

Károli Gáspár Református Egyetem  
Hittudományi Kar

Doktori (PhD) értekezés

**TRANSZILVANISTA KÁLVINIZMUS**

**A TÖRTÉNELMI KÁLVINIZMUS NYOMAI  
A 20. SZÁZADI ERDÉLYI TEOLÓGIATÖRTÉNETBEN**

Készítette: **Juhász Ábel**

Témavezető:

**Dr. Bogárdi Szabó István**

Doktori Iskola vezetője:

**Dr. Balla Péter**

Telekfalva–Székelyudvarhely  
2023

*Édesapám emlékére*

## Tartalomjegyzék

|   |    |
|---|----|
| Bevezetés.....  | 6  |
| I. fejezet. Az egyház és állam teológiatörténeti állomásai .....            | 12 |
| 1.1. Bibliai alapok. A Róma 13 szövegértelmezése .....                      | 12 |
| 1.2. A Róma 13 exegézisének története.....                                  | 15 |
| 1.2.1. Az egyházatyák.....  | 18 |
| a) Ágoston .....  | 18 |
| b) Aquinói Tamás .....  | 20 |
| 1.2.2. A reformáció kora.....   | 21 |
| a) Luther tanítása a világi hatalomról.....                                 | 22 |
| b) Zwingli államelmélete.....   | 25 |
| c) A kálvini hatalomkép .....   | 26 |
| 1.2.3. Az <i>Institúció</i> hatalomelméletének néhány specifikuma .....     | 29 |
| 1.2.4. Kálvin János hatalomelméletének összevetése Abraham Kuyperével ..... | 34 |
| 1.3. A keresztyén ember a világi „terepen” .....                            | 37 |
| 1.3.1. Teológia és a politika.....  | 37 |
| 1.3.2. Teológia és a kultúra.....   | 43 |
| 1.3.3. Teológia és a gazdaság .....   | 49 |
| II. fejezet. A történelmi kálvinizmus .....                                 | 56 |
| 2.1. A történelmi kálvinizmus atyja.....                                    | 56 |
| 2.1.1. Kuyper életútja.....   | 56 |
| 2.1.2. Egyházi tevékenysége és teológiája.....                              | 58 |
| 2.1.3. Közéleti és politikai tevékenysége.....                              | 60 |
| 2.1.4. Szellemi öröksége és hatásai .....                                   | 64 |
| 2.2. A kálvinizmus lényege.....   | 64 |
| 2.2.1. A kálvinizmus és a történelem.....                                   | 64 |
| 2.2.2. A kálvinizmus és a vallás .....                                      | 66 |
| 2.2.3. A kálvinizmus és a politika.....                                     | 68 |

|  |     |
|--|-----|
| 2.2.4. A kálvinizmus és a tudományok.....  | 70  |
| 2.2.5. A kálvinizmus és a művészetek.....  | 71  |
| 2.2.6. A kálvinizmus és a jövő.....  | 73  |
| 2.3. E voto Dordraceno.....  | 74  |
| 2.3.1. Formai és tartalmi kérdések.....  | 75  |
| 2.3.2. A bűn és a parancsolat.....   | 76  |
| 2.3.3. Engedelmesség és szeretet.....  | 77  |
| 2.3.4. Isten szuverenitása vagy népszuverenitás?.....  | 78  |
| 2.3.5. Átruházott tekintély.....   | 79  |
| 2.3.6. A jog.....  | 80  |
| 2.3.7. Az ötödik parancsolat konklúziói.....   | 80  |
| 2.4. A mi programunk ( <i>Ons program</i> ).....   | 81  |
| 2.5. Krisztus királyságáért ( <i>Pro Rege</i> ).....   | 82  |
| 2.6. De gemeene gratie.....  | 86  |
| III. fejezet. Az erdélyi teológiai gondolkodásmódot meghatározó irányzatok<br>a 19. század végén és a 20. század elején..... | 88  |
| 3.1. Az erdélyi teológia forrásvidékei.....  | 90  |
| 3.2. A liberális teológia.....   | 95  |
| 3.3. Dialektikai teológia.....   | 101 |
| 3.4. Transzilvanizmus.....   | 103 |
| 3.5. Böhm Károly filozófiai gondolkodásmódjának hatása.....  | 108 |
| IV. fejezet. A magyar történelmi kálvinizmus és erdélyi kibontakozása.....   | 119 |
| 4.1. Kálvinista irányzatok a két világháború között Magyarországon és Erdélyben.....   | 119 |
| 4.2. A magyar történelmi kálvinizmus.....  | 122 |
| 4.3. Sebestyén Jenő.....   | 124 |
| 4.4. Ravasz László.....  | 131 |
| 4.5. Tavasz Sándor kálvinizmusa.....   | 137 |
| 4.6. Makkai Sándor kálvinizmusa.....   | 145 |
| 4.7. Az enyedi vita.....   | 150 |
| V. fejezet. Az erdélyi történelmi kálvinisták.....   | 161 |
| 5.1. Barabás Samu.....   | 161 |
| 5.2. Csűrös József.....  | 167 |
| 5.3. Fülöp Ferenc.....   | 168 |

|  |     |
|--|-----|
| 5.4. Horváth László.....                           | 171 |
| 5.4.1. A „pokolra szállás” vitája .....            | 174 |
| 5.4.2. A görgényi pontok .....                     | 183 |
| 5.4.3. Kálvinizmus és a dogma .....                | 187 |
| 5.4.4. A történelmi kálvinista „kegyelemtan” ..... | 190 |
| Összefoglaló .....                                 | 195 |
| Bibliográfia.....                                  | 202 |
| Rövidítések jegyzéke.....                          | 212 |
| Sajtótermékek jegyzéke.....                        | 212 |
| Függelék .....                                     | 216 |

## Bevezetés

Jézus Krisztus, amikor tanítványait kiküldte, szinte utasította őket, hogy az Isten igazságát és üzenetét minden élethelyzetben látható módon és fennhangon hirdessék. Mennybemenetele előtt ugyanezt ismételte meg a missziói parancsban is, mintegy testamentumként (Mt 28,18–20). A tanítványok és az apostolok ebben a szellemben végezték missziói tevékenységüket, szólván az igazságot alkalmas és alkalmatlan időben, és terjesztették az Igét a földnek mind a végső határáig.

A felvilágosodás és a francia forradalom óta talán az egyik legtöbbször fellángoló – és a 20. század változó ideológiai közepette egyre intenzívebben jelentkező – vita az, hogy hol van az egyház közszolgálatosságának a határa. Közérthetőbben megfogalmazva így hangzik a kérdés: van-e létjogosultsága az egyháznak beleavatkozni a világ történéseibe, vagy teljesen külön kell választani az egyházi közösségeket a világi társadalmaktól. Ennek a vitának a legkiélezettebb kérdése, hogy szabad-e a lelkésznek (papnak) politizálnia? Politikán most a szó eredeti, klasszikus értelmében a köz – községem, városom (= polisz!), nemzeti vagy szűkebb társadalmi közösségem – életében való cselekvő részvételt értem, nem pedig a szűkebb értelemben vett pártpolitikát. Azt hiszem, hogy ebben a vitában a kérdés megfogalmazása eleve elhibázott, ugyanis nem az a kérdés, hogy szabad-e, hanem az: hogyan szabad? Nem a létjogosultság, hanem a milyenség, a tartalom a fő kérdés.

Visszatekintve a Biblia korára, akár az Ó-, akár az Újszövetséget olvassuk, számtalan olyan esettel találkozunk, ahol az „Isten szolgálói” tevékenyen részt vettek a politikai életben. Gondolhatunk itt Mózesre (aki a fáraóval szemben állva egy közösség érdekképviselője), a prófétákra, de akár a tanítványokra vagy éppen Pál apostolra is. Sok vitát váltott ki a teológusok körében a Jézus társadalompolitikai szerepe. Nem tiszttem eldönteni ezt a vitát, de kétségtelen tény, hogy bár Jézus üdvtörténeti és eszkatologikus távlatba emelte a földi életet, jól kimutatható az ő társadalmi életre gyakorolt – tágabb értelemben politikai – hatása is. Mindenképp említést érdemel még az az érvelés is, amelyet az egyház közéleti aktivitását szorgalmazók oly lelkesen idéznek a Jézus prófétai imájából, miszerint Jézus nem kiszakítani vagy elszigetelni akarta követőit a világból, hanem a maga féltő szeretetével a világ részévé tette őket. „Nem azt kérem, hogy vedd ki őket e világból, hanem hogy őrizd meg őket a gonosztól. Amiképpen te küldtél engem e világra, úgy küldtem én is őket e világra.” (Jn 17, 15.18) Azt hiszem, senki sem vitatja a római katolikus egyház társadalomra gyakorolt hatá-

sának a történelmi tényét és politikai aktivitásának létezését. A Vatikán, mint teokratikus monarchia a „Krisztus-királyság” földi mintaképeként határozza meg saját státusát. Kálvin, mint Genf vezetője már a protestantizmus kezdetén demonstrálta, hogy az állam és az egyház nem egymástól szigorú határokkal elválasztható, két különböző entitás. Kálvin szerint az „állam és egyház elvi elválasztása nem lehetséges, mert az államnak ugyanaz az Ura, mint az egyháznak. Krisztus, mint gyülekezetének feje, éppen ennek a világnak is Ura.”<sup>1</sup> A 19. században, a modern demokrácia kezdetén megjelentek – főleg a protestáns gyökerű országokban – a keresztyén pártok. Ennek talán egyik legismertebb és legkiemelkedőbb példája a Hollandiában, Abraham Kuyper nevével fémjelzett Forradalomellenes Párt (Anti-Revolutionaire Partij).<sup>2</sup> Kuyper azonban más alapokra helyezte az egyház és társadalom viszonyát. A földi „Krisztus-királysága” helyett megteremtette az életkörök szuverenitásának gondolatát, és beszélt az állam és az egyház szétválasztásának szükségességéről. „Állam és egyház két olyannyira különböző terület, hogy állami egyházzal nem is beszélhetünk. (...) A felsőbbségnek nincsen joga az egyház dolgaiba avatkozni, viszont oly magatartást sem tanúsíthat, mintha az egyházzal egyáltalán tudni sem akarna”<sup>3</sup> – fogalmazta meg.

Az egyház és társadalom kapcsolatáról egész könyvtárra való szakirodalom létezik. A társadalomtudományi szakembereket már hosszú ideje foglalkoztatja e kérdés, olyannyira, hogy nyugodtan kijelenthetjük, nincsen olyan területe ennek a viszonyrendszernek, amivel tudományos szinten valaki ne foglalkozott volna. A társadalomtudományok (szociológia, politológia, filozófia, antropológia stb.) mindegyike kivétel nélkül vizsgálja – a maga módszertanának alkalmazásával – az egyház társadalmi helyét és szerepét, valamint a társadalmi események és változások egyházon belüli hatásait. Ugyanakkor a teológiai tudományok között is megjelentek olyan diszciplínák, amelyek e két terület egymásra gyakorolt hatásait kutatják, mint például a szociáletika,<sup>4</sup> ez is jelezve a vizsgált kérdések komplexitását.

Ahhoz, hogy a kutatás mélysége meglegyen, szükséges ebben az összetett viszonyrendszerben kijelölni azokat a határokat, meghatározni azokat a területeket, amelyekre a kutatás korlátozódik. Természetesen ez nem jelent feltétlen kizárólagosságot, hiszen az

<sup>1</sup> Niesel Vilmos: *Kálvin teológiája*. Debreceni szabad királyi város és a Tiszántúli Református egyházkerület könyvnyomda-vállalata, Debrecen, 1943, 193.

<sup>2</sup> A továbbiakban APR.

<sup>3</sup> Kolffhaus Vilmos: *Dr. Kuyper Ábrahám*. Szövétnék kiadó-vállalat, Bp., 1927, 119.

<sup>4</sup> Lásd Tomka Miklós munkásságát, különös tekintettel *Egyház a társadalomban*. Pázmány Társadalomtudomány, Budapest–Piliscsaba, 2007, illetve *Az Egyház társadalmi tanítása*. *Dokumentumok*. (Szerk.: Tomka Miklós és Goják János.) Szent István Társulat, Budapest, 1992.

egy-egy kutatási terület között mindig vannak átfedések, és ezek nem mentik fel a kutatót a többi terület ismerete alól. Mind tartalmi, mind módszertani szempontból azonban szükséges meghatározni azokat a csapásvonalakat, amelyeknek a mentén a kutatás halad. Ezáltal elkerülhetjük azt a hibát, amire Umberto Eco figyelmeztet: „A hallgató először abba a kísértésbe esik, hogy minél több dologról szóló szakdolgozatot írjon. (...) Ezek nagyon veszélyes témák. Még az érettebb kutatók is szívdobogást kapnak tőlük. Egy húszéves diák számára pedig lehetetlen kihívást jelentenek. Vagy nevek és nézetek egyszerű gyűjteményét fogja elkészíteni, vagy pedig eredeti színezetet akar adni művének, s akkor minduntalan megbocsáthatatlan hiányosságok miatt érik majd vádak.”<sup>5</sup>

Jelen disszertáció az egyház és a társadalom kapcsolatának néhány aspektusára keresi a válaszokat, azonban még mielőtt a vizsgált kérdések részletes kifejtésére kerülne a sor, hadd jelöljem ki azokat a bizonyos csapásvonalakat, és ejtsek néhány szót azokról a területekről, amelyekhez a későbbiekben, kutatásaim során hol szorosabban, hol talán egy kicsit elkalandozva, de mégis ezekbe belekapaszkodva igyekeztem igazodni.

a) Mindenekelőtt szükségesnek tartom megnevezni azt a teológiai irányzatot, amely a kutatások alapját képezi, és amely nem más, mint a hollandiai gyökerekkel rendelkező, Abraham Kuyper nevével fémjelzett történelmi kálvinizmus vagy más néven neokálvinizmus.

A történelmi kálvinizmus két olyan teológiai irányzat közé ékelődik be, amelyekről – bár a későbbiekben még részletesebben visszatérek rájuk – néhány szóban feltétlenül említést kell tennem most is. A kuyperi neokálvinizmus megjelenése idején (elsősorban a protestáns teológiában) uralkodó liberális teológiáról és a dialektikai teológiáról szeretnék néhány szót ejteni. Amint látjuk, a fentebb nevezett két teológiai irányzat, a liberális teológia és a dialektikateológiai szinte körbeöleli a történelmi kálvinizmust. Ezen két irányzat nélkül sokkal nehezebb lenne megérteni a történelmi kálvinizmus rendszerét ugyanúgy, mint ahogy a történelmi kálvinista teológusok munkásságát is.

A témánk teológiai irányzatának meghatározása és földrajzi, időbeli határvonalainak kijelölése után úgy gondolom, hogy szükség van még egy pontosításra, vagyis a vizsgált témakör tartalmi eleminek pontos meghatározására. Erre azért van szükség, mert a történelmi kálvinizmus legfőbb törekvése a kálvinista világnézet kialakítása volt, és így nincs a társadalomnak egyetlen olyan szegmense, sőt mondhatni az ember földi életének egyetlen közösségi tevékenysége sem, amelyet figyelmen kívül hagyott volna. Minden

---

<sup>5</sup> Umberto Eco: *Hogyan írjunk szakdolgozatot?* Kairos Kiadó, Budapest, 1996, 10.



élethelyzetre kereste a keresztyén értékrend szerinti megoldást és minden életkérdésre az etikai válaszokat.

Kuyper Ábrahám *A kálvinizmus lényege*<sup>6</sup> (a továbbiakban: *AKL*) című munkájában hat területen vizsgálja a kálvinizmus világnézeti jellegét. A kálvinizmus hatását vizsgálja a történelem, a vallás, a politika, a tudományok, a művészetek vonatkozásában, valamint a hatodik fejezetben azt a kérdést vizsgálja, hogy milyen jelentősége van a kálvinizmusnak a jövőre nézve. Dolgozatom második fejezetében ismertetni fogom e területek legfőbb jellemvonásait, hiszen ezáltal rajzolódik ki előttünk a kuyperi kálvinista világnézet egységes képe és rendszere.

b) A kutatási terület szűkítésének másik problémája szorosan kötődik a teológiai irányzat behatárolásához: a földrajzi behatárolás. Erre azért van szükség, mert a különböző társadalmi viszonyok (kulturális, nemzeti, identitásbeli és politikai tényezők), az egyes teológiai irányzatok egy adott földrajzi területen (országban, régióban) magukon hordoznak helyi, sajátos stílusjegyeket. Néhány alapelv egy bizonyos irányzaton belül általánosnak mondható, ugyanakkor sok helyi specifikummal egészül ki, ami egyedi arculatot alakít ki. A történelmi kálvinizmus aktivitásának általam vizsgált földrajzi és társadalmi határait első lépésben a hollandiai, magyarországi és az erdélyi református teológia hármásában határozom meg. Tény, hogy Nyugat-Európában, de főleg az Amerikai Egyesült Államokban a protestáns közösségek életére nagy hatással volt Kuyper Ábrahám munkássága, és a történelmi kálvinizmus stílusjegyei egyes közösségek életében kimutathatóak. Csak példaként említeném, hogy az Egyesült Államokban lévő Princeton Theological Seminary – ahol Kuyper 1898-ban mondta el a kálvinizmusról szóló hat (a kálvinizmus és a történelem, a kálvinizmus és a vallás, a kálvinizmus és a politika, a kálvinizmus és a tudományok, a kálvinizmus és a művészetek, a kálvinizmus és a jövő) előadását,<sup>7</sup> amelyek később a történelmi kálvinizmus ideológiai alapkövévé váltak – a mai napig őrzi Kuyper szellemi hagyatékát. Egyrészt itt elérhető a legteljesebb életmű,<sup>8</sup> másrészt évenként „Kuyper-konferenciát” szerveznek, ugyanakkor említhetnénk a Michigan államban Grand Rapidsben 1939-ben alapított Református Biblia Intézetet, amely a Kuyper College<sup>9</sup> nevet viseli, és az 1970-es évektől teológiai és szociális munkás diplomát biztosító felsőoktatási intézményként működik. Ez az óriási hagyaték és a különböző kultúrákra gyakorolt hatás

<sup>6</sup> Abraham Kuyper: *A kálvinizmus lényege*. Ford. Csűrös József – Czeglédi Sándor, Nagybánya 1914.

<sup>7</sup> Megjelent nyomtatott formában *A kálvinizmus lényege* című fent említett munkájában.

<sup>8</sup> <http://regi.reformatus.hu/mutat/teljes-kuyper-archivum-az-interneten/?flavour=full> (2020. május 12.)

<sup>9</sup> <https://www.kuyper.edu/>

azonban arra sarkalt, hogy a kutatás földrajzi területét még jobban leszűkítsem, és elsősorban a történelmi kálvinizmus erdélyi református teológiára gyakorolt hatásait keressem.

c) A harmadik határmezsgye, amely a kutatási területet behatárolja, az idői keret. A történelmi kálvinizmusnak a kezdeteit a 19. század második felére tehetjük. A magyar református egyházban a két világháború közötti időszakban gyökerezett meg és érte el virágkorát, azonban a második világháború után nem tűnt el nyomtalanul, hiszen azok a lelkesek, teológusok, akik ezen irányvonalnak a képviselői voltak, a háborút követő időkben is tevékenykedtek és alkottak. A kommunista és szocialista ideológiák, a diktatórikus államhatalmi modell és a hivatalos ateizmus mindenhatósága olyan teljes, társadalmi átalakulást eredményezett, hogy a történelmi kálvinizmusnak ebben a korszakban való vizsgálata módszertanilag egészen más perspektívát követel. Éppen ezért az 1944 és 1989 közötti időszakot e kutatásaimban nem vizsgáltam. Ugyanakkor az 1989-es rendszerváltozás után – legalábbis elvi szinten – a társadalmi berendezkedés némi rokonságot mutat a két világháború közötti idősakkal. A történelmi kálvinizmus összehasonlító és analitikus vizsgálata az új kelet-közép-európai demokráciákban azonban szolgál néhány olyan érdekes társadalomtudományi és teológiai észrevétellel, amely egy külön kutatást is megérdemelne.

