *Magyar református önismereti olvasókönyv*, Kálvin Kiadó, Budapest, 1997, 29.

²⁴ CSIHA Kálmán: *Isten ösvényein – A Heidelbergi Káté gyakorlati magyarázata*. Erdélyi Református Egyházkerület, Kolozsvár, 2000. 135.

igazi keresztyén hit hitvallás is, egy sereg sajátos »vallásos« mozzanat láncolata”²⁵, az nem elégedhet meg a puszta információátadással. A konfirmáció a gyermeki hittől a lelki nagykorúságig vezető út vízvázasztó szakasza, a tudatos hitvalló élet nyitánya, egyet kell értenünk a kortárs gyakorlati teológussal: „... a konfirmáció célja és értelme tehát az, hogy az evangélium hirdetése által vallást tegyünk Istenről, a mindenség Uráról, a mi Atyánkról. Jézus Krisztusban az új élet lehetőségét mutassuk fel-, a Szentlélek által hívogassunk a gyülekezet közösségébe.”²⁶

Számos konkrét példa létezik, amelyeket valóban mindenki megvalósíthat a maga helyén, ott, ahol él, ott, ahol van. Történelemóra helyett csak néhány emlékeztető példa következzen, hiszen mindenki sokat tud a fent említett Luther és a többi reformátor életéről, itt csak két másik nevet említünk meg, akik hazánk táján ismertebbek. Az egyik Bethlen Gábor, akiről feljegyezték, hogy legalább huszonhétszer olvasta el a Szentírást, és a másik I. Rákóczi György, róla pedig feljegyezték, hogy harminckétszer olvasta el a Bibliát. Fejedelmek voltak, politikai vezetők, nem papi emberek, nem tudósok, és mégis a maguk rendjén hittudósok is voltak, mert rendszeresen a tiszta forrásból táplálkoztak. Hasonló hitvalló tettekért került fel Bethlen és Bocskai a Reformáció Genfi Emlékművére. Az egykori erdélyi fejedelmek azért tesznek oly sokat a lelki élet szabadságáért, mert értelemmel fel tudták fogni, hogy kicsoda Isten, tehát tanulták Isten nagyságos dolgait. Mit tegyen a ma embere? Tanuljon. Teológiai akadémiákon, híres emberektől? Nyilván ez is a járható utak egyike volna, de azoknak a diákoknak is, akik életükből négy-öt évet szánnak arra, hogy Isten kilétét, a teológiát tanulmányozzák, hasznos tanács, hogy e mellett az akadémiai tudás mellett az életben a legfontosabb tudásszerzési mód az, ha előveszik naponta a Szentírást, és naponta tanulmányozzák. Azt nem lehet megspórolni, mert azt az igazi szent tudást, amit a Biblia rejt csakis akkor mondhatja a magáénak az ember, ha rendszeresen, állhatatosan olvassa. Hasonlóan cselekedtek a példaként felemlített nagyságos fejedelmek is. Az értelmet lehet pallérozni, de az érzelem világa már fogasabb kérdés, mert az ember beül az iskolapadba, megtanítják az ábécére, a szorzótáblára, mert minden megtanulható, de hát az érzéseknek érzelmeknek lehet-e parancsolni? Igen, az a fajta érzelemvilág, amely a hittel kapcsolatos nem csupán érzések és ellenérzések, szimpátia és antipátia összjátéka, hanem van ennek egy olyan mozzanata is, ami igenis irányítható, igenis tanulható. Pl. a bibliai értelemben vett szeretet, az agapé nem az, hogy valaki tetszik, mert a kémia vonzódásra készíti egy másik ember iránt, hanem bizony megtanulható, begyakorolható, tehát még az érzelmek terén is tudunk bizonyos lépéseket tenni. Azért mégis be kell vallani, hogy ez a legnehezebben irányítható terület, mert vagy sikerül bízni Istenben, vagy nem, vagy sikerül járni azon az úton, amelyet ő jelölt ki teremtményei

²⁵ ADORJÁN József (szerk.): „Hitből hitbe” – Kateketikai kézikönyv, II. kötet. Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Budapest, 1990. 100.

²⁶ MOLNÁR Miklós: *A konfirmáció célja és értelme*. In: BODÓ Sára és ifj. FEKETE Károly (szerk.): *Katechetikai és valláspedagógiai szöveggyűjtemény, DRHE, Debrecen, 2001, 179.*

számára, vagy nem. Itt is egy bibliai példa, egy történet jön segítségül, a gyógyítás-történetek egyik legcsodálatosabbika az, amikor az édesapa megy Krisztushoz könyörögni, hogy gyógyítsa meg az ő gyermekét, mert utolsó mentsvára Isten. Tőle is azt kérdi Jézus, amit majdnem minden gyógyítástörténetnél megkérdez, hogy *hiszel-e?* Tehát nem kell mást tennie, csak elmenni és hinni, „csak”. De, hogy lehet az érzéseknek parancsolni, hogy lehet ezt parancsszóra megtenni? Az apa megtette, amikor azt mondja, hogy „hiszek Uram, légy segítségül az én hitetlenségemnek” (Márk 9,24). Persze, hogy Adynál szebben talán el sem lehet ezt mondani, ő tette halhatatlanná magyar nyelven ezt a gondolatot, amikor azt mondta, hogy: „Hiszek hitetlenül Istenben, / Mert hinni akarok, / Mert sohse volt így rászorulva/ Sem élő, sem halott.”²⁷ Tehát mit tehet az ember, kérheti Isten segítségét, és akkor előbb-utóbb megtapasztalja, hogy a szíve tájékán is rendben lesz minden.

Amikor az ész és a szív összhangban van a hit dolgát illetően, szinte automatikusan következik ebből, hogy az akaratmegnyilvánulások, a cselekedetek is erről fognak beszélni. Szóval és tettel képes a hívő ember Krisztusról tanúbizonyságot tenni, mert hogy ezt meg kell tennie, maga Krisztus bátorítja erre, sőt, felteszi a kérdést, hogy „ti kinek mondotok engem”? Miután a tanítványok elmondják, hogy kinek mondják őt az emberek, (némelyek Illésnek, mások Keresztelő Jánosnak), végül Péternek adatik meg a nagy lehetőség, hogy a világtörténelemben először fogalmazza meg a legtömörebb hitvallást: „Te vagy a Krisztus, az élő Istennek fia”, ezt minden hívő embernek vallania kell. Kérdés, hogy csak így szájjal lehet hitvallást tenni róla? Nyilván nem, hanem a cselekedetek, az ember egész életvitele tükör, amely azt mutatja meg, hogy ott bent az ész, a szív mit gondol Istenről, mit mond, és, hogy ez a hitvallás milyen lépésekben történik, érdemes az egykori budapesti pasztorálpszichológusnak, Gyökössy Endrének a gondolatait feleleveníteni²⁸. A hitvallással kapcsolatban rávilágít arra, hogy három lépése van a teljes hitvallásnak. Azzal kezdődik, hogy a hitvalló Péterhez hasonlóan *először Krisztusnak* válaszol arra a kérdésre, hogy ki ő. Aztán jöhet a következő lépés, *megvallani őt a világnak*, ahogy a tanítványok elkezdték, akiket kiküldött Krisztus a világba „elmentek, hogy tegyenek tanítványokká minden népeket”, elmentek embertől emberig, és hirdették Krisztust. De van egy harmadik lépés is, amikor az ember *önmagának kell, hogy válaszoljon*, mert megtörténhet, hogy bátran azt mondja Krisztusnak, hogy Te vagy a Krisztus, megtörténhet, hogy egy életen át szorgalmasan hirdeti Krisztust a világnak, hány olyan ragyogó életet pazaroltak el, amely látszatra Krisztus bizonyágtételéről szólt, de legbelül nem volt az mégsem. Pusztán azért, mert kifele az illető hirdetni tudta Krisztust, de valahol belül kárt vallott, jaj azoknak, akik vizet prédikálnak és bort isznak, azaz nem kongruens az életük azzal, amit mondanak. Szavak szintjén ideiglenesen lehet hazudni Krisztusnak, hazudni lehet a világnak, de ha a harmadik lépés is megtörténik, hogy az ember önmagának adja meg a választ úgy, hogy csak ő és Krisztus van jelen, azaz abba a bizonyos belső szobába való

²⁷ Ady Endre: Hiszek hitetlenül Istenben

²⁸ GYÖKÖSSY Endre: *Hiszek!* Szent Gellért Kiadó, Budapest, 1997, 8–12.

visszavonulás által, (nevezhetjük akár mindennapi megtérésnek is), hogyha az ember magába száll, akkor tudja meg igazán, hogy milyen is a hite, akkor tud ún. egzisztenciális, az egész lényét érintő választ adni. Ha ez megtörténik, ha ott legbelül sikerül határozni Krisztus mellett, elköteleződni a krisztuskövetés útján, akkor ez sikertörténet, na persze nem olyan értelemben, hogy majd szobrot állítanak érte, vagy dicshimnuszokat zengenek, hanem a nagy jutalom, amelyet maga Krisztus így fogalmaz meg a Máté evangéliumának 10. részében: „aki vallást tesz Rólám az emberek előtt, arról én is vallást teszek az én menygyei Atyám előtt”, ez a krisztusi válasz az igazi hitvalló élet jutalma.