Hogy miért tartom fontosnak a történelmi kálvinizmus erdélyi „lábnyomainak” kutatását? Talán azért, mert az erdélyi református teológiatörténetet vizsgálva az az érzésünk támad, hogy a 19. századi liberális teológiai dominancia – amely elsősorban az enyedi korszakra volt jellemző, de amely részben a teológia kolozsvári időszakának elején is még meghatározó<sup>10</sup> – egy idő után lassan vezető szerepét elveszíti, és átadja a terepet a Barth-féle dialektikai teológiának. Vannak olyan kutatási területek,<sup>11</sup> amelyek néhol lazábban, néhol meg szorosabban kapcsolódnak az általam megjelölt témákhoz, ezeket majd a megfelelő helyeken fogom a dolgozatban kifejteni. Bár a történelmi kálvinizmus erdélyi „lábnyomait” keresem, nem tehetem ezt úgy, hogy közben figyelmen kívül hagyok olyan tényezőket, amelyek döntően befolyásolják az általam kutatott kérdéskör egyes elemeit. Éppen ezért hol a tartalmi, hol a földrajzi, hol pedig az idői keretet leszek kénytelen valamerre bővíteni. A tartalmi keret

<sup>10</sup> Az 1662-ben Gyulafehérvárról Apafi Mihály fejedelem által Nagyenyedre vitt kollégiumban indul meg a lelkipásztorképzés. 1888-ban Szász Domokos püspök felveti a kolozsvári teológiai fakultás megszervezésének ötletét, amelyet súlyos viták követnek, de 1895. szeptember 15-én hivatalosan megnyitja kapuit a kolozsvári teológia. A nagyenyedi tanári kar dr. Nagy Ödönrel az élen az erdélyi liberális teológia elkötelezett híve (lásd: Antal József: *dr. Kovács Ödön élete és munkássága (1844–1895)*. Szemle Füzetek 17. sz., Kolozsvár, 1995), ezzel szemben a kolozsvári fakultás tanárai (Kenessey Béla vezetésével, Nagy Károly, Kecskeméthy István, Pokoly József, Molnár Albert) bár nem teljes mértékben szakítva a liberális teológia alapjával, mégis egy modernebb teológiai szemléletmódot honosítanak meg az új akadémián.

<sup>11</sup> Kezdvé az exegézistől a filozófiáig, szociológiáig vagy éppen a hermeneutikáig.

bővítése azért indokolt, mert bár a két általam megjelölt teológiai irányzaton (liberális teológia, dialektikai teológia) túl más hatások is érték és alakították a két világháború közötti teológiai és társadalmi gondolkodásmódot. Csak példának említem, hogy a két világháború közötti teológiai gondolkodásmódról nem beszélhetünk úgy, hogy nem veszünk figyelembe olyan helyi specifikumokat, mint a transzilvanizmust vagy éppen a kor meghatározó filozófiai irányzatát, a Böhm Károly<sup>12</sup> által megalkotott értékelméleti filozófiát. A földrajzi keretet is kénytelen vagyok néhol kiszélesíteni, hiszen bizonyos értelemben az erdélyi történelmi kálvinizmusról értekezni lehetetlen hollandiai vagy éppen magyarországi képviselői munkásságának ismerete nélkül. Ugyanígy az idői keret tekintetében is kénytelen vagyok kompromisszumokra. Ugyanis, bár a vizsgált időszak a két világháború közé esik, amikor a legtöbb történelmi kálvinista gondolat és írás született, mégis igazságtalanságot követnék el, ha éppen Kuyper legelkötelezettebb erdélyi követőjét, Horváth Lászlót rekeszteném ki a kutatásaimból, csak azért, mert az ő termékeny erdélyi időszaka (és ebből fakadó személyes tragédiája) a második világháború utáni, kommunista időszakra esett.

Azonban nem szeretnék az Umberto Eco által említett hibába esni, ezért a kálvinizmusnak a tudományhoz, egészségügyhöz, hadsereghez – és még számtalan területet említhetnénk – fűződő viszonyát nem fogom vizsgálni. Ugyanígy, habár Abraham Kuyper és Sebestyén Jenő<sup>13</sup> munkásságát vázlatosan, de a dolgozatban bemutatom, a történelmi kálvinizmus magyarországi hatásaival, sikereivel, kudarcával és harcaival, vagy éppen a hollandiai társadalmi, politikai, egyházpolitikai viszonyokkal nem fogok a dolgozatban foglalkozni, már csak a téma komplexitása és nagysága miatt sem. Amint fentebb már jeleztem, bár Horváth László tevékenysége a második világháború utáni, kommunista időkre esik, e korszak társadalmi hatásainak vizsgálatára a dolgozatban szintén nem lesz lehetőség, mert annak megtétele külön módszertant igényelne.

A dolgozatomban bemutatásra kerülő kutatásaim határait a következőképpen körvonalazhatom. Az egyház és az állam viszonyának történelmi, kálvinista vizsgálata, e viszonyok teológiai rendszerezése és szociáletikai feltárása a holland, a magyar és az erdélyi körülmények közepette, a két világháború közötti időszakban, valamint a történelmi kálvinizmusnak mint teológiai irányvonalnak a kibontakozása, megnyilvánulása és alakulása az erdélyi református teológiatörténetben.

<sup>12</sup> Böhm Károly (1846. szeptember 17., Besztercebánya–1911. május 19., Kolozsvár), iskolateremtő filozófus, egyetemi tanár, az MTA tagja

<sup>13</sup> Sebestyén Jenő (1884. június 8., Csúza–1950. június 2., Budapest) református lelkész, teológus.

## I. fejezet. Az egyház és állam teológiatörténeti állomásai

A történelmi kálvinizmus egyik legmarkánsabb stílusjegye az, hogy a keresztyén identitást, valamint a kálvinizmust világnézeti kérdéssé tette. Egy olyan rendszert hozott létre, amely az emberi világ egészére nézve fogalmaz meg kérdéseket, valamint ad rájuk válaszokat, és ebben az emberi világban definiálja önmagát. Ami azonban megkülönbözteti a liberális felfogástól, az az, hogy ennek teológiai alapja nem más, mint Istennek az egész világot átszövő mindenhatósága, szuverenitása. Ezen szuverenitás mint teológiai alapelv a kálvinizmus világnézeti alapelvévé vált. Sebestyén Jenő így vall erről: „A kálvinizmusnak (...) ezt az elvét (ti. Isten szuverenitását) kell újra előtérbe állítani és pedig a régi teológiától eltérőleg: nem csak, mint teológiai alapelvet, hanem mint világnézeti alapelvet (a kálvinista gondolkodás számára) és mint életelvet (a református keresztyénség, társadalom, kultúra és politika számára). Mert igaz, hogy a predestináció gondolata az egyház szíve (cor ecclesiae), de az is bizonyos, hogy a szuverenitás a kálvinizmus lelke, gondolkodásának, világnézetének alapja és kiindulási pontja.”<sup>14</sup> A kálvinizmus világnézetiségének rendszerével és stílusjegyeivel, valamint az Isten szuverenitásának kérdésével a későbbi fejezetek egyikében még részletesebben kívánok foglalkozni. Itt, most nem bocsátkozom mélyebb elemzésbe, azonban az egyház és az állam (világi hatalom) egymáshoz való viszonyának megértéséhez szükséges megvizsgálni annak bibliai kiindulópontját és dogmatörténeti fejlődését. A világi hatalom és az egyház egymáshoz való viszonyulását,<sup>15</sup> a Szentírás legteljesebben Pál apostol Rómabeliekhez írt levelének 13. részében tárgyalja. A Róma 13,1–7-et a különböző történelmi korokban különbözőképpen magyarázták, ennek vizsgálata szintén fontos a téma kutatása szempontjából.

### 1.1. Bibliai alapok. A Róma 13 szövegértelmezése

*1. vers.* A Róma 13<sup>16</sup> első verseinek értelmezését sok bibliamagyarázó összekapcsolja a 12. rész végével, mondván a kettő egy értelmi egységet alkot. A felsőbb hatalom alatt érthetjük egyrészt az államot, másrészt viszont – Kálvin értelmezése szerint – az a

<sup>14</sup> *Emlékkönyv Sebestyén Jenő születésének 100. évfordulójára.* Szerkesztette dr. Ladányi Sándor. Pál László: A történelmi kálvinizmus (tanulmány). Kiadja a Református Egyház Zsinati Irodájának sajtóosztálya, Budapest, 1986. 161.

<sup>15</sup> Az egyház és a világi hatalom egymáshoz való viszonyát és az embernek ebben a viszonyrendszerben való elhelyezkedését grafikailag is szemléltetni szeretném. Lásd az 1. számú függelékben.

<sup>16</sup> Segítségemre volt Vladár Gábor: *A Róma 13,1–7 paranézisének kor- és vallástörténeti háttere.* Debreceni Református Kollégium, Debrecen, 1996.

személy is felsőbbtség, aki a többi ember fölé emelkedik. Karl Barth kommentárjában *A nagy negatív lehetőség* címet adta ennek az egységnek. Negatív, mert nem feltétel nélkül elfogadható az állam erkölcsi hatásköre.<sup>17</sup> Minden hatalmasság Isten által rendeltetett kormányzásra, az ember üdvére, hogy ezáltal a törvényes rendet fenntartsa.

2. vers. Aki rebellis módjára száll szembe a felsőbbséggel, az Isten büntetését vonja magára.<sup>18</sup> Így tehát mindenkinek óvakodnia kell az ilyenfajta magatartástól. Az ítélet nemcsak a hatalom által gyakorolt büntetésformát jelenti, hanem az engedetlenség miatt, az Isten által reánk mért büntetést is.

3. vers. A „mert” (γὰρ) kötőszó (mely az elő és a negyedik versben is előfordul) nem a második vershez kapcsolódik értelmileg, hanem az első vers állításához, utalva arra, hogy ez jelenti és igazolja az engedelmisség szükségességét.<sup>19</sup> Az alattvalók akkor kerülhetnek el a büntetést, ha a jót cselekszik. A történelem során egészen napjainkig szokásban volt, hogy az állam kitüntetésekkel jutalmazta mindazokat, akik jó cselekedeteikkel a társadalmat szolgálták, erre utal az apostol által használt dicséret (ἔπαινος, ου, ό) kifejezés.<sup>20</sup>

4. vers. Ebben a versben kétszer is elhangzik az a megállapítás, hogy a felsőbbtség Isten szolgálatában áll, vagyis az ő szolgája. A felsőbbtség pedig nem más, mint Isten eszköze a jóra nevelésben és abban, hogy az erőszakot megakadályozza, ezért adta Isten a hatalom kezébe a büntetés jogát.<sup>21</sup> Mert nem ok nélkül visel fegyvert, hiszen Isten „pallosjogot” biztosított az állam számára, az igazak védelmébe.

5. vers. A harag (ὀργή, ης, ή) itt nem valami személyes emberi indulatra utal, hanem arra a tekintélyre, amelyet az állam tart fenn azért, hogy a bűnöst megfékezze. A keresztyén embernek azonban nem csak emiatt kell engedelmeskednie, hanem azért is, mert a lelkiismeret okán Istennek tartozunk elszámolással. Ezért, ha az állam fegyvertelen lenne, akkor is fenn kellene maradnia a rendnek.<sup>22</sup>

6. vers. Az adófizetés a felsőbbtség iránti engedelmisség talán legreprezentatívabb jele. Az adóbeszedés hozzájárul ahhoz, hogy az állam az Istentől reá bízott feladatot minél jobban elláthassa. Ezért, aki az adót megfizeti, Isten rendelkezésének tesz eleget.

<sup>17</sup> Karl Barth: *Der Römerbrief*. Theologischer Verlag, Zürich, 1989, 502.

<sup>18</sup> Ulrich Wilckens: *Der Brief an die Römer, Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament VI/3*, 33. (tovább: EKK), 2010.

<sup>19</sup> Hans W. Schmidt: *Der Brief des Paulus an die Römer, Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 6*, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 1962, 220. (tovább: THNT).

<sup>20</sup> Karner Károly: *Pál apostol levele a Rómabeliekhez*. A „Keresztyén Igazság” kiadása, Győr, 1942, 94.

<sup>21</sup> THNT, 221.

<sup>22</sup> Kálvin János: *A Rómaiakhoz írt levél magyarázata*. Magyar Református Egyház Kálvin Kiadója, Budapest, 2010, 33. 328.

7. vers. Ebben a versben az apostol még egyszer összefoglalja a keresztyén embernek a felsőbbtség iránti kötelességét. A félelem szó engedelmességet jelöl.<sup>23</sup> Az adó, a vám konkrét formái a felsőbbtség iránti engedelmességnek, a tisztelet meg magában foglalja a keresztyén alázatosságot.

8. vers. Ezzel a verssel, kezdetét veszi egy következő egység. Az előbb idézett Barth ennek *A nagy pozitív lehetőség* címet adta. Magyarázata szerint azért, mert az előző egységben arról olvashatunk, hogy az embernek mit nem szabad cselekednie, ebben a részben viszont az van leírva, hogy mit kell tennie a keresztyén embernek.<sup>24</sup> A legnagyobb parancs hangja csendül fel ebben a versben, amelyet megerősít azzal, hogy aki a felebarátját szereti, a törvényt betöltötte. A szeretet a keresztyén életnek az alapja, amire ráépül minden, és ami megkülönbözteti a pogány életformától.

9. vers. A tízparancsolat tiltó rendelkezései mind összefoglalhatóak egy nagy „pozitív” parancsolatban. Mert aki felebarátját szereti, azt erkölcsi érzéke megakadályozza abban, hogy ezeket a bűnöket elkövesse. Érdekes módon, a szülők iránti tisztelet hiányzik a felsorolásból. Erre Kálvin azt mondta, hogy itt nem hiányzik semmi abból, amit az apostol bizonyítani szándékozott, tudniillik Isten minden parancsolatának az a célja, hogy az embert a szeretetre megtanítsa.<sup>25</sup>

10. vers. Ebből a versből is az derül ki, amit az előzőnél állítottunk. Akinek szeretettel van tele az élete, annak soha nem jutna eszébe megbántani felebarátját. A szeretet nem más, mint a törvény igazi betöltése.<sup>26</sup> Jézus élete és cselekedetei is mind ezt példázták és bizonyították. Ugyanakkor a törvény betöltése és a felebaráttal való szeretetben élés a társadalmi életnek is alapja és legfőbb pillére.

11. vers. Egy határozott felhívással nyomatékosítja az apostol, hogy ezekben a dolgokban nem lehet késlekedni. Elérkezett az idő a cselekvésre, az álomból való felserkenés pedig azt jelzi, hogy a passzivitást az aktivitásnak kell felváltania. Egy vissza nem térő alkalom ez, hiszen „elközelgett” az üdvösségnek az ideje, mivel Isten igazsága kinyilatkoztatott mindenki számára.

12. vers. A nappal nem csupán a hitnek világosságát jelenti, hanem az örök életnek, a mennyei fénynek a közelségét is.<sup>27</sup> A sötétséget, mely az Isten nélküli világot elborítja,

<sup>23</sup> Kálvin János: i. m. 328.

<sup>24</sup> Karl Barth: i. m. 518.

<sup>25</sup> Kálvin János: i. m. 330.

<sup>26</sup> Karner Károly: i. m. 97.

<sup>27</sup> Kálvin János: i. m. 332.

felváltja a reménységet adó nappal, azonban ahhoz, hogy a sötétség cselekedeteit le tudjuk győzni, szükséges felöltönnünk a világosság fegyvereit.

*13. vers.* A világosság fegyvere pedig nem más, mint a tisztesség. Ezt az apostol azzal a szófordulattal fejezi ki, hogy nappal járjunk, hiszen aki éjszaka jár, annak a szándékai nem tisztességesek. Az éjszaka cselekedetei a „dobzódás”, a különböző kicsapongások, mint a dorbézolás, bujálkodás, feslettség.<sup>28</sup> A tolvaj is az éjszaka leple alatt indul lopni.

*14. vers.* A keresztségben egyesülünk Krisztussal, szinte úgy öltjük magunkra Krisztust, mint egy ruhát.<sup>29</sup> Ebben a versben Pálnak a galáciabeliekhez írott, híres kijelentése csendül vissza: élek többé nem én, hanem él bennem a Krisztus. Ez nem jelent mást, mint hogy magunkat teljes lényünkkel odaszenteljük az ő akaratának. Így újul meg az életünk. A testet gondoznunk, ápolnunk kell, hogy a gonosz kívánságok ne hogy felülkerekedjenek bennünk, ellen tudjunk állni a fizikai „hústest” kísértéseinek, hogy tisztán tartsuk azt, mint a léleknek templomát.

## 1.2. A Róma 13 exegézisének története

A Római levél 13 részének olvasata a különböző korokban, különböző társadalmi és politikai viszonyok közepette nagyon sokféle értelmezést kapott. A következőkben részben a Vladár Gábor<sup>30</sup>-féle exegézis történeti felosztása<sup>31</sup> mentén haladva szeretném megvizsgálni egy-egy kor sajátos értelmezéseit, bár ezen felosztás követése nem törvényszerűen követendő dolgozatomban tematikájában, inkább csupán egy kiindulási pont, vagy mankó, amely által megalkothatom a magam koronkénti felosztását. Eszerint az egyházatyák és a reformáció korának alaposabb vizsgálata után szükség van a dolgozat témájának kibontása szempontjából a Róma 13 vizsgálatára kálvini tanítás és a neokálvinizmus öszszvetésének kontextusában is.

Az ógyházi életben, a keresztyénüldözések korában a keresztyének számára az állam törvényei felé való lojalitásuk legfőbb bizonyítékaként szolgált a Róma 13. Iréneusz<sup>32</sup> úgy értelmezte ezt a passzust, hogy a magisztrátusokat Isten állította hivatalba, ezért ők

<sup>28</sup> Karner Károly: i. m. 99.

<sup>29</sup> EKK, 78.

<sup>30</sup> Dr. Vladár Gábor (1952. január 6., Nyírmada) református lelkész, teológus.

<sup>31</sup> A Róma 13 exegézisének történetét Vladár Gábor öt történelmi korra osztja fel. 1. Az ógyházi korban Nagy Konstantinig. 2. Nagy Konstantintól a reformáció koráig. 3. A reformáció kora. 4. A konfesszionális állapotok kialakulásától az I világháborúig. 5. Az I világháborútól napjainkig.

<sup>32</sup> Iréneusz (kb. 130-200 körül) görög származású korai keresztyén egyházi tanító,

Istennek tartoznak elszámolni cselekedeteikkel. Órigenész<sup>33</sup> véleménye erről már sokkal kritikusabb. Elmondja, hogy bár az ember minden érzékszervét Istentől kapta ajándékba, mégis saját döntése, hogy azt jóra vagy rosszra használja. Így az Istentől kapott hatalmat is fel lehet használni jóra és rosszra egyaránt. Cyprianus<sup>34</sup> ezzel szemben már a Konstantin utáni kor értelmezésének előfutára, ugyanis az engedelmisségi és adózási kötelezettségeket a püspökökre vonatkoztatja a világi vezetőkkel szemben. Nagy Konstantin<sup>35</sup> milánói ediktumát követően megváltozott a világi hatalomhoz való viszonyulás, ezért a Róma 13 magyarázatában is egy teljesen másfajta értelmezést találunk. Mivel megszűnt a keresztyének üldöztetése, sőt a keresztyénség államvallássá vált, ezért az egyház és az állam között húzóó, éles határvonalak kezdtek egyre jobban elmosódni vagy eltűnni. A keleti egyházban a Róma 13 megteremtette a cezaropapizmus alapjait. Ezzel szemben a nyugati egyházban egy kicsit kritikusabb szemlélet valósult meg, bár itt is találkozunk a császárt magasztaló és neki engedelmisségre intő hangokkal. Említést érdemel Pelágusz<sup>36</sup> „két kard”<sup>37</sup> elmélete, amelyből az első kard az államot illeti, mellyel a büntetést végrehajtja, a másik kard meg az egyház kezében van. Ez a lelki kard, amelyik a hitbeli tisztaságra vigyáz. Ágoston<sup>38</sup> is a „két kard” elvét követte, azonban nála a hangsúly az engedelmisségre való buzdításon volt. A földi hatalom iránti engedelmisség által gyakoroljuk az alázatosságot. Az egyház a lelki hatalom által gyakorolhatja az exkommunikáció jogát.

A reformáció korával a későbbiekben, még Luther és Kálvin tanításainak vizsgálata kapcsán részletesebben is foglalkozom. A 17–18. században a keresztyén vallási felekezetek elkülönülése és dogmatikai letisztultsága újabb mérföldkövet jelentett a Róma 13 magyarázatában. Egyrészt a dogmatikai elmélyülés, másrészt a sajátos politikai képződmények miatt a felsőbbiség iránti engedelmisség magyarázata mind protestáns, mind katolikus oldalon igen érdekes fejlődésen ment át. Protestáns oldalon, a lutheránus fejedelemségekben erőteljesebb alá- és fölérendeltségi viszony alakult ki, amelynek jelszavai az engedel-

<sup>33</sup> Órigenész Adamantiosz (184 körül, Alexandria–254, Türosz) görög nyelven alkotó egyiptomi ókeresztény teológiai író, exegéta, azaz a szentírás-magyarázat tudósa.

<sup>34</sup> Cyprianus Thascius Caecilius, (200 körül, Karthágó–258, Karthágó) egyházatyja.

<sup>35</sup> Nagy Konstantin, teljes nevén: Caius Flavius Valerius Aurelius Constantinus (kb. 272, Naissus–337, Nicomedia) a Római Birodalom császára.

<sup>36</sup> Pelágusz (350/360, Britannia–431, Egyiptom(?)) laikus keresztény és tanító, a pelágianizmus fő szerzője.

<sup>37</sup> Két kard elmélet: középkori szimbolikus tanítás a világi és egyházi hatalom, az állam és az egyház viszonyáról. – A két kard elméletet elsőként I. Gelasius pápa fogalmazta meg a Lk 22,32–38 alapján. Eszerint a világot két hatalom kormányozza: auctoritas sacra pontificum et regalis potestas ('a pápák szent tekintélye és a királyi hatalom').

<sup>38</sup> Ágoston (latinul: Aurelius Augustinus) (354, Thagaste, Észak-Afrika–430, Hippo Regius) hippói püspök, egyházatyja, filozófus.



messég és hűség voltak. A reformátusoknak sok országban ellenséges többséggel kellett szembenézniük. Ennek kapcsán alakult ki a Pareus<sup>39</sup> Római levél kommentárjában leírt azon álláspont, amely szerint a zsarnok hatalma akár erőszakkal is megdönthető. Ez az álláspont vezet nagyon sok helyen (Hollandia, Anglia Franciaország, Erdély) függetlenségi mozgalmakhoz. A francia forradalom után állam és egyház kezdett élesen elkülönülni egymástól, ezért a Róma 13 szociáletikai jelentősége az egyházon belül játszott szerepet. A keresztyén ember az államnak engedelmességgel tartozik, de munkálkodnia az Isten országának eljöveteleért köteles. A katolikus egyház a 19. századi politikai és társadalmi átszerveződések nyomán, XIII. Leó<sup>40</sup> alatt kimondta, hogy a többség isteni eredetű, és az alattvalóknak kerülniük kell mindenféle forradalmi megmozdulást. Hangsúlyozta az állam öntörvényűségét is, mondván, hogy az nem függ az egyház elismerésétől.

Az I. világháborút követően, amiatt, hogy nagyon sok országban összeomlott a monarchikus társadalom, és megjelentek a diktatúrák, mint a náciizmus vagy a kommunista rend, szintén nagy változásoknak lehetünk tanúi. Ebben az időszakban a teológusok figyelme újból az egyház és állam kapcsolata felé fordult. A kor teológusait három csoportba sorolhatjuk. Az első csoportba tartoznak azok, akik az államot az Isten teremtő akaratából eredeztették. Ennek a nézetnek egyik jelentős alakja volt Emil Brunner.<sup>41</sup> A második csoport (okulva a fasizmus szörnyűségeiből) egy bizonyos történelmi helyzetbe helyezte Pál tanításait. Ezen csoportból kimagaslik Ernst Käsemann,<sup>42</sup> aki szerint az állam legfeljebb Isten beleegyezésével működhet, de semmi formában sem isteni eredetű. A harmadik csoportot képviseli Karl Barth<sup>43</sup> és Oscar Cullmann,<sup>44</sup> akik álláspontja nem sorolható be az előző két csoport egyikébe sem, mégis nagyon jelentős. Szerintük az állam önmagát csak az egyházra tekintve ismerheti meg, ezért az állam rá van utalva az egyház küldetésére. Az állam a Krisztus uralmának külső köre, feladata pedig a belső körnek, az egyháznak a védelme. Nem közömbös a keresztyének számára, hogy milyen államformában élnek, mert az garantálja az állam önálló tisztségét. Az állam akkor kezd démonizálódni, ha önmagát kezdi el isteníteni. „Az állammal szemben végső soron soha nem szűnhet meg a keresztyéni bírálat,

<sup>39</sup> David Pareus (1548, Zombkovitz, Lengyelország–1622, Heidelberg, Németország) német protestáns teológus és reformátor.

<sup>40</sup> XIII. Leó pápa (gróf Gioacchino Pecci; 1810, Carpineto Romano–1903, Róma) 1878–1903 között római pápa.

<sup>41</sup> Heinrich Emil Brunner (1889, Winterthur–1966, Zürich) svájci református teológus.

<sup>42</sup> Ernst Käsemann (1906, Bochum–1998, Tübingen) német evangélikus teológus,

<sup>43</sup> Karl Barth (1886, Bazel–1968, Bazel) svájci protestáns teológus, a dialektikus teológia alapítója.

<sup>44</sup> Oscar Cullmann (1902, Strasbourg–1999, Chamonix) evangélikus teológus,

s az államkritikának még akkor is helye van, ha az állam teljesen megmarad saját korlátain és határain belül, mert eredeti lényege szerint nem isteni rendelés és soha nem szabad végső tekintélyként tisztelni.”<sup>45</sup>

### 1.2.1. Az egyházatyák

Az egyház és állam viszonyának alapjait az *Institúció* negyedik könyvének XX., *A polgári kormányzásról* szóló fejezetében fejtette ki Kálvin. Azonban ahhoz, hogy az *Institúció* államelméletét értékelhessük, egy kicsit vissza kell nyúlnunk az időben, és két másik, meghatározó keresztyén teológusnak – Ágostonnak és Aquinói Tamásnak<sup>46</sup> – az egyház és állam kapcsolatáról szóló tanítását is vizsgálnunk kell. „Amikor Kálvin hatalom- és államfelfogásáról beszélünk, akkor tudatában vagyunk annak, hogy mindezt a nyugati (latin) keresztyénség hagyományába kell elhelyeznünk. Ez a tradíció több vonatkozásában lényegesen eltér a bizánci (görög) keresztyénség szemléletétől.”<sup>47</sup>

#### a) Ágoston

Ágoston az ókori, latin nyelvű teológia legismertebb alakja, az egyházatyák közül elsőként írt olyan művet, amellyel a keresztyén egyház dogmatikai tantételeit tudományos eszközökkel magyarázta. Életrajzi adatainak nagy többségét és teológiai szemléletének fejlődését a *Vallomások* című munkájából ismerjük. Elmondható róla, hogy a keresztyén középkor legnagyobb gondolkodója, filozófusa volt, akinek művei évszázadokon keresztül meghatározták a teológiai szemléletmódot ugyanúgy, mint az egész európai keresztyén kultúra irányvonalát. A keresztyén világnézetet, az embernek Istenhez való viszonyát és az állam szerepét, annak egyházzal és Istennel való kapcsolatrendszerét a *De civitate Dei* című, 413-ban, Marcellius<sup>48</sup> kérésére megírt, 22 könyvből álló munkájából ismerhetjük meg. Ebben a művében az Isten kegyelmének az elfogadását állítja szembe az ember reménytelen próbálkozásaival. „A mű a háromszintes ókori világkép sémájára épül: legfelül Isten birodalma – a láthatatlan világ, középen a föld – a látható világ, alul pedig a gonosz – a romlás világa helyezkedik el. Ennek megfelelően három külön városról vagy államról beszélhetünk: civitas Dei (Isten városa), civitas diaboli (az ördög városa) és civitas terrena (a

<sup>45</sup> Oscar Cullmann: *Krisztus és az idő. Az őskeresztyén idő- és történelemfelfogás*. Hermeneutikai Füzetek 22, Budapest, 2000, 90,

<sup>46</sup> Aquinói Tamás (1225, Roccasecca–1274, Fossanova) latin nyelven író középkori olasz teológus, skolasztikus filozófus, Domonkos-rendi szerzetes, a keresztyén misztika egyik képviselője.

<sup>47</sup> Szűcs Ferenc: Kálvin felfogása a hatalomról és az államról. *Jogtörténeti Szemle*, 2007. 4 szám, 1.

<sup>48</sup> Karthágói Marcellinus keresztyén mártír és szent volt, aki 413-ban halt meg.

földi város).<sup>49</sup> Azonban az Isten városa és a földi város közötti kapcsolat nem az állam és az egyház kapcsolatára utal. A földi városban, mint valamilyen köztes térben, megtalálhatóak egyaránt a civitas Deihez és a civitas diabolihoz tartozó emberek, így a két birodalom keveredik egymással. A földi világban létező egyház éppen úgy, mint az állam, magában hordozza az emberi gyengeséget, ugyanakkor arra hivatott, hogy az Isten kegyelmét továbbítsa az emberek felé. „Mindenesetre megvolt itt is Szent Ágoston lelkületében az a gondolat, hogy az államok keresztény szellemű berendezését tekintse a polgárok jólétéről való legigazibb gondoskodásnak, államfogalma azonban olyan tág, hogy belőle semmiféle államszervezet kizárva nincs. Annak a vádnak tehát, mintha ő pusztán a keresztény igazságosság alapján álló államot ismerné el s a pogány államokat bitorlásnak tekintené, érdemi alapja nincs.”<sup>50</sup> A földi állam azonban csupán egy átmeneti állapot, az ember számára a legfőbb cél a civitas Dei polgárának lenni. Ennek eszköze a lex aeterna – a kifejezést Ágoston Cicerótól<sup>51</sup> kölcsönözte, azonban más jelentéstartalommal töltötte fel – vagyis az örök törvény, maga az isteni értelem és akarat, mely az egész teremtett világra kiterjed, soha nem változik, és a világnak rendjét fenntartja. Ezen örök törvénynek kell megszabnia az állam működését is. „Amit Szent Ágoston megkívánt az állammal szemben, nem volt egyéb, mint a lelkeknek keresztény szellemű átalakítása. Széltében bizonyítja, hogy a keresztény tanok hűséges követése nagyobb erőssége az államnak, mint a legjobb római államférfiak voltak. Ez a szellem alakítja ki az uralkodókban az igazságérzetet, távolítja el a tisztviselők lelkéből az önösséget s tanítja meg az alattvalókat az engedelmességre. Az állam céljának a béke fenntartását s a polgárok jólétének ápolását vallja, de ezt a célt szeretné kibővíteni oly értelemben, hogy az állam hivatása ne pusztán immanens feladatok megoldására szorítkozzék, hanem az igaz Isten dicsőségét is szolgálja. Ezáltal az állam önállósága nem szenved, csak feladatai szublimizálódnak.”<sup>52</sup>

<sup>49</sup> Pásztori-Kupán István: *Mindnyájan egybehangzóan tanítjuk – Az óegyház dogmatörténete 381-től 451-ig*. Napoca Star Kiadó, Kolozsvár, 2010, 76.

<sup>50</sup> Kiss Albin: *Szent Ágoston De civitate Dei művének méltatása*. Szent István Társulat kiadása, elektronikus változat:

[http://www.ppek.hu/konyvek/Kiss\\_Albin\\_Szent\\_Agoston\\_De\\_Civitate\\_Dei\\_muvenek\\_meltatasa\\_1.pdf](http://www.ppek.hu/konyvek/Kiss_Albin_Szent_Agoston_De_Civitate_Dei_muvenek_meltatasa_1.pdf) 56.

<sup>51</sup> Marcus Tullius Cicero (Kr. e. 106, Arpinum–Kr. e. 43, Formiae) ókori római író, filozófus és politikus.

<sup>52</sup> Kiss Albin: i. m. 58.

## b) Aquinói Tamás

Aquinói Tamás a középkor talán legnagyobb hatású teológusa, a keresztyén egyház filozófusa. Arisztotelész<sup>53</sup> filozófiájának keresztyén tartalommal való feltöltése és átformálása jellemző munkásságára. „Tamás Arisztotelész kommentátoraként végezett tevékenysége harmadik párizsi korszakának legfőbb elfoglaltsága volt. Ezt a tevékenységét – amelyet római tartózkodásának utolsó évében a *De anima* magyarázatával kezdett meg – itt, Párizsban még intenzívebben folytatta.”<sup>54</sup> Az arisztotelészi filozófia hatására meghonosította a természetes jogról szóló filozófiai gondolkodásmódot a keresztyén teológiában. Véleménye szerint létezik egy ún. *lex naturalis*, a természeti törvény, amely a *lex aeterna*, az örök törvény tükröződése a lélekben. Aquinói Tamás értelmezésében az állam annak a mindenségnek egy része, melyet Isten alkotott, és ez a részesség okán isteni eredetű, melynek célja, hogy értelmes és erényes életet teremtsen polgárainak. Ilyenképpen az államot pozitív tulajdonságokkal és erkölcsi tartalommal ruházta fel. Ugyanakkor hangsúlyozta, hogy az állam az Isten szuverén hatalma alatt áll, neki köszönheti létezését ugyanúgy, mint az egyház is. Ugyanakkor, mivel az állam a földi célokat teljesíti, az egyház viszont az Isten akaratát, ezért az államot, mint közösségi létformát, alacsonyabb rendűnek tekinti az egyháznál. Az államformákra nézve, bár Arisztotelész, Ciceró és Ágoston gondolatvilágát viszi tovább, mégis „tamásivá” teszi azt. Három, illetve – amennyiben hozzászámoljuk az elfajzásukat is, akkor – hat államszerkezetet nevez meg: a demokráciát (elfajzása a demagógia), a királyságot (elfajzása a zsarnokság) és az arisztokráciát (elfajzása az oligarchia). Mindegyik államformának más a motivációja. A demokráciának a szabadság, a királyságnak az erény, az arisztokráciának az ész, és a kiválasztott értelem a mozgatórugója. Aquinói Tamás szerint a monarchikus államforma a legideálisabb, hiszen az állam legfőbb célja a rend, a béke és a jólét megteremtése, melyet egy karizmatikus vezető tud legjobban szolgálni. Ugyanakkor szükség van a vezető ellenőrzésére, nem rendelkezhet teljhatalommal, ugyanis fennáll a zsarnokság veszélye, ezért szüksége van egy olyan „tanácskozó testületre”, amely mérsékeli a hatalmát. Ezáltal jön létre a „*regimine mixtum*”, vagyis a vegyes kormányzat. Leszögezi azt is, hogy a zsarnoksággal szemben az alattvalóknak jogában áll az ellenállás, ugyanis ha a népnek joga van a királyt megválasztani, akkor jogos a leváltása is, ha visszaél hatalmával. Ugyanakkor hangsúlyozza, hogy az ellenállás a jogtalan hata-

<sup>53</sup> Arisztotelész (Kr. e. 384, Sztageira–Kr. e. 322, Khalkisz) görög tudós és filozófus, a modern európai tudomány atyja és előfutára.

<sup>54</sup> Jean-Pierre Torrell: *Aquinói Tamás élete és műve*. Osiris Kiadó, Budapest, 2007, 360.

lommal szemben is csupán jogos eszközökkel lehetséges. Aquinói Tamás e tétele a zsarnokságról nagyban befolyásolta Kálvin *Institúciójában* a zsarnokságról megírt tétéleit.

Összefoglalva, Aquinói Tamás hatalomképe alapján, az ember Istentől kapott értelem által alakíthatja a földi életének közösségi létformáját úgy, hogy az a túlvilágon is javára szolgáljon.

### 1.2.2. A reformáció kora

Bár a reformációt az egyház és a vallásos élet megújításának eseményeként értelmezzük általánosságban, nem tekinthetünk el annak társadalmi hatásaitól, ugyanúgy, mint ahogyan a reformátorok tanai között is felfedezhetünk olyan tanításokat, amelyek a világi hatalommal, így a társadalmi intézményekkel kapcsolatban fogalmazzak meg újszerű látásmódot. Bár ezek a tanítások nem valamilyen új felfedezéseket foglalnak magukban, sokkal inkább a „sola Scriptura” jegyében, a tiszta forráshoz visszakanyarodva, a szentírási tételeken alapulnak, és az egyházatyák tanításait viszik tovább, mégis a maguk korában újszerűen hatottak, sőt bizonyos elemeik kiegészítik az egyházatyák tanításait. „A reformáció gondolkörében nagyon fontos a Szent Ágoston-i kegyelemtan kiemelése. Ennek jelentőségét nem lehet alábecsülni a világi hatalom és az egyéni megváltás kérdését tekintve. Szent Ágoston Szent Pál nyomán azt vallotta, hogy a kegyelem Isten ingyenes adománya, amelyre az embernek nincs is befolyása. Tehát Urunk, Jézus Krisztus által kell megértenünk Isten kegyelmét. Egyedül a kegyelem szabadítja meg az embert a bűntől, nélküle nem tesz semmi jót az ember sem gondolatban, sem akarat, sem szeretet, sem cselekvés révén, és nem csak azért, mert a kegyelem útmutatása szerint tudja, mit kell tennie, hanem azért is, hogy segítségével, szeretettel tegye azt, amiről tudja, hogy meg kell tennie. A fenti állásponttal Szent Ágoston nincs egyedül a keresztény hagyományban. Sőt, évszázadok múlva még Aquinói Szent Tamás is jelezte, hogy a kor vallási életének külsőségeihez képest vissza kellene térni a mélyen megélt spirituális hithez.”<sup>55</sup> A bizánci cezaropapizmus vagy az investitúraharc következtében elmosódtak a határok az egyház és az állam, a szakrális és a profán között. A határok elmosódása, eltolódása, illetve adott esetben megszűnése arra ösztönözte a reformátorokat, hogy foglalkozzanak az egyház és a világi hatalom viszonyának kérdésével.

---

<sup>55</sup> Kevevári István: A világi és a spirituális hatalom kapcsolata a reformáció korában. *Polgári Szemle*, 14. évf., 1–3. szám, 2018, 82–83.

### a) Luther tanítása a világi hatalomról

Elsőként a reformáció szikrájának, Luther Mártonnak<sup>56</sup> az álláspontját kell vizsgálnunk, aki több tanulmányában is foglalkozott a hívő embernek a világi hatalomhoz való viszonyával. Természetesen ebben a kérdésben is elsősorban a Szentírás tanításaira támaszkodott Luther. Kiemelendő a *Vorlesung über den Römerbrief 1516/16* című műve, amelyben glosszákból magyarázta a Római levelet, és ennek a 13:1–7 magyarázatának elején az engedelmesség és a szeretet kapcsán megjegyezte, hogy a szeretet parancsolata mindenkire, így az uralkodóra is vonatkozik. „A tizenharmadik fejezetben arra tanít, hogy becsüljük a világi kormányzást és engedelmeskedjünk annak, hiszen azért adatott. Jóllehet nem válnak tőle igazzá az emberek Isten előtt, azt mégis meghozza, hogy az igazaknak külső nyugalmat és oltalmat szerez, a gonoszok pedig nem cselekedhetik gonoszságaikat félelem nélkül, békés nyugalommal. Így az igazaknak is tisztelniük kell ezt, noha ők nem látják szükségét. Végül mindezeket egybeköti a szeretettel, és Krisztus képéhez kapcsolja, mondván, hogy őt kövessük.”<sup>57</sup> A felsőbbtség definíciója, legitimitása és funkcionális körülhatárolása nem csupán a Róma 13-ra támaszkodik, hanem azt mélységében tovább elemelve, részletesebben foglalkozik a kérdéssel. „A felsőbbtség funkcióit Luther a Róma 13 megfogalmazásain (büntetés, adóbehajtás) messze túlmenően határozza meg. Az állam jutalmaz, büntet, védelmez, szegénygondozást végez, megszünteti a közösség visszásságait. (...) A felsőbbtség funkcióinak ez a kibővített értelmezése nyilván azért lehetséges, mivel Luther nem csupán az alattvalóknak a felsőbbtséghez fűződő viszonyát vizsgálta (mint a Róma 13), hanem a felsőbbtség feladatit is értelmezte az alattvalók irányába.”<sup>58</sup> Újdonságként hat Luthernél az a gondolat is, hogy egy gonosz, világi hatalom is hozhat jó döntéseket, és akár még a gonoszság által is szolgálhatja Isten ügyét.

Ugyanakkor nem feledkezhetünk meg a két, megrendelésre írt tanulmányról sem. Az első 1523-ban *A világi felsőségről* megírt tanulmány, a második 1526-ban íródott, *Lehet-e üdvösséges a katonák hivatása is?* címet viseli. Bennük Luther különbséget tesz a polgári kormányzás és a Krisztus országa között. Ezt „két birodalom”, vagy „két kard” tanként is szokták emlegetni. Tehát Luther megkülönböztet egymástól két kormányzati módot. Az egyik a „lélek birodalma” vagy az „Isten országa”, a másik a „világi hatalom”.

<sup>56</sup> Luther Márton (1483, Eisleben–1546, Eisleben) Ágoston-rendi szerzetes, teológus és professzor, a wittenbergi egyetem bibliatanára, a reformáció elindítója és egyik szellemi atyja.

<sup>57</sup> Luther Márton: Előszók az Újszövetséghez. In: *Luther válogatott művei*. Szerk. Csepregi Zoltán, V. kötet, Budapest 2015, 302–303.

<sup>58</sup> Vladár Gábor: i. m. 118–119.