Bibliográfia

- ADORJÁN József (szerk.): „Hitből hitbe” – Katechetikai kézikönyv, II. kötet. Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Budapest, 1990.
- BARTH, Karl: *Die Kirchliche Dogmatik – Studienausgabe Band 10: Gottes Gnadenwahl I.* Theologischer Verlag, Zürich.
- BARTH, Károly: *Kis dogmatika.* Fordította: Pilder Mária. Budapest, é.n.
Biblia, Károli Gáspár fordítása.
- BOD Péter: *Szent Hilarius...*, 1760.
- BRECHT, Martin: *Martin Luther, Die Erhaltung der Kirche 1532–1546*, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 1987.
- COLIJN, Jos: *Egyetemes egyháztörténet, Iránytű alapítvány*, m.h.n., 2001.
- CSIHA Kálmán: *Isten ösvényein – A Heidelbergi Káté gyakorlati magyarázata.* Erdélyi Református Egyházkerület, Kolozsvár, 2000.
- FEKETE Károly: *A Heidelbergi Káté magyarázata.* Kálvin Kiadó, Budapest, 2013.
Heidelbergi Káté, Erdélyi Református Egyházkerület, Kolozsvár, 2003.
- GYÖKÖSSY Endre: *Hiszek!* Szent Gellért Kiadó, Budapest, 1997.
- GYÖRGY Antal: *A hit példaképei.* Kálvin Kiadó, Budapest, 2004.
- KÁLVIN János: *Institutio Christianae Religionis. A keresztyén vallás rendszere 1559. I–II.*, Fordította és jegyzetekkel ellátta Buzogány Dezső, Kálvin János Kiadó, Budapest, 2014.
- LÁSZLÓ Dezső: *Hogyan prédikáljunk a II. Helvét Hitvallás alapján?* Református Szemle, 1951, 17–23.
- METAXAS, Erik: *Bonhoeffer. Pásztor, mártír, próféta, kém.* (Eredeti: Bonhoeffer. Pastor, Martyr, Prophet, Spy. Published in Nashville, Tennessee, by Thomas Nelson, 2010) Immánuel alapítvány, Szombathely, 2014., 223–236.
- MOLNÁR Miklós: *A konfirmáció célja és értelme.* In: Bodó Sára és ifj. Fekete Károly (szerk.): *Katechetikai és valláspedagógiai szöveggyűjtemény*, DRHE, Debrecen, 2001, 178–185.

- PANNENBERG, Wolfhart: *Antropologie in theologischer Perspektive*, Vandenhoeck-Ruprecht, Göttingen, 1983.
- RAVASZ László: *Hitbizonyosság és reformáció*. In: Németh Pál (szerk.): *Magyar református önismereti olvasókönyv*, Kálvin Kiadó, Budapest, 1997., 16–22.
- SEBESTYÉN Jenő: *Az isteni elhívattatás öntudata a református ember életében*. In: Németh Pál (szerk.): *Magyar református önismereti olvasókönyv*, Kálvin Kiadó, Budapest, 1997., 23–32.
- SEBESTYÉN Jenő: *Református Dogmatika*, Iránytű Kiadó, Budapest–Godöllő, 1994.
- SZÉNÁSI Sándor: *Megtaláltuk a Messiást*, A református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Budapest, 1991.
- TÖRÖK István: *Dogmatika*, Amsterdam: Free University Press, 1985.
- VASADY Béla: *A hit misztériuma*, Sárospatak, 1931.

Lukács Olga:

Lányi Gábor János: A kálvinizmus nyitánya. Berni zwingliánusok és francia-svájci kálvinisták vitája az egyházfegyelem gyakorlásáról.¹

A Refo500 keretében megjelent kiadványok között méltó helyet érdemel Lányi Gábor János könyve, amely egyben a szerző doktori dolgozata is.

Az egyházfegyelem, egyházfegyelmezés kérdésköre napjainkban újabb és újabb kérdéseket vet fel a református egyház mindennapi gyakorlatában. A szerző visszanyúl a kálvinista gyökerekhez, mintegy igazolva a találó főcímet: „a kálvinizmus nyitányát”.

A könyv hatalmas tartalmi értéke, hogy képet ad a berni magisztrális reformáció hétköznapijairól és újabb információkat szolgáltat arra vonatkozóan, hogy a svájci reformáció hajnalán Kálvin egyháztana nem volt egyedülálló abban a földrajzi régióban, hanem rámutat Wolfgang Musculus ezirányú reformátori munkásságára is.

A berni egyházfegyelem bemutatásához, pontos megértéséhez a szerző igyekszik a témát jól beágyazni a kor politikai-történeti hátterébe.



¹ Károli Gáspár Református Egyetem-L Harmattan Kiadó, Budapest, 2017. 288 oldal. ISBN 978 963 414 349 9.

A szerző rámutat azokra a konfliktusforrásokra, amelyek Vaud- s ezen belül Perre Viret, Kálvin, azaz a genfiek valamint a berni reformáció között alakult ki, s a konfliktus-sorozat jelenti tulajdonképpen a kálvinizmus nyitányát. Kálvinnak és követőinek vaud-i ellehetetlenülésében több történész is Kálvin Franciaország felé fordulásának okát látja, amely által a kálvinizmus kilépett Genf és francia-svájc regionális keretei közül és elindult a világmeretű egyházszervezet felé. A berniek felülről és kívülről, míg a kálvinisták alulról és belülről szerettek volna reformálni. A kálvinisták a társadalom reformálása helyett a szív refromálására helyezték a hangsúlyt, de követeléseikben olyan jogokat kívántak, amelyeket a berni magisztrátus magától elidegeníthetetlennek tartott.