Mindkettő az emberre tekint és Isten irányítása alá tartozik, de más a céljuk és feladatuk. Ahogy fogalmaz: „...az összes embereket két részre kell osztanunk: az egyik részét Isten országába, a másik részét a világ birodalmába. Kik Isten országába tartoznak, ezek azok, kik Krisztusban igazán hisznek, s ezek Krisztus alattvalói (...). Lám ezeknek az embereknek nincsen semmi szükségük sem világi hatalomra, sem jogra. És ha ez az egész világ igazi keresztyénekből, azaz igazi hívőkből állna, akkor semmiféle fejedelemre, királyra, úrra, büntető hatalomra vagy jogra nem lenne szükség és nem is lenne hasznos.”<sup>59</sup> A bűneset okán azonban szükségessé vált egy másik hatalom, amely az Istentől eltávolodott vagy nélküle élő embert kordában tartja, és a felborult rendet hivatott helyreállítani, ez a világi hatalom, melynek kezébe adta Isten a pалlost, hogy a törvényességet biztosítsa. Ez legalizálja a kardot tartó kezét: „...a kard hivatala magába véve helyes, isteni és szükséges intézmény, mely nem megvettetést, hanem félelmet, tiszteletet és engedelmisséget kíván, mert különben a bosszúnak megállója lesz, mint azt Pál apostol mondja a Róma 13,4-ben. Mert kétféle felsőbbiséget rendelt az Isten az emberek között, az egyiket lelkieknek rendelte igéjével és kard nélkül, hogy ezáltal jámborakká és igazakká legyenek, és ezzel az igazsággal elnyerjék az örök életet. (...) A másik felsőbbiség világi, eszköze a kard, hogy azok, akik igéje által nem akarnak jámborakká és igazakká lenni az örök életre, azok ilyen világi hatalom által kényszeríttessenek arra, hogy a világ előtt jámborakká és igazakká legyenek.”<sup>60</sup> Ugyanakkor határozottan visszautasítja azt a római katolikus álláspontot, mely az emberiséget kettéválasztja oly módon, hogy az ige egyes szakaszai minden keresztyénnek szóló parancsként, mások viszont a kiválasztott, „szent életűek” számára tanácsként fogalmazódnak meg. „A két birodalom megkülönböztetésére azonban nem úgy tekint Luther, mintha ezt ő találta volna fel a fenti ellenmondás megszüntetésére. Isteni rendelkezésnek tartja nemcsak a két birodalom valóságos létezését, de azt is, hogy mi különböztessünk köztük!”<sup>61</sup>

Külön foglalkozik Luther – Kálvinhoz hasonlóan – a zsarnokság kérdésével, illetve a zsarnok elleni lázadás erkölcsi jogosságával. A felsőbbiség elleni lázadást minden esetben elfogadhatatlannak tartja, mondván, egyedül Isten a bosszúállás eszköze. „Ha gonosz a felsőbbiség ám itt az Isten, akinek van tüze, vize, vasa, köve és más számtalan eszköze,

<sup>59</sup> Luther Márton: A világi felsőségről. In: Masznyik Endre: *D. Luther Marton egyházszervező iratai*. III. kötet, Wingard F. K. Kiadó, Pozsony, 1906, 369.

<sup>60</sup> Luther Márton: Lehet-e üdvösséges a katonák hivatása is? In: Masznyik Endre: *D. Luther Márton egyházszervező iratai*. V. kötet, Wingard F. K. Kiadó, Pozsony, 1910, 12–13.

<sup>61</sup> Scholz László: Luther tanítása a „két birodalomról”. *Evangélikus Theologia*, 1948. 2. szám, 27.

amivel öldökölhet. Milyen hamar megfojthat egy-egy zsarnokot!”<sup>62</sup> Nem csupán ez az egy lehetőség van azonban a zsarnok megbüntetésére. Luther számtalan példát hoz arra, hogy Isten milyen eszközöket használhat fel a zsarnok megsemmisítésére. A „hirtelen támadt” betegség, esetleg halál, a „pogány” népek, az idegen felsőbbtség – mind olyan eszközök Isten kezében, amelyekkel helyreállítja a törvényteleniséget és megszünteti a zsarnok túlkapásait. Ugyanakkor Luther mindezen eszközökkel figyelmeztet is, hogy a felsőbbtség elleni lázadás – még ha zsarnoki is – a keresztyén ember számára megengedhetetlen, ezen isteni privilégiumot magáénak nem tudhatja. „Ennyi legyen mondva az első tételről, hogy a felsőbbtség ellen semmiféle harc vagy küzdelem helyes nem lehet.”<sup>63</sup> Ugyanezt megerősíti egy 1521-ben, Melanchthon Fülöpnek<sup>64</sup> címzett levelében: „...azt pedig nem tűrhetem, hogy a Róma 13-at és 1Péter 2-t elveted, mintha ezek a helyek nem tartoznának ide, vagy mintha csak az alattvalók kötelességeit rögzítenék (Róma 13,1–7; 1Pt 2,13–17). Ez nem fog sikerülni neked, Philippus! Ezek Isten magasztos szavai, mint: Ami hatalom van, az az Istentől rendeltetett. Aki tehát ellene szegül a hatalomnak, az az Isten rendelkezésének áll ellen.”<sup>65</sup>

A későbbiekben – talán politikai megfontolásból – Luther finomított a zsarnoksággal szembeni passzivitás merevnek tűnő álláspontján. Már 1530-ban – valószínűleg a protestáns fejedelmek nyomására – változtatni kényszerült álláspontján. A császár rekatolizációs törekvései és a katolikus választófejedelmek jelentette fenyegetés okán, bár nagyon óvatosan fogalmazva, enyhülés fedezhető fel Luther álláspontjában. Luther kénytelen volt nyilatkozni ebben a helyzetben. Egy 1530. október 26–28. között Torgauban megrendezett találkozón Luther és társai felülbírálták korábbi álláspontjukat, és a következő szakmai véleményt („szakvéleményt”, *Gutachtent*) adták János Frigyes<sup>66</sup> választófejedelemnek, illetve jogászainak: „Mivel mindig azt tanítottuk, hogy az embernek el kell ismernie a polgári törvényeket, alájuk kell vetnie magát, és tisztelni kell azok tekintélyét, minthogy az evangélium nem mond ellent a polgári törvényeknek: nem hatálytalaníthatjuk a Szentírásból az embereknek azt a jogát, hogy megvédjék magukat még magával a császárral szemben is, vagy bárkivel szemben, aki az ő nevében cselekszik. Korábbi tanításunkban – amely a kormányzó hatalmakkal szembeni ellenállást teljesen megtiltotta – nem voltunk

<sup>62</sup> Luther Márton: i. m. 22.

<sup>63</sup> Luther Márton: i. m. 31.

<sup>64</sup> Melanchthon Fülöp (1497, Bretten–1560, Wittenberg) német teológus, reformátor, Luther Márton munkatársa.

<sup>65</sup> Luther Márton: Philipp Melenchthonnak. In: *Luther válogatott művei*. Szerk. Csepregi Zoltán, VII. kötet, Budapest, 2015, 256.

<sup>66</sup> I. János Frigyes (1503, Torgau–1554, Weimar) szász választófejedelem (1532–47).



tudatában annak, hogy ezt a jogot a kormány saját törvényei engedélyezték, amelyekről szorgalmasan tanítottuk, hogy minden időben megtartandók.”<sup>67</sup> A harmincas évek elején még nagyon finoman és „politikusan” megfogalmazott véleményét az évtized végére konkrétabbá és szemléletesebbé tette. Egy 1539-es írásában már nagyon konkrétan fogalmazott a „tébolyult” császárral szembeni fellépésről. „Először is, a tudósok és juristák azon nem vitatkoznak, hanem egyetértenek benne, és úgy tanítják, hogy világi ügyekben a császárral szemben, ha az jogtalan erőszakot alkalmaz, szabad ellenállni, mert úgy mondják, hogy ezt a törvények megengedik, mint amikor egy tébolyult őrvongó kezéből kivonjuk a kardot, nehogy valakiben kárt tegyen. Másodszor a házi szokások és a természetes törvény arra tanítanak, hogy a hibbant és eszeveszett apának álljon ellen és szálljon vele szembe a fia, ha az veszélyezteti őt, viszont az istenfélelem és a tisztességtudás arra int, hogy a fiú inkább szenvedjen bántalmat, és hagyja megölni magát, semhogy ő oltsa ki az apja életét. Harmadszor pedig a józan ész is azt diktálja, hogyha a fej tébolyult és eszetlen, és tönk्रे akarja tenni a többi tagot, akkor megfékezni, visszaszorítani és gúzsba kötni kell.”<sup>68</sup>

A két birodalom, vagyis a kettős kormányzás Luther tanításai szerint élesen elkülönül egymástól. Olyannyira, hogy a teremtett világban élő emberek egyik része a világi birodalomba tartozik, akiknek szükségük van a törvény kényszerítő szigorára. Az emberek másik része, az igaz keresztyének a lélek birodalmának polgárai, akik az evangélium vezetése alatt alávetik magukat a világi felsőbbtség akarátának, de nem az irányítja elsősorban életüket. Amint a későbbiekben látni fogjuk, Kálvin ebben a kérdésben némiképp eltér Luther tanításaitól, és szintén a Róma 13-ból kiindulva ugyan, de másképp magyarázza a két világ viszonyát és benne az keresztyén ember szerepét.

### **b) Zwingli államelmélete**

1522-ben Zürichben zavargások törtek ki a böjt kapcsán, és bár a hitbeli kérdések eldöntése a konstanzi püspök hatásköre volt, a városi tanács felkéri Zwingli Ulrichot, hogy foglalja össze válaszait a vitás hittételek tekintetében. Megfogalmazza 67 tételét, melyet 1523. január 29-én terjesztett a zürichi városi tanács elé – ez az esemény a zürichi disputáció néven vált ismertté. A tanács elfogadta a tetteleket, így ez az irat megalapozta és elindította a zürichi reformációt. Más reformátori hitvallásokra is hatott, és Zwingli 67 tételét a reformáció első hitvallási iratai közé sorolják. Zwingli tetteleinek 34–43. szakasza rendel-

<sup>67</sup> Birkás Antal: *Reformáció, államhatalom, politika*. Luther Kiadó, Budapest, 2011, 63–64.

<sup>68</sup> Luther Márton: A császári hatalom korlátairól. In: *Luther válogatott művei*. Szerk. Csepregi Zoltán, VIII. kötet, Budapest, 2015, 512–513.

kezik a felsőbbbségről (államról), valamint az egyházzal való viszonyáról. „34. (A hatóságról:) Az úgynevezett egyházi hatalmasság pompájának semminemű alapja nincs Krisztus tanításában, 35. de a világi hatalom ereje és erőssége Krisztus tanításán és tettein nyugszik. 36. Mindaz tehát, amit az úgynevezett egyházi felsőbbbség a maga jogaként és jogvédelmeként tüntet fel, a világi hatalom tulajdona, ha ugyan ez keresztyén akar lenni. 37. Ennek kivétel nélkül minden keresztyén engedelmességgel tartozik, 38. amennyiben az nem az Isten ellenében parancsol. 39. Annak okáért a világi hatalom minden törvényének egyeznie kell az Isten akaratával, tehát védelmeznie kell az elnyomottat, akkor is, ha az nem emelne panaszt. 40. Csakis a világi hatalom végeztethet ki jogosan, és ez is csupán azokat, akik nyilvános megbotránkoztatást okoznak (de ezt Isten haragjának felgerjesztése nélkül tegye), figyelve arra, hogy vajon Isten nem parancsol-e valami mást. 41. Ha (a világi felsőbbbség képviselői) helyes tanácsot és segítséget nyújtanak azoknak, akikről majd Isten előtt számot kell adniuk, akkor nekik is kötelességük (világi előljáróik) fenntartásáról gondoskodniuk. 42. De ha hűtlenül és Krisztus parancsa, zsinórmértéke ellenére sáfarkodnak, le lehet váltani őket – Isten akarata szerint. 43. Összegezve: annak az országa a legjobb és legszilárdabb, aki egyedül Istennel uralkodik; viszont azé a leggonoszabb és legingatagabb, aki a saját önkénye szerint cselekszik.”<sup>69</sup> Zwingli azt vallotta, hogy az egyház nem más, mint a hívők közössége, akik az ige hallgatására gyűlnek egybe. Ugyanakkor nem választható el szigorúan az egyházi és a világi hatalom, az egyházi a hatalom gyakorlását átruházza a világi hatalomra, de csakis Isten törvényeinek szellemében, és a világi hatalomnak adatott a törvényesség fenntartásának joga. A világi hatalom ugyanakkor keresztyén kell hogy legyen, és amennyiben a világi hatalom nem ölti magára a krisztusi törvényeket, vagy azokkal ellentétes döntéseket hoz, akkor nem gyakorolhatja tovább hatalmát, le kell váltani azt. Összegezve, Zwingli államelméletében egyfajta teokratikus államforma bontakozik ki, vagyis Isten és törvénye uralkodik a világi felsőbbbségen is, mely mindenben ennek engedelmeskedni köteles.

### **c) A kálvini hatalomkép**

A kálvinizmus az egyetlen olyan protestáns irányzat, amely világnézeti jelleget öltött. Sőt, a kálvinizmus, mint széles körben elterjedt terminus, sokkal inkább használatos világnézeti fogalomként, mint vallásos vagy egyházi megnevezésként. Ugyanis a kálvinizmusnak nem csupán a teológiai tanításai ismertek széles körben, hanem jól kimutatható

<sup>69</sup> Jakab Sándor: Zwingli Ulrich 67 tétele. *Református Szemle*, 2007, C. évfolyam, 3. szám, 491–492.

hatásait vizsgálhatjuk politikai, gazdasági, szociális és társadalomszerkezeti téren is. A kálvinista tágabb fogalom, mint a református, hiszen számos olyan egyház van, amely bár „kálvinista”, de nem református. A „református” név ilyen szempontból a kálvinizmus egyik egyházi formáját jelentené: a kálvinizmust, mint hitvallást, tant és közösséget. „A kálvinizmus tehát sokkal egyetemesebb világfelfogás és életirány, mint a református.”<sup>70</sup> A kálvinizmus világnézeti jellegét tehát nem lehet elvitatni. Mi volt a gyökere, honnan indult ez a világnézetiesség? Kálvin János<sup>71</sup> hatalmas szellemi örökségének legismertebb és legfontosabb pillére az *Institúció*,<sup>72</sup> vagyis *A keresztyén vallás rendszere*. Ezen mű utolsó fejezetében Kálvin a keresztyén szabadság, az egyházi hatalom és az állami kormányzat témáit fejti ki.<sup>73</sup> Az *Institúció* e része (ezen belül is a világi hatalomról szóló rész) által találhatjuk meg a kálvinizmus társadalomformáló jellegének alapját. Méltán írta Török István<sup>74</sup> *Etikájában*: „Talán ez az államtani fejtegetés vált Kálvin valamennyi tana közül a leghatékonyabbá. Az egyetemes alkotmány- és jogtörténet tanúsága szerint a református egyház keretén túl is messze kihatott.”<sup>75</sup> Éppen ezért a továbbiakban ezzel az államelméleti tanítással és annak néhány aspektusával szeretnék foglalkozni. Lássuk, először röviden Kálvin tanítását a világi hatalomról.

Kálvin nem állam és egyház kapcsolatáról beszél, hanem a keresztyén embernek az államhoz való viszonyáról, így követve a biblikusságot a Róma 13 alapján. Kálvin véleménye szerint az állam Krisztus uralkodásának szolgálatában áll. A világi kormányzat azok javára van, akik ebben a mulandó világban Krisztusnak és az ő örökkévaló országának polgárai, ugyanis a világi kormányzat Isten gondviselésén és szent rendelésén alapul, mely ebben a földi világban gyámolítója a keresztyén embernek. „Mert míg a lelki kormányzás bizonyos mértékig már itt a földön elkezd bennünk a mennyei országot, és valamiképpen már e halandó és elillanó életben előre jelzi a halhatatlan és romlatlan boldogságot.”<sup>76</sup> Az

<sup>70</sup> Tavaszy Sándor: A kálvinista világnézet alapkérdései. In: *Magyar református önismereti olvasókönyv*. Válogatás a XX. század első felének református teológiai irodalmából, Kálvin János Kiadó, Budapest, 1997, 60.

<sup>71</sup> Kálvin János (1509, Noyon–1564, Genf) francia származású svájci reformátor, keresztyén tudós, a kálvinizmus névadója.

<sup>72</sup> Jelen dolgozatban az *Institúció* 1536-os (Viktor János által fordított) és az 1559-es (Buzogány Dezső által fordított, Bogárdi Szabó István által lektorált és szerkesztett) kiadásait használtam.

<sup>73</sup> Az első, 1536-os kiadásnál találjuk ezt a felosztást, a későbbi, 1559-es kiadásban a keresztyén szabadságról szóló rész átkerül az előző fejezetbe.

<sup>74</sup> Török István (1904, Tiszaeszlár–1996, Debrecen) református lelkész, a rendszeres teológia professzora.

<sup>75</sup> Török István: *Etika*. Kiadja a kolozsvári Egyetemi Fokú Protestáns Teológiai Intézet, Kolozsvár, 1997, 163.

<sup>76</sup> Kálvin János: *Institutio Christianae Religionis. A keresztyén vallás rendszere 1559*. (Ford. Buzogány Dezső, lektorálta és szerkesztette Bogárdi Szabó István). Magyar Református Egyház kiadása, Kálvin János kiadó, Budapest, 2014, 511. (4.20.2)

előjárók Isten helyett szerepelnek a világban, tőle kapták megbízatásukat (Zsolt 82,6). Az államban a polgári törvények érvényesülnek, melyek teljes mértékben emberi alkotások, mégis az isteni törvény által előírt szabályokhoz kell igazodniuk.

Fontos tudni, hogy Isten ígéje nem ír elő egyetlen államformát sem: „Mert ha ő úgy látta jónak, hogy a királyságok élére királyt helyezzen, a szabad városok élére pedig szenátorokat és tanácsosokat, bárhol éljünk is, szófogadóknak és engedelmeseknek kell lennünk irántuk.”<sup>77</sup> Az államnak ugyanakkor szavatolnia kell az egyház védelmét. Feladata, hogy őrkdjék a társadalmi békesség felett, az istentisztelet békességes gyakorlásáról gondoskodjon, vagyis a társadalmi együttélés nyugalmit megteremtse és felvigyázza. „A polgári kormányzás célja az, hogy amíg az emberek között élünk, ápolja és fenntartsa Isten külső tiszteletét, védelmezze az egészséges kegyes tanítást és az egyház jó állapotát, életvitelünket egybeigazítsa az emberi társadalommal, hozzászabja erkölcsünket a polgári rendhez, békességet szerezzen egymás között, s fenntartsa a közbékességet és köznyugalma.”<sup>78</sup> Mindezt a hatalmasságok nem öncélúan, a maguk dicsőségére, hanem az Isten törvénye iránti engedelmességből teszik, tudván hogy az ő hatalmuk, mint minden más, az Isten mindenhatósága alá van rendelve. Ahogy Kálvin fogalmaz: „...ne tartsanak sok lovat, ne engedjenek a kapzsiságnak, ne helyezték előbbre magukat testvéreiknél, szorgalmasan elmélkedjenek isten törvényén életük minden napján; a törvénybírók ne legyenek részrehajlók, ne fogadjanak el ajándékot; (...) hanem inkább másokat akarunk megtanítani arra, hogy mi a hatóság, és mi végre rendelte azt Isten.”<sup>79</sup> Ugyanakkor a hívőknek, mint alattvalóknak, Isten iránti engedelmességből kell a felsőbbtség akaratát elfogadniuk, mert Isten azért rendelte őket, hogy a törvényes rendet fenntartsák, nélküle csupán zűrzavar lenne a világban. „Ha ugyanis hatalmat kaptak, hogy alattvalóik nyugalmit megőrizték, a nyughatatlan emberek lázongó megmozdulásait elfojtsák, az erőszakkal elnyomottaknak segítséget nyújtsanak, a gaztetteket megbüntessék, vajon hogyan másként juttathatnák ezt érvényre jobban, ha nem úgy, hogy megfékezik azoknak dühöngését, akik éppúgy megzavarják egy-egy ember nyugalmit, mint a közbékességet, akik zűrzavaros lázadást szítanak, akik erőszakosan elnyomnak másokat, és gyalázatos gaztetteket cselekszenek?”<sup>80</sup> Tulajdonkép-

<sup>77</sup> Kálvin János: i. m. 516. (4.20.8)

<sup>78</sup> Uo. 511. (4.20.2)

<sup>79</sup> Uo. 517. (4.20.9).

<sup>80</sup> Uo. 519. (4.20.11).

pen nem is magát a felsőbbtséget kell tisztelni, hanem (az engedelmeskedés által) azt, aki őt „felsőbbtségnak” rendelte!