A berniek és a vaudi-ak között sok félreértésre és konfliktusra a *Berner Synodus* kidolgozatlan intézkedései adtak okot. A *Berner Synodus*nak elsősorban hitvallás jellege volt, mintsem egyházszervezeti előírásai, annak ellenére, hogy több esetben is ekként használták.

A könyv négy fejezetből áll:

- I. A vita háttere
- II. A berni álláspont alapja, az 1532-es Berner Synodus
- III. Úton a szakadás felé
- IV. Bern teológiai válasza? (Wolfgang Musculus 1560-as Loci Communesének De Magistratibus fejezete)

A szerző, az első rálátásra regionális jelentőségűnek tűnő téma kibontása során, olyan alapvető teológiai kérdések újragondolásához ad új viszonyítási alapot, mint pl. az állam-egyház kapcsolatának gyakorlata és elvi alapjai, az igehirdetés és az egyházfegyelem szerepe az egyházépítésben, a világi felsőbbbségre vonatkozó előírások, a nép engedelmességre intésének előírása, a sákramentumok helye az istentiszteleti életben.

Az úrvacsorával kapcsolatosan az 1532-es a *Berner Synodus* „egy rövid mondattal „szentesíti’ az ostya használatát, mondván, hogy „külsődleges szokások tekintetében azt tartjuk helyesnek, hogy ostyát használjunk.” (116.o). A megszokott berni gyakorlatnak megfelelően a Synodus évi három úrvacsorás istentiszteletet ír elő: Húsvétra, Pünkösdre és Karácsonyra. „Az évi háromszori úrvacsorázási lehetőséget a Synodus engedményként fogja fel, azaz szemben, hogy korábban a pápa „halálbüntetés terhe mellett” parancsolta meg, hogy mindenki köteles húsvétkor az eucharisztiaiban részt venni. Most mindenki maga döntheti el, melyik ünnepen él a szentjegyekkel.” (117.o).

Az egyházfegyelmezővel kapcsolatosan úgy tűnik, hogy a berni zsinat csak körvonalazza az egyházfegyelmezővel kapcsolatos előírásokat; nagyon óvatos a „kiközötéssel” kapcsolatosan, csak végső megoldásként alkalmazza. Ezzel szemben inkább az „intést” gyakorolja. Magáról a kiközösítés módjáról nem ad semmiféle előírást. Maga a szerző is így fogalmaz: „Csak az úrvacsorától való eltiltással jár-e vagy ex lex állapotába is helyezi a kiközösítettet? Vagy akár a berni területéről való száműzetését is eredményezi?” s levonja következtetést „A Synodus tehát rendkívül tisztázatlan és homályos szabályozást hoz a kiközösítéssel kapcsolatosan.” (122.)

A könyv harmadik része a Vaud-Genf konfliktus személyes oldalát mutatja be, miként árnyékolta be Kálvin egyre romló hírneve Viretnek és berni társainak megítélését és ezzel elkerülhetetlenné tette Viretnek az 1558-as száműzetését.

A könyv negyedik fejezete a konfliktus utóreggéként is értékelhető a Wolfgang Musculus *Loci Communes* megjelenésével. A szerző főleg a mű *De Magistratibus* fejezetével foglalkozik, amely tulajdonképpen a zwingliánus államegyházi felfogás egyik legbővebb és legösszetettebb foglalata. Ebben Musculus megfogalmazza, hogy az egyház a világi felsőbbségnek van alárendelve, s így az egyház törvénykezési, igazgatási, valamint szervezeti kérdésekben a világi szervezetnek van végső döntési joga. Lányi Gábor János könyvében rámutat, hogy a *De Magistratibus* elsődleges célja nem a vaud-i kálvinisták egyházfegyelemhez való jogának eltörlése volt, hanem a reformáció felé orientálódó városi magisztrátusok számára igyekszik ezzel teológiai bitosítékot adni az elkezdett munka folytatásához. „A legújabb kutatások szerint tehát, még a Musculus művének sűrgetést és lendületet is adtak az 1558-ban, Vaudban lezajlott események, mégis a benne megfogalmazott gondolatok nem a vaud-i kálvinistákkal apcsolatos viták révén kristályosodtak ki, hanem még az 1530-as évek Augsburgjában, ahol Musculus a helyi magisztrátus cura religionishoz való jogának igyekezett érvényt szerezni az egyházi reformok ellenzővel szemben.” (190.)

A szerző maga fogalmazza meg a kötet megjelenésének célját: „Mindezek által tehát betekintést nyerünk a kálvinista identitás kialakulásához fontos lépcsőfokként szolgáló vaud-i zwingliánus-kálvinista teológiai konfliktus hátterébe, feltárva annak politikai, teológiai, egyházi rendtartásbeli, személyi hátterét, valamint annak vélelmezett hatását Wolfgang Musculus *De Magistratibus*ára.” (17.).