A felsőbbtségnak való engedelmeskedés nem csaphat át zsarnokságba. Ha azonban ez a zsarnokság a felsőbbtségnak részéről mégis teret nyer, az azzal szembeni ellenállás, és az ellene való lázadás tekintetében Kálvin óvatosságra és önmérsékletre int. „Ezzel a tisztelettel, sőt kegyes érzülettel tartozunk a legvégsőkig előljáróinknak mindenben, bármilyenek legyenek is ők. Azért ismétlem ezt ennyire gyakran, hogy megtanuljunk: nem magukat az embereket kell néznünk, hanem érnünk be azzal, hogy isten akaratából töltik be azt a szerepet, amelyre ő maga pecsételte és véste fel sérthetetlen felségét. Csakhogy, mondhatnád, kölcsönösen az előljáróknak is vannak kötelezettségeik az alattvalók iránt. ezt már korábban elismertem. De ha ebből arra akarsz kilyukadni, hogy csak az igazságos uralom esetén kell engedelmeskedni, képtelenül okoskodnál.”<sup>81</sup> Ez azonban nem jelenti azt, hogy semmilyen formában nem lehetne a világi hatalom őrjöngései és zsarnoksága ellen fellépni. Bizonyos szituációkban – amennyiben egyértelművé válik, hogy ez az Úr akarata – lehetőség van ennek megfékezésére. Ez eszköz azonban nem a „magánemberek” kezébe adatott, hanem olyan, alacsonyabb rangú hivatali személyekébe, akiknek megvan a hivatali megbízásuk közbeavatkozni. „...mert ha igaz is, hogy a féktelen hatalmaskodás megfenyítése az Úr bosszúja, azért ne gondoljuk mindjárt, hogy ez ránk van bízva; ránk, akik nem kaptunk semmilyen más parancsot, csak azt, hogy engedelmeskedjünk és tűrjünk. Mindig magánemberekről beszélek. Mert annak egyáltalán nem vagyok ellene, hogy a királyok önkényének mérséklésére a népből választott hatóságok, adott esetben, hivatalból közbelépjenek.”<sup>82</sup>

Röviden így foglalhatjuk össze a keresztyén ember világi hatalomhoz való viszonyulását Kálvin *Institúciója* alapján. Ebben az összefoglalóban csupán Kálvin hatalomelméletének néhány főbb elemét ismertettem. Azonban van ennek a – világi hatalomról szóló – fejezetnek néhány olyan részlete, amelyről a továbbiakban szeretnék részletesebben is foglalkozni.

### 1.2.3. Az *Institúció* hatalomelméletének néhány specifikuma

Sokan úgy tekintenek a világi hatalomról írt részre, mint egy olyan toldalékra, amely logikailag nem követi az *Institúció* addig felvázolt menetét. „Az *Institúció* utolsó fejezete, amelyben Kálvin a világi kormányzásról szól, az egész műhöz viszonyítva függe-

<sup>81</sup> Uo. 532. (4.20.29).

<sup>82</sup> Uo. 534. (4.20.31).

léknek látszik. Minden különösebb kapcsolat nélkül közvetlenül a sákramentumtan után következik.”<sup>83</sup>

a) Bár hirtelen, nagy ugrással érkezett el Kálvin a világi hatalomról szóló részhez, mégis úgy gondolom, valamilyen toldalékként tekinteni erre a részre, és annak értékét lebecsülni nem lenne bölcs dolog. Ugyanis, ami igazán hangsúlyossá teszi az Intitúció világi hatalomról szóló részének jelentőségét, az a Ferenc királyhoz írott levél, amelyet Kálvin ajánlasként, előszóként csatolt az Intitúcióhoz. Hogy Kálvin mennyire fontosnak gondolta ezt a részt, az ajánlást, jól mutatja az a tény, hogy az 1559-ben kiadott, javított és bővített kiadásban is szerepelt, jóllehet közvetlen, gyakorlati haszna akkor már nemigen volt a levélnek, hiszen Ferenc király<sup>84</sup> már nem élt. Hogy e ténynek lehettek-e történelmi (politikai) okai, azt az egyháztörténészekre bízom kideríteni. Annak viszont, hogy az uralkodó halála után is benne maradt a bővített kiadásban, úgy gondolom, nem csupán kegyeleti okai vannak, hanem sokkal inkább az, hogy tartalmilag, üzenetében olyan gondolatokat hordoz, amelyeknek aktualitása nem múlt el vagy szűnt meg. Ezekre a gondolatokra a későbbiekben még részletesebben visszatérek, de először ismerjük meg a levél tartalmát.

A fentiekben már vizsgáltuk a világi hatalomhoz való viszonyulás kálvini tanát, most nézzük meg, mi a Ferenc királyhoz intézett levél tartalma röviden összefoglalva. Kálvin a bevezetőben megfogalmazta, hogy miért is ajánlja neki ezt a munkát. A világi hatalmasság Istentől nyeri megbízatását, ezáltal a felsőbbtség mindig eszköz Isten kezében, aki által közvetett módon gyakorolja földi hatalmát<sup>85</sup> (Intitúció IV/4). Erre hivatkozik Kálvin, amikor a reformáció tanainak védelmére kéri fel Ferencet. „Felséges Király! Ne fordítsd el füledet és ne vond meg jó szándékodat az őket jogosan megillető védelemtől, (...) Méltó, hogy meghallgasd, méltó, hogy megismerd, és méltó, hogy te ítélj felőle. Igazi király csak az lehet, aki felismeri önmagában Isten eszközét országa kormányzására. Aki nem azért uralkodik, hogy Isten dicsőségét szolgálja, az nem király, hanem haramia.”<sup>86</sup>

A Ferenc királyhoz intézett levélben Kálvin mindennél hangsúlyosabban igyekszik kifejezésre juttatni, hogy kiket tekint ellenségnek. Még mielőtt a reformátorokra sütnék az állam ellenes izgatás, a felsőbbtség elleni zendülés bélyegét, egy remek retorikai fordulattal igyekszik az uralkodót a maga oldalára állítani. „Tekints már ellenfeleinkre (az áldozópa-

<sup>83</sup> Niesel Vilmos: i. m. 197.

<sup>84</sup> I. Ferenc francia király (1494–1547) uralkodott 1515-től haláláig.

<sup>85</sup> Ez azonban nem összetévesztendő a Krisztus Királyságával.

<sup>86</sup> Kálvin János: i. m. 17. (LFK).

pokról beszéltek, akiknek ítélete és felbujtása eredményezte, hogy mások is ellenséges szemmel néznek ránk), és velem együtt gondold végig röviden, milyen szándék vezeti őket.”<sup>87</sup> Amint azt már az előzőekben is láttuk, Kálvin különös óvatossággal közelíti meg a világi hatalommal való szembenállás kérdését. Ezen rész kiemelése a királynak címzett levélben egy olyan magasabb dimenzióba helyezi a reformáció ügyét, mely az Isten törvénye szerint való, így hátrítva el nemcsak az eretnokség, hanem a társadalmi megosztás és az anarchia kirobbantásának vádját is. „Végül, nem járnak el becsületesen, amikor gyűlölködve csak azt idézik fel, hogy tanításunk hirdetése mennyi lármát, zűrzavart és vitát okozott, és ma is milyen sok káros gyümölcsöt terem sokakban. (...) A hívek között ez a legbiztosabb és legfontosabb jegye, amellyel meg lehet különböztetni a hamis tanítástól; ez könnyen burjánzik, hiszen mindenki fülének kedves és a világ szívesen hallgatja. Így aztán miközben évszázadokig mély sötétség honolt, e világ ura szinte mindenkivel halálos játékot és mókát űzött (...) Mihelyt azonban a magasságban megcsillanó fény valamelyest eloszlatta sötétségét, és mihelyt ama nála hatalmasabb megzavarta és veszélyeztetni kezdte uralmát, megszokott tnyaságából ő is el kezdett kijózanodni és háborúra készülni.”<sup>88</sup> Szociáletikai vetülete is kirajzolódik ennek a szembenállásnak, amikor Kálvin a régi egyházi és társadalmi berendezkedést bírálja. Szerinte a téves eszmékhez való ragaszkodás nem más, mint megélhetési stratégia. Az ilyeneknek „a hasuk az istenük, a vallás pedig a konyha. (...) Ezért aki közülük a legjobban szereti a hasát, az lesz a hit legelszántabb védelmezője. Elvégre is, valamennyien csak arra az egyre törekednek, hogy uralmukat sértetlenül megőrizték, a hasukat pedig megtömhessék; őszinte buzgóságnak legkisebb jelét sem adják.”<sup>89</sup>

b) Szintén érdekes megemlítenünk, hogy összehasonlítva az *Institúció* 1536-os és 1559-es kiadását, azt látjuk, hogy a világi hatalomról szóló részt, a felsőbbségek működéséről szóló tant a második kiadásnál Kálvin szükségesnek látta kiegészíteni.<sup>90</sup> Ebben a kiegészítésben az anarchiára vágyakozók ellen mondja, hogy a felsőbbség legitimitása Isten különleges rendelésén alapul, vagyis a világi kormányzást nem lehet elhagyni, mert az is Isten fennhatósága alá esik, az ő bölcsessége alapján rendeltetett. Ez alól a szuverenitás alól azonban a felsőbbség soha ki nem bújhat. Az Isten mindenhatósága úgy járja át a felsőbbséget, hogy ezáltal lesz biztosítva az egyház és a hívek békesége. Pál apostolt idézi,

<sup>87</sup> Uo. 18. (LFK).

<sup>88</sup> Uo. 27–28. (LFK).

<sup>89</sup> Uo. 19. (LFK).

<sup>90</sup> IV/5. részről van szó. Ez a rész az 1536-os kiadásból hiányzik.

amikor ezt mondja: „hogy nyilvános könyörgéseken imádkozzanak a királyokért, s nyomban hozzáfűzi a magyarázatot is: hogy uralmuk alatt csendes és nyugodalmas életet éljünk, teljes istenfélelemmel és tisztességgel.”<sup>91</sup>

c) A kálvinizmus világnézeti jellegét vizsgálva, végezetül szólnunk kell még néhány szóban Kálvinnak a kormányzati formákról alkotott véleményéről. Már fentebb is jeleztem, hogy Kálvin engedelmisségre int minden hívőt a felsőbbség iránt, éljen az akár királyi, akár szabad állami berendezkedésben. Ugyanakkor sok vitát vált ki a mai, modern korban az a kérdés, hogy Kálvin hogyan viszonyult a demokrácia kérdéséhez. Eberdard Busch szerint kétféle megközelítés létezik. „Az egyik – teljesen jogosan – Kálvin demokrácia kritikáját olvassa ki műveiből, amint Platónnal egybehangzóan a csöcselék uralmának tekinti azt. A másik olvasat szerint mégis elfogadott egyfajta konzervatív, az arisztokrácia által mérsékelt demokrácia.”<sup>92</sup> Valójában nem adható egyértelmű válasz a kérdésre, hiszen ha a magisztrátusok működését és Kálvin genfi tevékenységét vizsgáljuk, akkor a második véleménynek kellene igazat adnunk. Ennek azonban volt egy olyan aspektusa, amelyet a mai, modern demokráciák teljességgel nélkülöznek, mégpedig az Isten szuverenitásának kérdése. Kálvin szerint a világi felsőbbség Isten hatalma alá esik, és csupán ezáltal gyakorolhatja saját, világi hatalmát, legyen szó királyról, magisztrátusról, vagy bármely más nemű felsőbbsegről. „De Kálvin soha sem rajongott a modern értelemben vett felséges népért. (...) A kálvini demokrácia, az ideális hívő nép összességének uralma azonban talán örökre csak ideál marad, ideál melynek eljövételéért azonban mégis lankadatlanul dolgozni kell. Ez a demokrácia, tehát a lehető legtávolabb áll a mai értelemben vett népek, a mindenféle tömegeknek, a számoknak nyers uralmától, a doktriner demokráciától, az oligarcháktól, melynek borzalmaitól maga Kálvin félt a legjobban. (...) A modern demokrácia ugyanis, éppen úgy, mint a modern állam is, végső elveiben ateista, mert szerintük a hatalom forrása nem az Isten, hanem a nép.”<sup>93</sup>

d) Zárszóként hadd említsem – amint már a fentebbiekben utaltam rá – a talán legfigyelemreméltóbbat, ami oly egyedivé és különlegessé teszi Kálvin Ferenc királyhoz írott levelét és megadja a választ arra a kérdésre is, hogy miért ragaszkodott a szerző egy olyan ajánláshoz, amely a mű 1559-es, bővített kiadásakor már semmilyen gyakorlati haszonnal nem járt. A levél befejező soraiban találjuk meg azt a specifikumot, ami által a kálvini ha-

<sup>91</sup> Kálvin János: i. m. 513. (4.20.5).

<sup>92</sup> Szűcs Ferenc: Kálvin teológiájának mai olvasata. *RSZ*, CII. évfolyam, 6. szám, 679–680.

<sup>93</sup> Sebestyén Jenő: Kálvinizmus és demokrácia. *Teológiai Szaklap*, 1913. 11. évfolyam, 42.



talomkép megmutatja sajátos arcát és elkülönül a lutheri gondolkodásmódtól. Mint már fentebb jeleztem, Luther szerint a világi hatalom és annak képviselője azért adatott, hogy a világban lévő bűn okozta törvényteleniséget és káoszt megszüntesse, így a világi hatalom legfőbb feladata a rend betartatása és a gonosz cselekedet megtorlása. Ezzel szemben Kálvin az uralkodó létjogosultságát nem csupán erre a feladatkörre redukálja, hanem éppen a Róma 13,1-re alapozva azt fejtegeti, hogy Isten rendelése alapján az uralkodó nem csupán a rosszat szünteti meg, hanem a jót is szolgálja. „Azt tanítja ugyanis, hogy a hatalmasság Isten rendelése, és nincs olyan hatalom, amelyet ne Isten rendelt volna. maguk a fejedelmek pedig isten szolgái, hogy aki a jót cselekszi, dicséretet vegyen tőlük, aki pedig a rosszat cselekszi, féljen tőlük, mint bosszúállóktól. Idetartoznak a szent férfiak példái is, voltak köztük királyok, mint Dávid, Jósias, Ezékiás, (...). Ezért semmi kétség afelől, hogy a polgári hatalom hivatás Isten előtt nemcsak szent és törvényes, hanem a legszentebb is, és a halandók egész életében minden egyéb között a legtisztéletreméltóbb.”<sup>94</sup> A levél első felében éppen erre a kiváltságosságra hivatkozva ajánlja Kálvin a reformáció ügyét az uralkodó kegyeibe. A levél zárásában azonban egy kicsit más hangnemet üt meg Kálvin, és arra figyelmezteti Ferencet, mi a következménye, ha erről, az Isten által reá ruházott, nemes feladatról megfeledkezik. „Felséges Király! Íme, rágalmazóink méreggel telt vádaskodásának teljes feltárása! Árulkodó szavuk előtt füleid ne legyenek túlzottan hiszékenyek! (...) Amennyiben viszont Felséged füleibe annyira befészkelte magát a rosszindulatú susárlás, hogy önmaga védelmére meg sem szólalhat a bevádolt, az erőszakos fúriák, egyetértéssel, kiélik rajtunk haragjukat börtönnel, korbáccsal, kínpaddal, koncolással, máglyával annyira, hogy vágóhídra szánt juhokként, végső veszedelembé jutunk. Mi viszont megőrizzük lelkünk békességes tőrését, és várjuk Isten hatalmas kezét, amely kellő időben biztosan megérkezik, hogy fegyverével kiszabadítsa veszedelméből a nyomorultat, és bosszút álljon azokon, akik elbizakodottságukban megvetették őt.”<sup>95</sup> Kálvin alapján véve – hasonlóan Lutherhez – nem lázadóspárti, de amint az Isten teremtett rendje és az ember „lelki üdve” kerülne veszélybe, Kálvin számára a világi hatalom elveszíti immunitását. Ha az egyénnek választania kell a „lélek üdvössége” és a felsőbbség iránti lojalitás között, akkor minden esetben az elsőt kell választania – vallotta Kálvin.

<sup>94</sup> Kálvin János: i. m. 513. (4.20.4).

<sup>95</sup> Uo. 30. (LFK).

#### 1.2.4. Kálvin János hatalomelméletének összevetése Abraham Kuyperével

Abraham Kuyper munkásságával a következő fejezetben részletesen foglalkozom. Azonban előtte érdekes összevetni Kálvin és Kuyper hatalomelméletét hermeneutikai szempontból.

A hermeneutika, mint az írás megértésének és értelmezésének tudományos módszertana több ágra tagozódik. Ezeknek egyike a Szentírás értelmezésének helyes irányelveit és szabályait határozza meg. Ezen belül azonban két irányt kell elkülönítenünk. Az egyik a bibliai hermeneutika, a másik a teológiai hermeneutika. E kettőnek az alapja ugyanaz, hiszen a Biblia értelmezése által állapít meg irányelveket. A bibliai hermeneutika szűkebb mozgásteret enged, hiszen olyan magyarázati alapelvekre támaszkodik, melyeket maga a Szentírás fogalmaz meg, vagy a bibliai könyvek írói használnak. Ezzel szemben a teológiai hermeneutika módszertana tágabb mozgástérrel rendelkezik, hiszen az Írásmagyarázatban hangsúlyosan szerepet kap az illető teológus teológiai irányultsága és teológiai felfogása annak eldöntésében, hogy milyen megközelítést lát helyesnek az értelmezésnél. Ebben az esetben a teológia hermeneutika módszerét használjuk, hiszen a két vizsgált református teológus – Kálvin János és Abraham Kuyper – hitvallási identitása döntően befolyásolja a vizsgált szövegeket. A vizsgálat másik jellegzetessége, hogy nem a bibliai kommentárookra koncentrálnak, hanem olyan műveket vesz górcső alá, melyek a világi hatalom és az egyház kapcsolatát Szentírási alapon fejtik ki. A dogmatikai típusú szövegértelmezésekben az a legizgalmasabb feladat, hogy egy adott, konkrét kérdést vagy témát úgy elemezzünk, hogy azon átszűrődik a szöveggel foglalkozó személy teológiai nézete, valamint nyomon követhető az illető tantétel koronkénti fejlődése, változása is. „A teológus nyomon követi a kérdést az egyháztörténelemben, hogy lássa, hogyan fejlődött a téma az egyes korszakokban a különböző szükségleteknek megfelelően. Ebből kiderül, hogy a tant hogyan helyezték összefüggésbe a múltban, és ez pozitív és negatív irányban egyaránt fölbecsülhetetlen értékű segítséget nyújt a tan saját korunkban történő ismételt összefüggésbe helyezéséhez.”<sup>96</sup> Az ilyenfajta hermeneutikai vizsgálat célja e két teológus munkássága kapcsán az, hogy lássuk azokat az adott kor társadalmi normái között fellelhető kifejezések rendszerbe ágyazódását, és azok értelmezésbeli hasznosulását. Ezt a hermeneutikai helyzetet az értelmező tevékenység megragadása által érhetjük el. A rendszeres? teológiai művek éppen úgy kielégíthetik a szövegértelmezés vagy írásértelmezés hermeneutikai módszer alkalmazását, mint a

<sup>96</sup> Grant R. Osborne: *A hermeneutika spirálisa*. Keresztyén Ismeretterjesztő Alapítvány, Budapest 2001. 332.

kommentárok. Mindkettőjüknel hangsúlyos hermeneutikai elv, hogy az Ige magyarázata közben „a teljes összefüggés értelmét és célját kell figyelembe venni anélkül, hogy belevesznénk a mellékes dolgok taglalásába. (...) Az interpretáció, a bibliamagyarázat ilyen koncepciójából, felfogásából bizonyos dinamika érződik, bizonyos erő árad. A bibliamagyarázat nem öncélú dolog, nem mozdulatlan, merev tan, hanem valami mást akar munkálni, valamire el akar vezetni, és indíttatást akar adni.”<sup>97</sup>

Kálvin az *Institúció*ban azonban nem csapja össze metodológiai szempontból a rendszeres teológiai és hermeneutikai elemeket. „Ezért tudatosan törekedett a dogmatika és az exegézis módszertani és metodikai különválasztására, ami mind a kettőnek csak hasznára válhatott. Ily módon a dogmatikának nem kell szerfölötti szorongással görcsösen tartania magát az elején adott bibliai anyag magyarázatához, mert értékrendjét saját maga állapíthatja meg egy szabad szisztematikában: az időszerű, az aktuális problémák tekintetében véve.”<sup>98</sup> Kálvin hermeneutikai módszerével kapcsolatban két dolgot mindenképpen leszögezhetünk. A rendszeres teológián túl, az Ige magyarázatában használni kell egyéb segéd tudományokat is, mint amilyenek például a filológia vagy a kortörténet. A másik fontos észrevétel, hogy Kálvin minden munkájában, legyen az dogmatikai mű vagy exegetikai kommentár, a fő szempont a Szentírás jó és helyes megismerése. „Főleg a dogmatikusan gondolkodó teológusok között terjedt el az a szemlélet (...), hogy Kálvin mindennemű teológiai tevékenységét arra fordította, hogy minél érthetőbbé tegye a maga tanítását, amit az *Institúció*ba foglalt össze. Kálvin exegetikai műveiből inkább az derül ki, hogy legnagyobb vágya az volt, hogy minden eszköz által szóljon tisztán és érthetően az Ige. Kálvin ezért élt és fáradozott utolsó leheletéig.”<sup>99</sup> Bizonyos Kálvin-kutatók úgy vélik, hogy az *Institúció* mellett, fontossági sorrendben a kommentárok és az igemagyarázatok másodrangúak. Bár, ha hatástörténetileg ez igazolható is lenne, akkor is látnunk kell azt a tény, hogy nem alá – fölé rendelési viszonyról kell beszélnünk e művek kapcsán, hanem két módszer alkalmazásáról egy cél elérése érdekében. „Ebben a megközelítésben a rendszerező mű kulcs lehet a kommentárokhoz, hogy ott ne kelljen mindent részletesen elmagyarázni. A dogmatikai összefoglalás itt mintegy hermeneutikai funkciót tölt be, azaz szemléletet, rálátást ad a Szentírás üzenetének egészére, ami után az olvasó már nem veszik el a részle-

<sup>97</sup> Gánóczy Sándor, Stefan Scheld: *Kálvin hermeneutikája*. Kálvin Kiadó, Budapest, 1997, 62.