Lukács Olga:

Dr. Mészáros Ádám: Párkapcsolati konfliktuskezelési kézikönyv. Útmutató a békés, szerelmes mindennapokhoz.¹

Napjainkban minden harmadik házasság „válásra van ítélve”, a házasság, a család intézménye váltságával kell szembenéznünk. E tény elbátortalanodásra ad okot a házassalandók számára. Ezzel a pesszimizmussal szemben vette fel a harcot Dr. Mészáros Ádám, azzal, hogy tapasztalatai alapján megírt egy olyan kézikönyvet, amely még a címével is buzdít, reményt ad és bátorságot a hithez, hogy létezik, lehetséges olyan házasságban élni, amelyben a szerelem örök. Az utópisztikusnak tűnő reménysugarat az elmúlt közel tíz év praxis-tapasztalatából, házassági tréningjeiből meríti.

Soraiból jól érződik a logika, az észszerűség, bár az érzelmeket is fontosnak tartja. Nem a szakkönyvek, jól körül határolható szakirodalom, tézisek alapján írta meg könyvét, hanem kifejezetten a saját nézőpontját veti papírra. Az olvasó számára ismeretlenségben maradó pároknak az esetét és a saját élettapasztalatát felvállalja, kritikusan tekint önmagára és férfiasan bevallja, hogy *„A boldog házasságom egyáltalán nem a szerencse műve!”* (13.), hogy egy jól működő kapcsolatért dolgozni kell.

Nagszerű emberismeretére vall, hogy tisztában van vele, hogy egyeseket irritálni fog könyvével, míg mások ötleteket, tippeket fognak meríteni belőle. A véleményekkel kapcsolatosan tárgyilagosan így fogalmaz: *„Mindenki véleménye egyformán helyes és igaz – saját nézőpontjából. És ez így van jól!”* (17.).



¹ Párkapcsolati Coaching és Mediációs Intézet, Budapest, 2017. 279 oldal. ISBN 978-615-80739-0-5

A kézikönyv tíz fejezetből áll– mindegyik cím, mintegy imperatívuszban írt jelszó, buzdítás:

- I. fejezet: Vállaljunk felelősséget a párkapcsolatunkért!
- II. fejezet: Tegyük az eltávolodás ellen!
- III. fejezet: Ne feledjük: Nők és férfiak vagyunk!
- IV. fejezet: Törődjünk egymás igényeivel!
- V. fejezet: Váljunk igazi csapatná!
- VI. fejezet: A jóra figyeljünk!
- VII. fejezet: Veszekedjünk jól!
- VIII. fejezet: Beszéljük meg a problémáinkat!
- IX. fejezet: Béküljünk ki!
- X. fejezet: Dolgozzunk magunkon is!

Mészáros Ádám, abból az alapállásból indul ki, hogy mindannyiunknak lehetnek sérelmei, fájó tapasztalatai, amelyeket a párkapcsolatunkban szereztünk, de ha nem nézünk magunkba és nem hiszünk abban, hogy tudunk tenni önmagunkért és a változásért, akkor mi magunk tartjuk fenn ezeket a negatív érzéseket, állapotot. A jó önismeret, felelősségvállalás segít abban, hogy mindenki felismerje a saját hozzájárulását a kialakult helyzetért.

A szerző rámutat arra, hogy melyek a párkapcsolat legnagyobb ellenségei: 1. magyarázkodás, 2. vádaskodás, 3. önsajnálát, 4. panaszkodás. Meglátásában a hosszú és boldog párkapcsolat egyik legfontosabb titka, a szeretet folytonos kifejezése.

Példákon keresztül mutatja be, hogy minden szavunk, cselekedetünk és időtöltésünk a közelít, laposít és távolít hármassával csapódik le párkapcsolatunkra. *„Közelít, azaz erősíti a kapcsolatunkat, vagy laposít, azaz unalmassá és érdektelenné teszi kapcsolatunkat, vagy távolít, azaz rombolja a kapcsolatunkat”* (55.).

A miért nem érezzük magunkat szerette? (58.) kérdésre, Mészáros Ádám a több száz párkapcsolati esetének tapasztalatából megkísérli megfogalmazni a választ, hogy amennyiben valaki nem érzi szeretve magát a házasságában, szinte biztos lehet abban, hogy a társa sem. Ebből kifolyólag arra buzdít, hogy kezdjünk az adásra koncentrálni, és törjük meg az elhanyagoltság ördögi körét.

Kézzelfoghatóan, plasztikusan mutatja be a szerző, hogy mi a férfi és a nő közötti különbség és az ebből adódó eltéréseket, feszültségeket, valamint, hogy ezeket milyen módon lehet jól, „előnyösen” alkalmazni a párkapcsolatban. Ebből a különbözőségből fakad a törődés igényének is a módja. Az igények hibás kifejezése is oka lehet a kapcsolatok megromlásának, valamint a gyermekkorból hozott rossz minták, beidegződések, tapasztalatok. Azonban a személyi terápiának is helyet ad, amikor így fogalmaz: *„a párkapcsolatban megélt hiányok sok esetben gyermekkorból fakadnak, így ezt az életszakaszt kell feldolgoznia annak, aki a kapcsolatában változásra vágyik.”* (120.)

A jó párkapcsolat egyik kulcsa az egymásra figyelés, illetve a párunkban meglátni a jót. *Amire figyelünk, abból többet kapunk*, fogalmazza meg alcímként. Amire jobban odafigyel az ember, abból sokkal többet észlel az életben. Ez az állítás a párkapcsolatra is igaz.

Ha a párunk jó tulajdonságaira koncentrálunk, úgy fogjuk érezni, hogy a párunk jó ember, azonban, ha a rossz tulajdonságait helyezjük előtérbe, akkor egy idő után akár démoninak is láthatjuk őt és elegünk lesz belőle. Tanácsokkal látja el a szerző az olvasót, hogy miként gyakorolhatja a párjában felfedezni és felfokozni a jó tulajdonságokat. Majd rámutat arra, hogy milyen fontossággal bír a kapcsolatok számára, az egymás szeméből viszatüköröződő ön-kép.

Mészáros Ádám a rossz kapcsolatok felismerését akadályozó manővereket „drogoknak” tekinti, amelyek elterelik a figyelmet a valós problémákról. Ezek lehetnek: a folyamatos munka, a minden este tévé és film nézés, hogy ne kelljen érdemben együtt töltenünk az időt, hétvégeken inkább a családi látogatásban fulladozni, csak azért, hogy ne kelljen kettesben lennünk, inkább internetezni vagy facebook-ozni, vadászni, hátha valaki érdekeset írt, csak azért, hogy elűzzük az unalmat és ne kelljen beszélgetnünk a párunkkal, beszélgetés közben 20 másodpercenként a telefonra tekinteni, hogy ne kelljen folyamatosan a párunkra néznünk. Ezeket a példákat hozza fel, hogy bemutasson néhány „drogot”, amelyekkel eltereljük figyelmünket a párkapcsolatunk problémáiról. Arra int, hogy vegyük észre a menekülési kényszerünket és végezzünk önvizsgálatot, kezdjünk el a kapcsolatunkra és a párunkra figyelni, „*jöjjünk le a szerről!*” (165.).

Paradoxonnak tűnik a *Veszekedjünk jól!* biztatás. E fejezetnek a vég-kicsengése, hogy a konfliktusok, *a vitás helyzet esetén keressük meg azt a megoldást, amivel a párunk is és mi is győztesnek érezhetjük magunkat!* (190.)

Sokan ölbe tett kézzel várnak arra, hogy magától megoldódnak a párkapcsolati problémájuk, azonban valójában annyira tudják boldoggá tenni azt, amennyi tudásuk van hozzá.

A szerző a kézikönyvével, könnyed stílusával, közérthető nyelvezetével igyekszik ezt a tudást bővíteni.

Mészáros Ádám hivatásával azt a célt szolgálja, hogy a közgondolkodásban ismét tegye elfogadottá, hogy az emberek évtizedeken át is lehetnek szerelmesek házastársukba. Tudatában van a sok kísértésnek, pesszimizmusnak, de hangot ad meggyőződésének és harcának célját a következőkben fogalmazza meg: *„Küzdök azért, hogy minél több felelősségvállaló, tudatos ember legyen ebben az országban! És bár néha kilátástalan és fáradtságos ez a munka, soha nem fogom feladni! Soha! És Ön se adja fel!”* (271.).

Útmutató szerzőinknek

A *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Reformata Transylvanica* c. folyóirat szerkesztősége publikálásra elfogad a teológia vagy a vallásoktatáshoz és egyházi segítő foglalkozáshoz kapcsolódó tudományágak tárgykörében írott tudományos dolgozatokat, tanulmányokat.

A szerkesztőségnek jelenleg nem áll módjában szerzői díjat fizetni a beküldött cikkekért, a szerzők tiszteletpéldányt kapnak.

A *Studia* évente kétszer jelenik meg (júniusban és decemberben), leadási határidő nincs, de a február 1. előtt leadott cikkek az első, a szeptember 1. előtt leadottak pedig a második számban jelennek meg.

A cikkeket elektronikus formában (RTF formátumú állományban) kérjük elküldeni a következő email címre: **studia@rt.ubbcluj.ro**. Kérjük szerzőinket, hogy a cikkben **ne tüntessék fel nevüket**, a szövegen végezzenek helyesírás-ellenőrzést, és a következő formai és tartalmi követelmények szerint készítsék el azt:

- a. A szöveg tagolása áttekinthető legyen. A címeket lehetőleg arab számokkal lássák el: I., I.I., I.2.I. stb.
- b. Kerüljék az alapszöveg túlzott formázását (lehetőleg csak a szükséges kiemelések legyenek, dőlt betűvel). A címeket nem kell formázni, rangjukra a számozásból következtetni lehet.
- c. A főszövegben mindig magyar nyelvű idézetek szerepeljenek, az idézet eredeti változatát lábjegyzetben közöljük. Használják a magyar idézőjeleket: „ ”. Az idézetek szövegét szedjük dőlt betűvel. A három mondatnál hosszabb idézeteket kérjük külön bekezdésben, jobb- és baloldali behúzással kiemelve közölni.
- d. A lábjegyzetek a következő minták szerint készüljenek:
 - Monográfiából való idézet esetén: Gleason L. Archer: *Az ószövetségi bevezetés vizsgálata*. Keresztyén Ismeretterjesztő Alapítvány, Budapest, 2004. 155.
 - Folyóiratban megjelent tanulmányból való idézés esetén: Molnár János: *A Tízparancsolat*. In: *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Reformata Transylvanica*, 54. évf., 2008. 1–2. szám. 7–34.
 - Tanulmánykötetben szereplő írásra való hivatkozás esetén: Marton József: *Ökumené Dél-Erdélyben 1940 és 1944 között*. In: Lészai Lehel (szerk.): *Emlékkönyv dr. Gálfy Zoltán 80. születésnapjára*, Kolozsvár, 2003. 123.
 - Lexikonban szereplő szócikk esetén: Katalin Péter: *Francisc David (szócikk)*. In: Owen Chadwick (szerk.): *Oxford Encyclopedia of Reformation*. Oxford University Press, New York – London, 1999. I. k. 148.

- Levéltári forrásokra való hivatkozás esetén: Nagy Ferenc: *Helyzetkép a Dél-Erdélyben maradt Református Anyaszentegyház életéről a II. bécsi döntéstől 1943. május 5-ig*. Magyar Országos Levéltár (MOL), K 610 (Sajtó levéltár), 91. cs. (Dél-Erdélyi Adattár), VI/II. II.
- Elektronikus forrásokra való hivatkozás esetén: Benkő Levente: Magyar nemzetiségpolitika Észak-Erdélyben, 1940–1944. http://www.xxszazadinzetet.hu/rendezvenyek/korrajz_2002_konyv-bemuta-to/benko_levente_oloadasa.html (utolsó megtekintés: 2009. július 31.).

A közölni kívánt cikkek legkevesebb 3, legtöbb 40 oldalasak lehetnek (1 oldalt A4-es papírmérettel, mindenütt 2,5 cm margóval, 12 pontos betűmérettel és másfeles sorközszel kell számítani).

A cikk végén közölni kell a felhasznált irodalmat.

A folyóiratban recenziók is publikálhatók, ezek terjedelme nem haladhatja meg az öt oldalt. Köszönettel fogadjuk az új, nem ismert, a teológia, vallásoktatás vagy lelkipálya terén áttörő eredményeket ismertető munkák bemutatását. A recenzió elején közölni kell a méltatott könyv összes adatait (szerzők, szerkesztők, cím, kiadó, helység, évszám, oldalszám), és mellékelni kell a beszkenelt borítót.

Amennyiben a szöveg héber és görög betűs szöveget is tartalmaz, csatolják a betűtípusokat is. Ha a szövegben képek, ábrák szerepelnek, azokat külön, nagy felbontású (legalább 150 dpi) JPEG képként csatolják.

A szöveghez legalább tízsoros angol nyelvű kivonatot is csatolni kell, mely tartalmazza a cikk angol címét, és legalább öt kulcsszót. Bármilyen nyelven íródjon is a cikk, kérjük csatolják a cikk magyar, román és angol címét.

Amennyiben először közöl lapunkban, az abstract mellé írjon egy egysoros leírást önmagáról (akadémiai cím, munkahely, foglalkozás) és egy email címet.

A szerkesztőségbe való beérkezésük után a cikkeket elküldjük a szaklektoroknak. (Ezek listáját lásd a borító második oldalán.) A lektorálás névtelenül történik (blind review), egy cikket két szaklektor lektorál. Előfordulhat, hogy a lektorok bizonyos jobbtípusokhoz kössék egy-egy cikk megjelenését, javaslataikat a szerkesztőség megküldi a szerzőknek, a javított változatnak 14 napon belül kell visszaérkeznie. Amennyiben a szerző túllépi a megengedett határidőt, a cikk már csak a következő számban jelenhet meg.

A lektorálás után a cikkeket betördeljük és korrektúrázzuk, a nyomtatás előtt a szerzők PDF formátumban kefényomatot kapnak írásaikról, majd 48 órán belül emailen közölniük kell, hogy az a megadott formában megjelenhet. A szerző jóváhagyása nélkül a cikk nem jelenhet meg a folyóiratban.

A folyóirat megjelenése után a szerzők postán kapják meg, vagy személyesen vehetik át tiszteletpéldányaikat. A lap online változatban is megjelenik, ez már nyomtatás előtt elérhető a http://studia.ubbcluj.ro/arhiva/arhiva_en.php címen.

Instructions for Authors

The editorial board of the *Theologia Reformata Transylvanica* series of the *Studia Universitatis Babeş-Bolyai* journal accepts for publishing scientific papers regarding the fields of theology, religious education or pastoral care.