<sup>98</sup> Gánóczy Sándor, Stefan Scheld: i. m. 69.

<sup>99</sup> Peres Imre: Kálvin írásértelmezése és írásmagyarázatai. In: *Kálvin időszerűsége*. Szerkesztette Fazakas Sándor. Kálvin Kiadó, Budapest, 2009, 50.

tekben. (...) Ezzel Kálvin meg is határozza a református dogmatika feladatát: olyan hermeneutikai körnek kell lennie, amely a Szentírás és az igehirdetés között mozog az exegézis és a dogma értelmezésének ívén. Olyan terminológiai fordítás, amely szembesíti a mai igehallgatót az Írás egykori üzenetével.”<sup>100</sup> A Szentírás üzenetének minél hatékonyabb célba juttatását erősíti egy másik hermeneutikai módszer, mégpedig a rövidségekre való törekvés. „Az Intitúció 1539-ben kelt előszavában a reformátor hangsúlyozza, hogy az ő magyarázatai azért rövidek, mert nem arra törekedett, hogy részletekbe bocsátkozzék vagy, hogy kitérjen a »loci communes« taglalására. Intitúciójában a keresztyén tanítás rendszerének feldolgozását sokkal fontosabbnak tartotta minden lényeges kérdésben, mint az aktuális teológiai vitás kérdések felett való disputációkat.”<sup>101</sup>

Tekintettel arra, hogy a Kuyper névvel fémjelzett történelmi kálvinizmus vagy neokálvinizmus – amint neve is utal rá – mint teológiai irányzat Kálvin munkásságát tekintti önmaga identitására nézve legfőbb alapnak, a hermeneutikai módszereket vizsgálva sincs ez másképp. Amit a fentiekben megállapítottunk Kálvinnál, a leírt szövegek és értelmezések társadalmi viszonyoknak megfelelő aktualizálásán túl, módszertanilag ugyanúgy igazak Kuyper műveire is. Kuyper számára is az Írás üzenetének minden eszközzel való célba juttatása volt a fő szempont, ami talán a *Pro Rege* című művében csúcsosodik ki. Úgy nyúl a különböző társadalmi kérdésekhez, hogy mindegyiket egy bibliai lókussal vezeti fel. Ezzel jelezni akarja, hogy mindennek alapja az Isten szava, ebből állnak össze nemcsak a teológiai dogmák, de a világi élet alapszabályai is. Nem alárendelt toldalékok a bibliai igék, hanem olyan soha nem változó, az Isten szuverenitását hirdető alapok, melyekre a társadalmi szerkezetek felépíthetők. Kuyper műveiben ez a felvezető módszer a hasznosság szempontjából jelentős. Teszi mindezt munkássága elvi alapkonceptusának érvényre juttatása érdekében, mely nem más, mint az egyéni életkörök szuverenitása. Meggyőződése, hogy a kálvinizmusnak az élet minden területére kiterjedő hatása van, így a politikai közösségek működésén és a közösségi együttélésen is megtalálhatjuk ezeknek jeleit.

A legfontosabb különbség Kálvin és Kuyper között a társadalomszerkezetben keresendő, ami – bár tartalmilag megegyező – Kuypernél más hermeneutikai helyzetet eredményez. Amíg Kálvin az Isten szuverenitását egy – hatalombirtoklási szempontból – kétpólusú (állam és egyház) társadalomban fogalmazta meg, addig Kuypernek egy olyan demokratikus társadalmi rendben kellett az Isten mindenhatóságát kifejtenie, amelyben egyrészt a

<sup>100</sup> Uo. 80.

<sup>101</sup> Gánóczy Sándor, Stefan Scheld: i. m. 69.

liberális eszmék miatt minden megkérdőjelezhető, másrészt a társadalmi szerkezet jóval összetettebb. Ezért tolódik Kuypernél a hangsúly Isten mindenhatósága tekintetében az államról a különböző életkörökre.

### 1.3. A keresztyén ember a világi „terepen”

A keresztyén egyház megalakulása óta fontosnak tartotta a közszolgálati feladatokat, amelyek mai értelemben véve nem maradnak a templom falain belül. Ezen szolgálat gyakorlásának alapja az lehet, amit a Jézus főpapi imájában olvashatunk: A miképpen te küldtél engem e világra, úgy küldtem én is őket e világra (Jn. 17,18). Nem azt kérem, hogy vedd ki őket e világból, hanem hogy őrizd meg őket a gonosztól (Jn. 17,15). A korai keresztyénség kisebb közösségeinek közszolgálati tevékenysége elég szerény mozgásteret kapott – főleg az üldöztetések miatt. A szeretetszolgálatot azonban mindig is gyakorolta. A úgynevezett cezaropapizmus korától kezdve az egyház uralkodóvá vált az élet minden területén, minden társadalmi kérdésében, és hatalmának növekedése következtében egyed-uralkodóvá lett a társadalom felett. A felvilágosodás korában, a francia forradalom kitörése után radikálisan megváltozott az egyház szerepe. Hatása egyre jobban visszaszorult a társadalmi kérdések terén, a politika, tudományok vagy éppen a művészetek tekintetében. Manapság pedig azt tapasztalhatjuk, hogy kényes kérdésnek számít az, ha az egyház megjelenik és igényeket fogalmaz meg a társadalom bármelyik szegmensében. Sőt, az egyház mintha csak bátortalanul és óvatosan, mintegy csak „lábujjhegyen” merne fellépni a társadalmi élet „táncparkettjére”.

#### 1.3.1. Teológia és a politika

A társadalom nagy részében sztereotípiák alakultak ki, és – talán a 20. századi politikai rendszerek és társadalmi változások hatására – a gondolkodásmód beszűkülését figyelhetjük meg a politikával, mint fogalommal kapcsolatban. Azért szeretném megvizsgálni a politika és a keresztyén etika közötti viszonyt, mert az előítéletek miatt a hívő ember társadalomban való aktív tevékenysége és államhoz való viszonya mindig is kényes kérdés.

Könnyebb dolgunk az *etika* definiálásával van. Az etika vagy másképpen erkölcs-tan az emberi cselekedeteket meghatározó normarendszer. Nem annyira a merev és leírt törvények gyűjteménye, mint inkább egy, az emberben vagy társadalomban kialakuló, belső értékrendszer. Az etika a jó és a rossz közötti dilemmázásban nyújt eligazítást és segít-

séget. Többféle válfaja létezik az etikának, van filozófiai etika, szociáletika, bioetika, normatív etika vagy éppen teológiai etika.

De nézzük a másik kifejezésünket, a *politikát*. A politika a polisz szóból származik, melynek jelentése város. Eszerint a politika a város, a közösség dolgaival való foglalkozás, vagyis közéletiség. A *Magyar értelmező kéziszótár* szerint a politika „...valamely szervezet társadalmi értékű tevékenysége”.<sup>102</sup> Arisztotelész az embert zoon politikonnak, azaz közösségi élőlénynek nevezi. Arisztotelész a politikát egyfajta művészetnek tekinti, mégpedig olyan *ars*nak, amely minden emberi erényt és képességet magában foglal a társadalom, a közösség javára. Mostanában nem így gondolunk a politikára, inkább valahogy úgy, ahogy Békési Sándor írja a *Politika az alkotó ember kezében* című írása elején: „Mi a politika? Szentelen ígéretések kampányheteivel meg-megszakított arcátlan ígélet-be-nem-tartások hosszú évei. A pimaszság technikája. Mi a politika? Egyre újabb kori machiavellizmusok pusztán a hatalom megragadásáért.”<sup>103</sup> A mai társadalmi viszonyok között az átlagember úgy érzi, a politika nem felel meg az emberi erkölcs szabályainak. Ez abban gyökerezik, hogy a társadalom igen gyakran szembesül a hatalom birtokosainak kihágásaival, és úgy gondolja, az állam vezetését a bűn vezérli.<sup>104</sup> Ez az élmény járul hozzá ahhoz a vélekedéshez, hogy az etikának a gyakorlatban nincs köze a politikához. Mintha az értékek és az érdekek egymásnak feszülésének lennének a tanúi. Pedig a közszoigálat ennél sokkal nemesebb feladat. A fentebb említett szembeállítás azért sem szerencsés, mert nem törvényszerű, hogy az értékek nem válnak érdekké, illetve az érdekek is lehetnek humanizmusukból fakadóan értékesek (pl. nemzeti érdek). Azért, hogy a politika ne váljon azzá, mint amit a fenti idézetben olvastunk, szükség van egy olyan morális rendszerre, ami a hatalmat (államot) az erkölcsiség határain belül tartja. Ennek a kettőnek a viszonyáról szeretnék a továbbiakban néhány szót ejteni.

A hatalmat kezében tartó állam – a mai társadalmi berendezkedésben a politika fizikai megtestesítője – áll az egyik oldalon, míg a teológiai etika és annak fizikai színtere az egyház a másik oldalon, és e kettőnek a kapcsolatáról érdemes néhány szót ejteni. Az állam nem más, mint egy meghatározott területen, közös főhatalom alatt szervezett, a társadalmi

<sup>102</sup> Politika címszó. *Magyar Értelmező Kéziszótár*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1992, 1113.

<sup>103</sup> Békési Sándor: *Politika az alkotó ember kezében*. RSZ 2004/6, 597.

<sup>104</sup> Nemcsak a korrupciós és egyéb büntető törvénykönyvbe ütköző eseteknek köszönhető ez az általános vélekedés, hanem a választási kampányoknak is. Egyrészt azért, mert ebben az időszakban egymásnak feszülő politikusok a társadalom szemében a megosztásnak és gyűlölködésnek a jelképeivé válnak. Másrészt azért, mert a kampányidőszakban elhangzott ígéretetek minden esetben, kivétel nélkül, meghaladják a valóságot, ezért kialakult egy olyan általános vélekedés, hogy „minden politikus hazudik”.

jogok őrzésére, a szellemi és anyagi jólét megteremtésére hivatott, és – Weber szerint – az erőszak monopóliumának birtokosa. Az egyház Krisztus teste, Isten népe, vagyis nem emberi, hanem isteni institúció. Az egyház és az állam kapcsolatának a biblikus alapját egyrészt az ószövetségi prófétai példákban, másrészt az újszövetségben, a Róma 13-ban találjuk. Mind a próféták ténykedése, mind a páli tanítás arra mutat, hogy két külön, szuverén intézmény, ami azonban egybefonódik, és emiatt intenzív hatást gyakorol egymásra. A történelem során ez a kapcsolat hol szorosabb, hol pedig lazább volt, mindig az adott kor társadalmi és politikai viszonyai szerint alakult. Ritkábban ugyan, de előfordul olyan, amikor olyan szoros a kapcsolat, hogy igazából az államformát teokráciának tekinthetjük. Ilyen volt az ószövetségi korban Izrael.

A francia forradalom után bekövetkezett ideológiai változások az egyház és állam viszonyának újraértelmezését hozta. A teokratikus állammodell szinte teljesen kiszorult a köztudatból, és a 19. század második felében, a modern demokrácia kezdetén megjelentek – főleg a protestáns gyökerű országokban – a keresztyén pártok. Ennek talán egyik legismertebb és legkiemelkedőbb példája a Hollandiában, Abraham Kuyper nevével fémjelzett ARP. Kuyper azonban más alapokra helyezte az egyház és társadalom viszonyát. A földi „Krisztus-királysága” helyett megteremtette az életkörök szuverenitásának gondolatát és beszélt az állam és az egyház szétválasztásának szükségességéről: „Állam és egyház két olyannyira különböző terület, hogy *állami egyházzól* nem is beszélhetünk. (...) A felsőbb-ségnek nincsen joga az egyház dolgaiba avatkozni, viszont oly magatartást sem tanúsíthat, mintha az egyházzól egyáltalán tudni sem akarna.”<sup>105</sup> Az állam Isten kegyelmi ténye a bűn megfékezésére. Sebestyén Jenő különbséget tesz univerzális és partikuláris kegyelem között.<sup>106</sup> Az univerzális kegyelmet az állam, a partikuláris kegyelmet az egyház képviseli. Kuyper szerint, ha nem lett volna a bűn, akkor nem lenne szükség államra sem. Brunner is valami hasonlóra gondolt, amikor azt állította, hogy az állami közösség nem is igazi közösség, hanem a bűn ténye által meghatározott rend. Véleményem szerint ez nem teljesen így van. Az állam nemcsak a bűn miatt jött létre – bár ha a Weber elméletéből indulunk ki, amelyben az erőszak monopóliumáról beszél – nagyrészt tényleg ez létrejöttének oka. Az államnak az is a rendeltetése, hogy a jogi rendnek őre legyen. A jog – a sztoikus bölcsélet három alapelve szerint – megköveteli, hogy az állampolgár becsületesen éljen, senkit se bántson, és mindenkinek adja meg, ami neki jár (*Honeste vivere, neminem laedere, suum*

<sup>105</sup> Kolffhaus Vilmos: i. m. 119.

<sup>106</sup> Sebestyén Jenő: *Református etika*. Iránytű Kiadó, Budapest–Gödöllő, 1993, 352.

cuique tribuere). A iurisprudentia éppen abban áll, hogy a törvényhozók önmérsékletet tanúsítanak s mindenkor készek legyenek az engedményre a közjó, az igazság érdekében.<sup>107</sup> A felsőbbség a jog igénybevételével eleget tehet rendeltetésének. Természetesen, szükség esetén erőszakhoz is folyamodhat.

Az egyik fő kérdés, hogy beszélhetünk-e keresztyén államról. Egyesek azzal érvelnek, hogy nem, mert ott is kialakultak államok, ahová a keresztyénség nem jutott el. Ha abból indulunk ki, amit már korábban leírtunk – tudniillik az állam és annak vezetése Istentől van –, akkor egyértelműen kijelenthetjük, hogy (legalább is elméleti síkon) beszélhetünk keresztyén államról. A keresztyén állam azonban csak ott alakulhat ki, ahol a keresztyén erkölcs adja a társadalmi alapmércét.

Egy másik lényeges kérdés, hogy kell-e az egyháznak foglalkoznia a politikával, társadalmi kérdésekkel, és ha igen, akkor milyen mértékben, hol van a határ, ameddig egymásra hatást gyakorolnak. A pietista irányzat és általában a passzív keresztyének szerint nem, mert az egyház feladata, hogy a cultusszal foglalkozzon. A másik oldal egy erős imperativusszal mondja ki, hogy kell, mert szerintük azzal valósíthatják meg a „Krisztus királyságát”, hogy a társadalom minél szélesebb rétegeiben jelen vannak. Ezen megfontolásból alakult ki például a *social gospel* mozgalom. Egyrészt az egyház nem hagyhatja figyelmen kívül a politikai, társadalmi kérdéseket, hiszen az egyháztagok tagjai a társadalomnak is, és badarság lenne választás elé állítani őket. Másrészt Jézus nem kiszakítani, vagy elszigetelni akarja követőit a világból, hanem a maga féltő szeretetével a világ részévé teszi őket: Nem azt kérem, hogy vedd ki őket e világból, hanem hogy őrizd meg őket a gonosztól. Amiképpen te küldtél engem e világra, úgy küldtem én is őket e világra. (Jn 17,15.18). Ezért nem vonulhat vissza az egyház a templom falai közé. De ugyanakkor az egyház nem oldhat meg minden felmerülő szociális kérdést, és különösen kell vigyáznia arra, hogy ne feledkezzen meg elsődleges hivatásáról: az evangélium hirdetéséről. Szabad közösségi munkát végeznie, de ezt nem szabad úgy tennie, hogy közben elmulaszt egy istentiszteletet. Ha az egyház a szociális és közéleti tevékenységét is a sola Scriptura alapján végzi, akkor lesznek ennek igazi gyümölcsei. Az, aki a közügyektől elzárkózik, hitetlen, mert elismeri azt a látszatot, hogy a világ nem Krisztusé, hanem a világi hatalmasságoké. Azonban vigyáznia kell, hogy ne lépje át a másik határvonalat se, melyet a pártpolitikai láz jellemez, hanem politikai felelősségét mindig krisztusi hite határozza meg.

---

<sup>107</sup> Török István: i. m. 167.



A politika és keresztyén etika egyik, újból és újból visszatérő és sok vitát kiváltó kérdése a lelkipásztor közéletisége és politikai aktivitása. Azért nem lehet erre a kérdésre egyértelmű választ adni, mert különböző korok, különböző társadalmi és politikai berendezkedések más és más helyzeteket teremtenek, és e helyzetek szerint változik a lelkipásztorok közéleti aktivitása is. Ugyanakkor egy adott politikai közegben, a helyi viszonyok szerint változhat a közéleti aktivitás. Ahogy Barabás Samu<sup>108</sup> lelkipásztor írja önéletrajzában: „Gyakran megvitatott kérdés, hogy a papnak szabad-e politizálni, illetőleg helyesen cselekszik, vagy nem, ha politizál? (...) Egy nagy nemzetiségi vidéken éppen olyan szörnyű nagy bűn lenne nem politizálni, mint egy másik papnak ott politizálni, ahol sem a haza, sem az anyaszentegyház érdekei veszélyben nem forognak.”<sup>109</sup>

Amikor a lelkipásztorok politikai szerepvállalásáról beszélünk, feltétlenül különbséget kell tennünk a centrális és lokális politika között. Nézzük először a lokális politika néhány aspektusát. A lokális politika,<sup>110</sup> bár hordozhat magán némi pártpolitikai jellegzetességet, mégis inkább szociálpolitikai és kultúrpolitikai elemekkel telített. Ilyen helyeken nem ritka az, hogy a politikai pártok háttérbe szorulnak és a függetlenek vagy lokálpatrióta egyesületek veszik át a helyüket. Ebben a helyzetben a világnézeti ideológiák is másodlagosakká válnak, a lokális politika inkább a helyi, specifikus problémákra koncentrál, amelyek gyakran szociális, gazdasági vagy kulturális kérdések. Egy ilyen környezetben viszonylag könnyebb igenlő választ adni arra a kérdésre, hogy politizálhat-e a lelkipásztor. Természetesen itt is lehetnek buktatók, de amennyiben a lelkipásztor a keresztyén etikai normák – mindenekfeletti – szem előtt tartásában végzi közszolgálatosságát, úgy tiltani ezt nem szükséges.

A centrális politika már sokkal összetettebb kérdés. Talán a két legnyomósabb érv, amely a lelkésznek a „nagypolitikában” való részvétele ellen szól, az a megosztás ténye és a pártfegyelem. Az országos politikai csatározások lecsapódnak a kis közösségekben is, és ebben a helyzetben a lelkész politikai aktivitása megzavarhatja a közösség egységét, békéjét és nyugalomát. Egy-egy választás alkalmával mindig vannak olyanok, akik veszteseknek vagy győzteseknek érzik magukat a kialakult hatalmi viszonyok miatt, és emiatt a lelkipásztortól ideológiai alapon eltávolodnak. A mandátumszerző lelkipásztort köti a pártfe-

<sup>108</sup> Barabás Samu (1863, Dés–1948, Budapest) református lelkipásztor, egyházi író, miniszteri kormánybiztos és parlamenti képviselő.

<sup>109</sup> Barabás Samu: *Összefoglalt önéletrajzi írás*, kézirat, 138 oldal, a család tulajdonában. 22.