The financial status of the journal does not allow to pay the authors for the contributions, but every contributor gets a free copy of the issue in which his article was published. *Studia* is issued twice a year (in June and in December), there is no deadline for the articles, but every contribution sent to the board before February 1 will appear in the first, and those sent before September 1 will appear in the second issue.

Articles should be sent electronically, via email (in Rich Text Format) to the following address: studia@rt.ubbcluj.ro. We kindly request our authors not to mention their names in the article, to do a proofreading of the text, and to respect the following format and content parameters.

- a. The division of the text should be a logical one. Titles should be marked with Arabic numerals: I., I.I., I.2.I. etc.
- b. Authors should avoid exceeded formatting of the text (only the important highlights should be formatted with italics). Titles should not be formatted, since their level can be found from their numbering.
- c. Text should contain quotes translated in English. The original quote should be mentioned – if necessary – in footnotes. Use typographers quotes: “ ”. Quotes should be highlighted with italics. Those which are longer than 3 sentences should be written in a separate paragraph and indented from left and right.
- d. References to books and articles have to be placed in the footnotes. Please add a bibliography at the end of the article. The last name of the author(s) should be written in Small Caps, the initial of the first name followed by a period, in the position where it appears in the document (in front or after the name). The title of the book, periodical or volume in italic. The title of an article, the title of a study in a volume or periodical, etc. between quotation marks. For volumes the editors should be specified before the title, the names of the editors followed by (ed.), (eds.) in English and Italian articles, (Hg.), (Hgg.) in German articles, (éd.), (éds.) in French articles. Do not use a colon after in. Do not use p., pp., etc. before page numbers. The series should be specified only for important theological series of publications. Do not specify the publisher. For references to websites use the full URL followed by the date: <full URL> [date accessed].

Books:

- J. GNILKA, *Das Matthäusevangelium*, I, HThK I/1, Freiburg–Basel–Wien, 1986, 9–12.
- C. K. BARRETT, *The Gospel according to St. John*, London, 21978, 435.
- Articles from periodicals, collective volumes and festive volumes (Festschriften):
- J.-N. ALETTI, “*Jn 13 – Les problèmes de composition et leur importance*”, in *Bib*, 87, 2006, 263–272 (264).
- M. PESCE, “*Il lavaggio dei piedi*”, in G. GHIBERTI (ed.), *Opera Giovannea*, Torino, 2003, 234.
- H. GESE, “*Natus ex virgine*”, in H. W. WOLFF (Hg.), *Probleme biblischer Theologie. Festschrift G. von Rad*, München, 1971, 75.
- S. BROCK, “*Genesis 22 in Syriac Tradition*”, in P. CASETTI, O. KEEL, A. SCHENKER (éds.), *Mélanges Dominique Barthélemy. Études bibliques offertes à l’occasion de son 60e anniversaire*, Fribourg, Göttingen, 1981, 1–30.
- Patristic works:
- AMBROSIUS, *Expositio evangelii sec. Lucam II*, 87, PL 14, 1584D-1585A.

Once the full information on a book or article has been given, the last name of the author should be used. If you refer to several works of the same author, mention the short title after the first name (for example, Wolff, Hosea, 138), without any reference to the first note where the full title was given. Please avoid general references to works previously cited, such as *op. cit.*, *art. cit.*, *a.a.O.* Also avoid *f.* or *ff.* for “following” pages; indicate the proper page numbers. Do not use *see*, *Vgl.*, etc. unless necessary.

Submitted papers should have the length at least 3, at most 40 pages (pages should be formatted with A4 paper size, 2,5 cm wide margins on every side, font size of 12 pt and line spacing of 1,5).

The journal also accepts book reviews for publication, which should not be longer than 5 pages. Book reviews regarding new publications, which present recent results in the field of theology, religious education or pastoral care. The book review should start with the details of the presented publication (author(s), editor(s), title, publisher, place, year, number of pages) and the scanned image of the cover should be attached.

If your text contains Hebrew or Greek characters, please attach the fonts to your email. If the text contains images, please attach them separately in high resolution (at least 150 dpi) JPEG format.

Submitted text should have an at least ten lines long, English abstract, the English title of the publication and at least five keywords. Please also provide the Hungarian, Romanian and English translations of the title, regardless of the language of the article. First authors should write a one line description of their profession, occupation, workplace and contact email.

After we receive the submitted papers, we send them to the reviewers (see their list on the inside cover page). The board uses blind reviewing, one article is reviewed by 2 reviewers. It is possible that reviewers would request the author to improve the article,

Instructions

their suggestions will be sent to the author, and the revised version of the article should arrive in 14 days. If the author does not send back the revised version, the article will not be published.

After reviewing, the texts will be edited and proofread, the final version of the text will be sent in PDF format to the authors. This copy should be approved in 48 hours by the author. Without this approval, the article will not be published.

After the publication of the issue, contributors will receive a copy by regular mail or personally. The journal is also published in online version, which is available before printing at the link: http://studia.ubbcluj.ro/arhiva/arhiva_en.php.