<sup>110</sup> Gondolok itt elsősorban a helyi közösségekre, önkormányzatokra.

gyelem, és ezért előállhat olyan helyzet, amikor hitbéli és pártideológiai meggyőződése kerül szembe egymással. „A magyar politizáló pap torz helyzete onnan származik, hogy igen sokszor a világnézete, a keresztyénsége árán politizál, vagy kénytelen a pártfegyelem miatt politizálni és így olyan űr származik közte és gyülekezete hívő tagjai és az egyház szelleme között, amelyből csak veszedelem származik.”<sup>111</sup> Ezért helyesnek fogadhatjuk el azt a megoldást, amelyet a modern demokratikus társadalmakban (kisebb eltérésekkel) alkalmaznak, tudniillik egy országos szintű választáson induló lelkésznek minden esetben le kell mondania a mandátuma idejére a gyülekezeti szolgálatról. Az már egy külön vita tárgyát képezi, hogy politikai aktivitása alatt megtarthatja-e lelkészi jellegét (végezhet-e liturgikus szolgálatokat), és amennyiben fel kívánja adni politikai tevékenységét, milyen státusba térhet vissza az egyházi szolgálatba.

A 20. század két jelentős teológusa, Sebestyén Jenő és Török István közel hasonló állásponton van abban a tekintetben, hogy bizonyos, kivételes esetekben mégis összeegyeztethető a lelkészi hivatás a politikával. „Lehet azonban egy szabályt erősítő kivétel, (...) nincs jogunk kétségbe vonni ugyanis, hogy Isten egészen különös és egyéni hívása szólíthat lelkipásztort a pártpolitikába.”<sup>112</sup> Példaként említi a prófétákat: Luthert, Kálvint vagy Kuyper Ábrahámot, hozzátéve itt, hogy Kuyper helyesen érzékelt, hogy nemcsak politikai pártot, hanem egyházat is kell építenie, és ezt soha nem tévesztette szem elől. Ugyanakkor megjegyzi Török, hogy „e kivételek azonban nemhogy megdöntենék protestálásunkat, hanem éppen arra mutatnak (...) hogy t. i. a protestálás – ha a reformátorok szellemében történik – nem negatív, hanem pozitív dolog: nem öncélú tagadás, nem is a magunk emberi érdekeit szolgálja, hanem az Isten igéjében megnyilatkozó szent akarat érvényesülését”.<sup>113</sup> Hasonlóról beszél Sebestyén is: „...mert a korlátlan politizálási szabadság elvével szemben felállíthatjuk azt a tételt, hogy keresztyén pap csak oly politikát szolgálhat vagy hirdethet, amely teljes harmóniában van az általa vallott keresztyén elvekkel”.<sup>114</sup> Majd ezzel zárja gondolatát a hitben erős lelkipásztor politikai szerepvállalásáról: „Nem lesz többé pártember, mert kálvinista lesz még a politikában is, harcolván az Isten dicsőségére, a *Soli Deo Gloria* diadalmas eszméjéért, amelyet a templomok négy fala közé bezárni

<sup>111</sup> Sebestyén Jenő: *A magyar reformátusság súlya a közéletben*. Reformátusok a Közéletben Alapítvány, Szigetszentmiklós 2002, 37.

<sup>112</sup> Török István: *Egyház és politika*. Reformátusok a Közéletben Alapítvány, Szigetszentmiklós 2001, 27.

<sup>113</sup> Uo. 29.

<sup>114</sup> Sebestyén Jenő: i. m. 37.

nem lehet és nem szabad, hanem alkalmazni kell az emberi élet egész területén, minden vonatkozásban”.<sup>115</sup>

### 1.3.2. Teológia és a kultúra

A protestáns és azon belül is a református álláspont valahol a két jelenség között áll, mert az egyház Isten igéjét és üzenetét nem zárhatja el a világ elől, de semmilyen szociális vagy más, társadalmi tevékenység nem helyettesítheti az igehirdetést. Megtalálni a középutat és az egyensúlyt, nem könnyű, de nemes feladata az egyháznak a társadalomban. Sok esetben meglehetősen összetett viszonyrendszer alakul ki az állam és az egyházak között. Ebben a rendszerben az egyház szerepe egyrészt árnyalt, másrészt pedig széles skálán mozog. Éppen ezért, a modern társadalmakban az állam és az egyház viszonya az alapelvek szintjén már az alkotmányjog hatáskörébe tartozó kérdés lett.

Richard Niebuhr<sup>116</sup> a mindenkori alapkérdésre: hogyan fér össze a szent és tökéletes (bűntelen) Krisztus a tökéletlen, bűnös – mert ember alkotta – kultúrával, ötféle modellt jelenít meg az egyház kétezer éves történetében:<sup>117</sup>

1. Christ against culture – Krisztus szemben áll a kultúrával;
2. Christ of culture – Krisztus a kultúra része;
3. Christ above culture – Krisztus fölötté áll a kultúrának;
4. Christ and culture paradox – Krisztus és a kultúra paradoxonja (csak látszólag zárják ki egymást);
5. Christ transforms culture – Krisztus átalakítja a kultúrát.

Richard Niebuhr nem kötelezi el magát egyik válasz mellett sem, bár nyilván az ötödik a leginkább rokonszenves, és az a Bibliának is megfelel. Azt állítja, hogy nem az egyes keresztyén embernek, hanem a keresztyéneknek mint egyháznak kell a kultúrára átalakító hatással lenniük, nem felejtve ugyanakkor, hogy Krisztus nem csupán az egyház feje, hanem a világ Megváltója is.

Az egyház közszolgálati tevékenységének legismertebb formái az oktatás, az egészségügy és a szociális szféra (leginkább a szeretetszolgálat), de ezeken túl az életnek szinte nincs olyan területe, ahonnan ne említhetnénk néhány példát egyházi szerepvállalásokra.

<sup>115</sup> Uo. 38.

<sup>116</sup> Helmut Richard Niebuhr (1894, Wright City, Missouri–1962, New Haven, Connecticut) amerikai protestáns teológus.

<sup>117</sup> H. Richard Niebuhr: *Krisztus és kultúra*. Harmat Kiadó – Sárospataki Keresztyén Filozófiaintézet, 2006.

A továbbiakban egy olyan szegmenssel szeretnék foglalkozni, amely az egyházi közfeladatoknak nem egyértelműen része, nevezetesen a kulturális feladatvállalással. Fontos feladatkör, mert többek között nagy közösségeket céloz meg. Ennek ellenére az egyház mintha csak mostohagyerekének vagy legalább is tizedrendű kérdésnek tekintené ezt a feladatot, és pedig azzal az indoklással, hogy sokkal fontosabb és hasznosabb feladatai vannak ennél.

Mi a kultúra? A kultúra a latin *cultura*, *a colo*, *colere*, azaz „művelni” igéből származik, amely eredetileg a föld megművelését jelentette (vö. *agricultura*), és ehhez kapcsolódik a művelés, ápolás, gondozás is. Pápai-Páriz Ferenc<sup>118</sup> szótára ilyen jelentéseket sorol fel: tisztelem, lakom, megművelem, bírom.<sup>119</sup> Ha a latin *colere* mögöttes jelentéstartalmát szeretnénk megfogalmazni, akkor azt mondhatnánk, hogy a klasszikus római korban ezzel a kifejezéssel az ember cselekvő aktivitását, valaki vagy valami felé való odafordulását, annak szolgálatát és művelését jelezték. Példaként hadd említsem azt, hogy a *coere* szó egyik mellékjelentése városban lakni, ami azonban nemcsak passzív jelenlétet, hanem aktív cselekvést is jelent. A *Magyar értelmező kéziszótár* szerint a kultúra az emberiség által létrehozott anyagi és szellemi értékek összessége; a művelődésnek valamely területe, illetve valamely korszakban és valamely nép közösségében való megnyilvánulása.<sup>120</sup> Sebestyén Jenő pedig a következő definíciót adja a kultúrára: „A kultúra mint az emberi munka produktuma, nem különleges valami, hanem abban mindenkor nagy szerepet játszik vallási és szellemerkölcsi ereje is. Legtágabb értelemben véve a kultúra minden olyan emberi munka, amit a természettel szemben alkalmazunk, a természet megművelése céljából. Az ember megműveli az anyagi természetet, de éppen így megművelheti embertársaival közösségben a szellemi természetet is. (...) A kultúra tehát egyfelől akció, munka és cselekvés, másfelől pedig ez akció, munka és cselekvés gyümölcse. De nemcsak akció és gyümölcs, hanem végül lecsapódása is valamely kor lelki, szellemi, erkölcsi, tudományos és művészi életének.”<sup>121</sup>

A kultúra szó jelentése a mai értelemben igen sokrétű. Egyes értelmezések szerint a kultúra kifejezés két leggyakoribb értelmezési formája a tudományos (antropológiai) és a

<sup>118</sup> Pápai Páriz Ferenc (1649, Dés–1716, Nagyenyed) tanár, az orvoslás és a filozófia doktora.

<sup>119</sup> Pápai Páriz Ferenc, Bod Péter: *Dictionarium Latino–Hungaricum et Hungarico–Latino–Germanicum*, Posonii et Cibini typis et sumptibus Johannis Michaelis Landerer de Füsikut et Martini Hochmeister Typographorum et Bibliopolarum C.R.P. 1801, 125.

<sup>120</sup> *Magyar Értelmező Kéziszótár*. Akadémiai Kiadó, Budapest 1992, 799.

<sup>121</sup> Sebestyén Jenő: i. m. 281–282.

hétköznapi, úgynevezett „magas kultúra”, amely azáltal válik „magassá”, hogy nagyobb mértékben tartalmazza azt, ami a kultúra lényege, vagyis a művelés fokozása által válik kifinomultabbá (idesoroljuk a különböző művészeti ágazatokat, kezdve az építészettől, a szobrászaton át egészen a zenéig és az irodalomig).

A kultúra mint definíció sok helyen megjelenhet, manapság szinte minden kifejezésre ráaggatják<sup>122</sup> ezt a kifejezést. Éppen ezért, még mielőtt bármiféle zavar is keletkeznék, szükséges tisztázni, hogy mit is mond a keresztyén etika a kultúráról.

A református etikában Török István két szegmensre osztja a kultúrát: „A kultúrának két fajtáját ismerjük: a technikai és a szellemi kultúrát. A technikai kultúra, vagy szokottabb nevén: a civilizáció a természet erőinek emberi célok szolgálatába való állítása, hasznosítása. Például az aszfalt, a vízvezeték, a villany, a telefon, az autó, mind az élet kényelmét, a létfenntartás biztonságát szolgálja. A civilizációtól lényegesen különbözik a tulajdonképpeni kultúra, az ún. szellemi kultúra. Ebben nemcsak eszköz a szellemi tevékenység valamely alacsonyabb rendű, emberi cél szolgálatában, hanem viszonylagos értelemben öncél: szellemi képességeink kifejtése, kényszerű önközlés. Megtermi a tudományt, a művészetet és az iskolák révén az általános művelődést.”<sup>123</sup>

Török István véleménye az, hogy a szellemi kultúra különböző megnyilvánulásai-val kell foglalkoznunk. Szem előtt kell azonban tartanunk, hogy mihez is mérjük a kultúránkat, mi is a zsinórmértéke mindennek, hiszen az határozza meg az értékét is. Gondoljunk csak arra, hogy például a szociáldemokratáknak az orosz kommunista, a liberálisoknak pedig a felvilágosult, emberközpontú és ateista kultúra a mérvadó. A keresztyén ember számára Isten és az ő igéje lehet egyedül a zsinórmérték, és ennek mentén kell vizsgálni a kulturális cselekvéseket.

A „cultus Dei” és „cultor Dei”. A *colere* igéből származik a *cultus* kifejezés, amely Pápai-Páriz Ferenc szótárában vallási értelemben isteni tisztelet, szolgálat. Szótárában megtaláljuk a *cultus deorum*, vagyis az istentisztelet kifejezést is. Pápainál a *cultura* jelenti magát a serény, gondos tevékenykedést is (művelést), de még inkább annak eredményét, a létrehozott, „míves” produktumokat, sőt azok összességét, rendszerét.<sup>124</sup> Ezt azért kell hangsúlyozni, mert a kultusz és a kultúra nem választható el egymástól. Az elmúlt néhány

<sup>122</sup> Példaként egy helyen a kultúra definíciójaként ezt a mondatot olvashatjuk: joghurtkultúra van minden pohár aludttejben.

<sup>123</sup> Török István: *Etika*. i. m. 154.

<sup>124</sup> Pápai Páriz Ferenc, Bod Péter: i. m. 176.

évszázadban a kultúra, noha ez igen szerteágazó a maga megjelenésében, mégis leszűkítetté vált, és a köztudatban csupán a művészetekhez kapcsolódott. Ezzel együtt háttérbe szorult vagy éppen kizáródott belőle a keresztyén szemléletmód, és pedig azzal az indoklással, hogy az egyháznak vajmi kevés köze van a kultúrához. Holott nyilvánvalóan téves és hamis az a kép, amely szerint egyház és kultúra két különböző, egymástól független valóság. Romániában például egy minisztérium foglalkozik a kultúrával és a vallásügyi kérdésekkel (Ministerul Culturii și Cultelor – kulturális és kultuszminisztérium).<sup>125</sup> Kérdés azonban, hogy ez mennyiben jelenti a két valóság tényleges összekapcsolódását.

Éppen ezért fontos az, amit Sebestyén írt etikájában: „Jó tehát mindjárt az elején megjegyezni azt, hogy kultusz és kultúra egy igéből származik. És valamint a vallás és etika viszonyában láttuk azt, hogy az etika mindenestől fogva a vallásra van felépítve, éppen úgy látni fogjuk azt is, hogy az igazi, magasabbrendű kultúra is mindenestől fogva a cultus Deire, azaz az igazi vallásra van felépítve.”<sup>126</sup>

Különösen szépen példázza ezt Pál apostol a Korinthusiakhoz írott levelének vulgatai fordítása: *Dei agricultura estis, Dei aedificatio estis* – Isten szántóföldje, Isten épülete vagytok (1Kor 3,9/bc). Itt a két metafora párhuzamban áll egymással: Isten földművelőként (*cultor*) jelenik meg, az egyház, vagyis a hívek közössége pedig az ő működésének, ténykedésének eredményeként. Prudentius így kezdi esti himnuszát: *Cultor Dei memento* (Babits fordításában: Isten hívője, eszmélj!)<sup>127</sup>

Most szűkíteném a kört, és a következőkben csak az úgynevezett „magas kultúra”, vagyis köznapi megfogalmazásban a művészetek néhány jellemzőjét és annak hatásait venném vizsgálat alá, amelyek által megértjük, miért kell az egyháznak kiterjesztenie közszolgálati feladatvállalását ebben a tekintetben is (ez nem jelenti azt, hogy nem tulajdonítanak jelentőséget a tudományos kultúrának).

Az első vád, ami a művészetek és a keresztyénség viszonyában elhangzik: az Újszövetségben sehol sem találunk utalást arra, hogy Krisztus felpártolta volna a művészeteket, vagy pedig hogy tanítványait, követőit ennek tiszteletére és gyakorlására szólította volna fel. A kritikusok sokszor erre hivatkozva utasítják el az egyház és a kultúra kapcsolatát. Szinte cinikusan kérdezik: mit értenek a papok a művészethez? Erre írja Abraham

<sup>125</sup> A régi Magyarországon ilyen volt a Kultuszminisztérium.

<sup>126</sup> Sebestyén Jenő: i. m. 281.

<sup>127</sup> F. Brittain: *Medieval Latin and Romance Lyric to A.D. 1300*. Cambridge University Press 1937, 71., illetve Babits Mihály: *Esti éneke*, <http://mek.oszk.hu/04800/04827/04827.htm#25>

Kuyper: „Jánosnak, Pálnak, Péternek, a keresztyén vallás e három oszlopainak iratai elárulják-e csak egy szóval is a művészi élet nagybecsülését? Sőt, tisztelettel legyen mondva, vajon az evangéliumok egyetlen elbeszéléséből is ki lehet-e mutatni azt, hogy maga Krisztus fellépett a művészet érdekében, vagy vágyott a művészet után? S ha önöknek ezekre a kérdésekre, egyikre a másik után nemmel kell is válaszolni, vajon jogot ad-e ez valakinek arra, hogy tagadásba vegye, miszerint a keresztyénség a művészet életére igen nagyfontosságú esemény volt.”<sup>128</sup>

Bár az Újszövetség világában nem tűnik fel a művészetek nagyfokú tisztelete, a Biblia teljes egésze mégsem mellőzi azt, hiszen az Ószövetségben a művészetek gazdag tárházával találkozhatunk. Talán a laikus számára is legismertebb könyv, a Zsoltárok az egyik jó példa erre, amely a maga műfajában a világirodalmi líra egyik gyöngyszeme. Az Ószövetség gyakran említi a zenét is (pl. Mózes hálaadó éneke, Debóra éneke, Énekek Éneke stb.). számtalan utalást találunk hangszerekre és hangszeres játékokra (pl. Dávid hárfázása, amellyel Saul királyt csendesíti; kürtök, melyeket Jerikó falai alatt fújtak stb.); és Izrael vallásos kultuszához szervesen kapcsolódott az ének és zenekultúra ápolása és gyarapítása. Török István ezt írja: „A művészet valamiképpen a vallás rokona. A kettő rokonságát Platónától Schopenhauerig a bölcselek és költők egész sora több-kevesebb fenntartással hangoztatta, és azzal indokolta, hogy a szép isteni és az isteni szép. A művészet az örökkévalóság kapuit tárja fel, a világ és az élet végső titkait jeleníti meg. A zenét hasonlítgatják a pünkösdi nyelvhez, mely a kibeszélhetetlent hirdeti a maga nyelvén minden népnek. A hangversenyterem közönsége Schopenhauer szerint egyenesen olyan, mint a sákramentumi közösség.”<sup>129</sup>

Valószínűnek látszik, hogy két esemény játszhatott közre abban, hogy a művészeteket és a keresztyénséget (főleg a protestantizmust) elválasztani próbálják egymástól. Az egyik a második parancsolat tiltó rendelkezése, a másik pedig a reformáció puritán (néhol képrombolónak is nevezett) eszmeisége. Ez utóbbi fogalmazódott meg hangsúlyosan a Heidelbergi Kátéban (98. kérdés–felelet) és a II. Helvét Hitvallásban<sup>130</sup> is: „Mivel Isten láthatatlan lélek és végtelen lény: ez okból Őt semminemű művészet vagy kép által kiábrázolni nem lehet, tehát nem félünk attól, hogy Istenről való képeket, a szentírással, merő

<sup>128</sup> Abraham Kuyper: (AKL): i. m. 180.

<sup>129</sup> Török István: i. m. 157.

<sup>130</sup> A második helvét hitvallást (latin: Confessio Helvetica posterior) Bullinger Henrik zürichi lelképásztor irt meg 1562. a zürichi egyház részére.

hazugságnak nevezzük. Megvetjük annak okáért nemcsak a pogányok bálványait, hanem a keresztyének képeit is.”<sup>131</sup>

Az egyház térvészése a francia forradalommal és a társadalmi szerkezet átalakulásával erősödött meg, amikor éppen a puritanizmusra és a második parancsolat tiltására hivatkozva gyakoroltak nyomást a katolikus egyházművészetre. Ennek a részben demagóg és álságos gondolatnak a nyomán jött létre az a torzszülött elmélet, miszerint kultúrát csak hitetlenség alapján lehet felépíteni. Ez önámítás és tévedés, mondja Sebestyén, majd folytatja a gondolatot: „Mert mialatt a vallás kulturális hatását illetőleg megállapíthatjuk, hogy egyes vallások bámulatosan serkentőleg hatottak a kultúrára (a keresztyénség speciálisan is és a keresztyénségen belül a református vallás egészen rendkívüli mértékben), addig a hitetlenség midig is csak romboló és enerváló formában képes hatni a kultúrára. (...) Szerintünk tehát a hit és a kultúra teljesen összetartozik. És ha nem is mindenfajta hit képes kultúrát teremteni, annyi bizonyos, hogy az igazi református hit nem nyugodhatik addig, amíg kulturális téren is ki nem bontakoztatja a maga erőit. Ezért nem lehetünk egy véleményen Brunnerrel sem, aki szerint a hit nem lehet konstitutív elem a kultúrában.”<sup>132</sup>

Az előbbieken idézett Brunner ugyanis azt állítja, hogy a keresztyén ember nem képes életre hívni keresztyén kultúrát, éppen úgy, ahogy nem képes sem keresztyén államot, sem keresztyén gazdasági rendszert létrehozni. De akkor mit kezdjen a világ azokkal a művészeti alkotásokkal vagy irányzatokkal, amelyek keresztyén tartalommal bírnak? Mert keresztyén tartalmuk mellőzése azzal fog járni, hogy elveszítik súlyukat és jelentőségüket. Némiképp árnyaltabbá teszi a képet az, amit Sebestyén Jenő nem idéz, s amit Brunner így fogalmazott meg: „Tulajdonképpen nem a hívő ember dolga, hogy kultúrát teremtsen. Ez minden ember dolga, hitétől függetlenül. (...) De mivel a hívő ember a természeti rendek és körülmények között, s nem azokon kívül éli meg a hitét, neki is feladata, hogy pozitív módon részt vegyen a kultúra alakításában.”<sup>133</sup>

Sajátosan egyházművészeti jellegzetességek a különböző építészeti stílusok, mint az ókeresztyén építészet, a bizánci építészet, a román stílus, a gótika, a reneszánsz vagy a

<sup>131</sup> A Második Helvét Hitvallás IV. 1. (Debrecen 1907, 17.).

<sup>132</sup> Sebestyén Jenő: i. m. 296.

<sup>133</sup> Brunner, Emil: *Das Gebot und die Ordnungen*. Tübingen 1932, 476–477.



barokk stílus. Képzőművészetben említhetnénk a mozaikot, az ikonfestészetet, a freskókat vagy éppen a festett kazettás mennyezeteket.<sup>134</sup>

De folytathatnánk a sort az ókeresztyén irodalomtól Ady Endre istenes lírájáig, a zeneművészet terén pedig a gregorián temetési szertartástól (Subvenite – Jertek érte...) Verdi *Requiemjének* Agnus Dei tételéig. Próbáljuk meg elképzelni e művészi alkotásokat keresztyén hit és tartalom, illetve tanítás nélkül.

Hadd hívjam fel a figyelmet még egy tévedésre a keresztyénség és művészetek kapcsán. Sokan elkövetik azt a hibát, hogy a teremtés történetéből kiindulva elméletet állítanak fel.<sup>135</sup> Eszerint a teremtő Isten megteremtette az embert a maga képére és hasonlóságára, és az ember azóta is magán hordozza az istenképűséget. Ebből kiindulva az alkotó ember mint a kreatív művészet tevékeny részese úgy gondolja, hogy az istenképűséggel együtt megkapta a teremtés hatalmát is. Sok művész abban a tévhitben ringatja magát, hogy ő mint alkotó teremtő munkát végez. Ez a gondolat azért sántít, mert míg Isten a világot a semmiből teremtette, addig az ember csupán valamilyen fizikai vagy szellemi matéria birtokában képes alkotni. Tehát az ember nem igazán teremt, csupán csak a meglévő anyagokat vagy éppen tudást alakítgatja, csiszolja.<sup>136</sup>

### 1.3.3. Teológia és a gazdaság

A vallásszociológia a szociológia azon ága, amely a vallási történések társadalmi hatásaival, a valláson belül történő mikro társadalmi jelenségek elemzésével és a vallásnak a társadalomra gyakorolt hatásaival foglalkozik. Ennek egyik legjelentősebb képviselője Max Weber<sup>137</sup> gazdaságtörténész, közgazdász, a modern szociológia egyik alapítója, a válás és jogszociológia megalapítója. Kortársai közül azonban sokan közgazdásznak és történésznek tekintik. A szociológia tárgyának az ember társadalmi cselekvéseit tekintette, kialakította az úgynevezett megértő szociológia módszerét, a társadalmi jelenségek lényeges vonásait úgynevezett ideáltípusokba rendezte. A vallásszociológia kutatásainak egyik alapkérdése az volt, hogy választ találjon a Kelet és a Nyugat közötti fejlődés eltéréseire. Kutatta e két nagy civilizációs egység fejlődésének történetét. A nyugati kultúra fejlődés-

<sup>134</sup> Ennél a pontnál szükséges egy pontosítás: igaztalan rágalom a reformátusságot kollektív módon képrombolónak és művészetellenesnek bélyegezni, amikor a magyar reformátusság éppen a festett kazettás mennyezetekkel hozott létre olyan művészeti alkotást és stílust, amely a maga nemében egyedülálló a világon.

<sup>135</sup> II. János Pál pápa levele a művészeknek, [http://web.axelero.hu/kesz/jel/03\\_01/kultura.html](http://web.axelero.hu/kesz/jel/03_01/kultura.html)

<sup>136</sup> Vö. pl. Ravasz László: *Emlékezéseim*. A Református Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, Budapest, 1992, 69. Ld. még Máthé-Farkas Zoltán: Ravasz László esztétikai gondolkodása. *RSZ* 2011/3, 263–285., különösen 268–269.

<sup>137</sup> Max Weber (1864. április 21 Erfurt – 1920. június 14. München.) német közgazdász, szociológus.

kutatásában arra a következtetésre jutott, hogy a kálvinizmusnak döntő szerepe volt ebben a folyamatban. A kálvini eszmék – bár nem egyedülállóan – de döntően befolyásolták a különböző gazdasági folyamatokat és a társadalmi intézményrendszer berendezkedését és fejlődését. Weber elméletét *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme* című művében foglalta egybe.

Általánosságban kialakult sztereotípiá, hogy a vallás egy belső, spirituális élet, amelyet (társadalmi szempontból nézve) kis közösségek gyakorolnak, és a társadalmi élettől, a materiális világtól, a szociális változásoktól távol tartják magukat. Weber szerint a protestantizmus esetében ez másképpen van, és ennek az ellentmondásnak a feloldására vállalkozik ebben a művében. Műve első kérdésében arra keresi a választ, hogy miért csak Nyugaton indulnak el olyan művelődéstörténeti fejlődések, amelyek az egyetemes fejlődés irányába mutatnak. E kérdésre a választ az európai kultúra racionalizmusában látja. Azonban ahhoz, hogy egy új társadalmi rend létrejöhessen, arra volt szükség, hogy ez a racionalitás a mindennapi életbe is betörjön. Weber elmélete szerint ebben döntő szerepe volt a protestáns etikának, amely újrafogalmazott olyan kifejezéseket, mint hivatás és kötelesség. A protestantizmus emberközelsége járult hozzá ahhoz, hogy a racionalizmus rendező elve bekerült az emberek mindennapjaiba. A szerző szerint nem a protestáns etika vált a racionalizmus hirdetőjévé, hanem a protestáns tanok mintegy másodlagos hozadéka a munka racionális megszervezése.

A racionális és kapitalista gazdasági forma a protestáns országokban (Svájc, Hollandia, Skócia, Anglia) jelent meg először, ez lehet a kiinduló pontja annak a feltételezésnek, hogy a protestantizmusnak valamiféle szerepe volt ennek az új rendnek a kifejlődésében. A 16–17. században a fentebb említett országok Európa leggazdagabb társadalmi voltak. Érdekes, és mindmáig magyarázat nélkül marad az a kérdés, hogy ezek a gazdaságilag erős társadalmak és azon belül is a feltörekvő polgári osztály elfogadta és védelmezte a racionalista gazdaság által létrehozott „puritán zsarnokságot”.<sup>138</sup> Egyesek azzal magyarázzák, hogy a politikai életből kiszorult protestáns közösség a gazdasági életben látta megmaradásának és továbbélésének zálogát. Ez a feltevés nem helytálló, mert a protestánsok, akár vezető szerepet töltöttek be a társadalomban, akár háttérbe szorultak, mindenkép-

<sup>138</sup> Puritánoknak nevezzük azokat a protestánsokat, akik az egyházat az isteni ige legtisztább (puritas) értelmében, minden emberi tekintélytől és beavatkozástól menten akarták szervezni. Szigorú és fanatikus buzgóságukat az a zsarnokság szította, amellyel az angol királyok a reformációt és az egyházat a saját hatalmi céljaikra akarták kihasználni. A puritánok ellenszegülése Skóciában és Angliában idézte elő a forradalmat I. Károly idejében (1642–1649), és Oliver Cromwell hatalomra kerülésével zárult.

pen mutattak hajlandóságot a racionális gazdálkodásra, viszont a katolikus közösségeknél egyik élethelyzetben sem figyelhető meg ugyanez. A különbséget nem a külső társadalmi helyzetekben kell keresni, hanem belső sajátosságaikban. Felületes és elhamarkodott lenne az a megállapítás, hogy a katolicizmusnak a világtól való nagyobb idegenkedése eredményezte a közönyt a világi javakkal szemben, míg a protestantizmus világi nyitottsága a materializmust eredményezte. Éppen a protestáns országokban megerősödő puritán mozgalmak bizonyítják ennek az ellenkezőjét. Ha meg akarjuk találni a protestantizmus és a kapitalizmus közötti kapcsolatot, akkor nem a szellemi, hanem a vallásos vonásokban kell azt keresnünk.

Ahhoz, hogy közelebb kerüljünk ennek az elméletnek a megértéséhez, vessünk egy pillantást a reformáció elindítójának, Luthernek a hitvallásaitikájára. Ebben egy olyan gondolkodásmóddal találkozhatunk, amely elvezet a kapitalizmus kialakulásához. Luther a földi munka új értelmezését, annak egy egészen új szemléletmódját viszi be a „beruf”<sup>139</sup> kifejezésbe, mégpedig az Isten által kitűzött feladatét. Teljesen új volt mindenekelőtt a kötelességérzés megbecsülése a világi hivatáson belül. Ez szükségszerűen maga után vonta a mindennapi munka vallásos jelentőségének képzetét, ilyen módon megteremtve a hivatás fogalmát.<sup>140</sup> Luther új hivatásaitikája nem egyszeriben jelentkezik, hanem szakaszos és lépcsőzetes fejlődés, alakulás eredményeképpen. A középkori felfogás szerint a munka nem jelent erkölcsileg többet, mint az egyéb, mindennapi cselekedetek az evés, ivás vagy alvás, ez a mentalitás az igazi hivatástudatot csupán az aszkézisben látja. Luther viszont (aki ismerte a szerzetesi élet minden mozzanatát) az aszkézist önző, a világi kötelességek alól magát kivonó magatartásnak tartotta. Viszont a „beruf” számára a felebaráti szeretet egyik kifejezése, mert ez áldozatra kényszerít. Luthernek ez a skolasztikus értelmezése az idők folyamán ködbe veszett, de megmaradt az a tanítása, miszerint minden körülmények között az e világi kötelességek teljesítése egyetlen út Isten tetszésének elnyeréséhez. Így tehát Luther legnagyobb érdeme az, hogy a középkori katolikus felfogással szemben felértékelte az evilági hivatás szerint végzett munka erkölcsi értékét, és az érte járó vallásos jutalmat.<sup>141</sup> Ezt azonban nem szabad összetéveszteni a kapitalista szellemiséggel, hiszen a nyereszkedést, az uzsorások és kamatszédők magatartását elítéli. Szerinte a földi munkának nem a vagyonhalmozást, hanem a becsületes megélhetést kell szolgálnia.

<sup>139</sup> Hivatás.

<sup>140</sup> Max Weber: *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*. Cserépfalvi Könyvkiadó, Budapest, 1995, 77.

<sup>141</sup> Uo. 81.

A lutheri hivatásetikán túl Weber meglátása szerint van egy másik mozgatórugó is a társadalmi átalakulások folyamatában. Ez pedig nem más, mint az aszketikus protestantizmus hivatásetikája, melynek négyféle történelmi hordozója van: a kálvinizmus (a 17. századi nyugat-európai formájában), a pietizmus, a metodizmus és a felnőtt keresztséget hirdető szekták. Ezek a mozgalmak nem függetlenedtek teljesen egymástól, s nem különültek el szigorúan a nem aszketikus protestáns egyházaktól sem.<sup>142</sup> Elsősorban a kálvini gondolatok a figyelemfelkeltők e kérdésben, annak ellenére, hogy Kálvin nem foglalkozott ki-mondottan a társadalom gazdasági kérdéseivel. A genfi tevékenysége ugyanakkor mégis beszédes ebben a tekintetben, hiszen tevékenysége nyomán a társadalmi és gazdasági kérdések gyakorlati megvalósulását láthatjuk. Hogy mégis az elméletnél maradjunk, Weber számára Kálvin dogmájában ilyen szempontból a legfontosabb a kegyelmi kiválasztásról szóló tan. Ennek gyakorlati következményei mindazok a társadalmi jelenségek, amelyek előmozdították a kapitalizmus kialakulását. Kálvin tanítása szerint minden történés kizárólag Isten fenségének megdicsőülésére szolgáló eszközként nyeri el értelmét, nem az ember üdvözülése számára. Ha azt feltételeznénk, hogy ezek a történések közrejátszanának az emberi sors meghatározásában és alakításában, akkor Isten öröktől fogva fennálló, abszolút szuverenitását emberek által megváltoztathatónak tartanánk. Ebből ered a kálvinizmus világról szóló tanítása, mely arról beszél, hogy a világ rendeltetése Isten dicsőségét szolgálni, a keresztyén ember pedig arra hivatott, hogy a parancsolatok betartásával részt vegyen Isten világi dicsőségének gyarapításában. A kálvinisták társadalmi munkája a világban csupán olyan munka, melyet „in majorem gloriam Dei” (Isten hatalmas dicsőségére) végeznek. Ez tehát a hivatásos munka igazi célja.<sup>143</sup> Történelmileg ez a kegyelmi kiválasztás gondolata lett a kiindulási pontja annak a protestáns aszketikus irányzatnak, amit pietizmusnak nevezünk. Ez a mozgalom a református egyházon belül maradt, szinte lehetetlen volt határvonalat húzni a pietisták és a nem pietisták között.<sup>144</sup> A pietisták azt tartották, hogy a hitbéli bizonyosság megszerzésére való legalkalmasabb eszköz a lelkiismeretes és kitartó hivatásvégzés, és a lelkipásztorok is ezt tanácsolták, mint olyant, ami elúzi a vallási kétséget és megadja a kegyelmi állapot bizonyosságát.<sup>145</sup>

---

<sup>142</sup> Uo. 94.

<sup>143</sup> Uo. 112.

<sup>144</sup> Uo. 144.

<sup>145</sup> Uo. 119.

Weber elmélete szerint az aszketikus magatartásforma és a munka mint a hivatás kettőse a tőke felhalmozódásához vezetett. Nézzük tehát, mik voltak ennek az aszketikus magatartásformának a követelményei. Először is a kényelemről való lemondás. A kényelem felfogásuk szerint elszakítja az embert Isten dicsőségétől. A másik ilyen sarkalatos kérdés az időfecsérlés, hiszen az élet határai túlságosan korlátozottak ahhoz, hogy az ember abból bármit is eltékozzon. A társasági élet, az üres fecsegés, a luxus és a túlzottan hosszú alvás is mind az erkölcsi romlást hordozzák magukban, és a munka, a hivatás rovására vannak. Hiszen a szemlélődés Istennek kevésbé tetsző, mint amikor tetteinkkel akarát hajtjuk végbe hivatásunkban.<sup>146</sup>

Ezen protestáns, aszketikus etikai szabályok azt eredményezték, hogy a társadalomban maguk a szabályok szűkítették le a fogyasztást, és szinte ismeretlen fogalommá tették a gyakorlatban a luxusfogyasztást. Ezzel szemben olyan lélektani hatása volt, hogy megszabadította a javak szerzését a tradicionális etikai gátlásaitól, s úgy legalizálta a nyereségvágyat, hogy isteni akaratot látott benne. Ez az aszkézis nem önsanyargatást kívánt a birtokostól, hanem azt, hogy birtoktárgyait szükséges és gyakorlati módon hasznos javakra fordítsa.<sup>147</sup> Ezen elvek és gyakorlati megvalósításaiból egy sajátosan polgári hivatás-etika alakult ki. A polgári vállalkozó Isten kegyelmének a tudatában, saját érdekeit szem előtt tartva végezhette munkáját. A protestáns aszkézisnek egyik hozadéka volt a becsületes és lelkiismeretes munkavégzés, melyet Isten akaratának tekintettek.

Weber műve megjelenésének idején megosztotta a szakmát. Egyesek a szerző zsenialitásáról beszéltek, mások szkeptikusan fogadták elméletét. Kétségtelen tény, hogy a szakma a mai napig a társadalomtudományok egyik alapművének tartja. Ez arra enged következtetni, hogy Weber állításait cáfolni teljes egészében senki nem merete vagy nem tudta. Ugyanakkor azt is tudnunk kell, hogy jó néhányan kortársai, vagy későbbi szakemberek közül rámutatnak az elmélet gyenge pontjaira. A leggyakrabban hangoztatott vádak, Webert és munkáját illetőleg, az egyoldalúság, az idealizmus és a monokauzalitás. A monokauzalitás vádját elutasítja, amikor leszögezi még tézisének fejtegetése előtt: hogy a legkevésbé sem fog védelmezni olyan balga tézist, mint például azt, hogy a kapitalista szellem csakis a reformáció bizonyos hatásai következtében alakulhatott ki, vagy azt hogy a kapitalizmus, mint gazdasági rendszer a reformáció kizárólagos terméke.<sup>148</sup> Az elmélet bírálói

---

<sup>146</sup> Uo. 185.

<sup>147</sup> Uo. 211.

<sup>148</sup> Uo. 93.

csupán a közvetlen hatásokat vették figyelembe és nem a közvetett hatások szemszögéből vizsgálták a tézist, pedig az elmélet egyik sarkalatos pontja éppen az, hogy mi ösztönözte a hívőket a javasolt viselkedés betartására.

Bár Weber elmélete komoly alátámasztása a kálvinizmus világnézetiségi voltának, mégis szükséges megvizsgálni, hogy valóban létezett-e ez a hatás a magyar protestantizmusban is. „A magyar történelem igazolja vagy cáfolja, esetleg módosítja Weber feltevéseit? Ugyanis Magyarország lakosságának zöme protestáns volt a 16. század végén és a 17. század elején. Ugyanakkor a kapitalizmus szellemének jelenléte nem nyilvánvaló, nem dokumentált. (...) Weber *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme* című munkájában hivatkozott egy korabeli magyarországi statisztikára is, amely a németországihoz hasonló képet mutatott a saját értelmezésében.”<sup>149</sup>

Ugyanakkor ismerünk olyan álláspontot is, mely hangsúlyozza a „weberi teória” magyarországi társadalmi viszonyok közötti alkalmazhatatlanságát, és megkérdőjelezi a kapitalizmus és a protestáns etika közötti szoros kapcsolatot a magyar társadalomban. Molnár Attila *A protestáns etika Magyarországon* című művében több olyan lehetőséget is felvet, ami magyarázatként szolgál arra, hogy a magyar társadalmi viszonyok között miért nem érvényesülhetnek Weber tézisei. Az egyik lehetőség, hogy nem is a protestáns etika, hanem a társadalmi fejlődés alakította a kapitalizmust. Ugyanakkor elképzelhető az is, hogy a társadalmi különbözőségben keresendő a különbözőség magyarázata, ugyanis bizonyos (politikai, kulturális) tényezők másképpen hatottak az angol (és egyéb nyugat-európai) és másképp a magyar életkörülmények között. Az sem zárható ki, hogy bár időlegesen jelen volt a protestáns etika hatása, a kedvezőtlen társadalmi helyzet miatt nem tudott megerősödni, és idővel kikopott. A vallásosság mélysége és annak megélése is eltérő lehet Európa különböző tájain, így ez is egy lehetséges magyarázat. Végül Molnár felveti annak lehetőségét is, hogy Weber elmélete eleve hibás, és már a nyugat-európai protestáns társadalmakban sem létezett ez az összefüggés az etika és a kapitalizmus között a reformációt követően, vagy gyökereit jóval korábban kell keresni.

Molnár kutatásai nem zárják le ezt a vitát, és bár abba az irányba mutatnak, hogy semmiképpen sem gyakorolt olyan erőteljes hatást a protestáns etika a kapitalizmus fejlődésére Magyarországon, mint a nyugat-európai protestáns társadalmakban, az sem szerencsés, ha kategorikusan kijelentjük, hogy semmilyen hatással nem volt egyik a másikra.

<sup>149</sup> Molnár Attila Károly: *A protestáns etika Magyarországon*. Ludovika Egyetemi Kiadó, Budapest, 2021. 19.

„A puritanizmus Magyarországon elsősorban azért nem hatott hasonló módon a társas világ átalakítására, mint azt Weber feltételezte, mert a vallás, az üdvözülés és az egyéb vallási szükségletek kielégítésére irányuló vallási érdekek kevésbé vezették az emberek gondolkodását és cselekedeteit. (...) A *homo religiosusok* kis száma, a vallási érdek gyengesége miatt nem tudott a protestantizmus átalakító tényezővé válni, csak kevesek életében.”<sup>150</sup>

Még ha nem is olyan jelentős társadalmi tömegek életét formálta át Magyarországon a protestáns etika, mint ahogy azt Weber tézise feltételezte, jelenléte és hatása megkérdülhetetlen. Kutatói szempontból túldimenzionálni hatását ugyanolyan tévedés lenne, mint elhallgatni létezését. A protestáns etika hatása a magyar társadalom gazdasági fejlődésére, még ha nem is egyeduralkodó, de kétségtelenül jelen van, és ily módon hatása (ha csak nyomokban is, de) kimutatható.

---

<sup>150</sup> Uo. 194.

## II. fejezet. A történelmi kálvinizmus

### 2.1. A történelmi kálvinizmus atyja

2004-ben a holland KRO televíziós csatorna egy olyan műsort készített,<sup>151</sup> amelynek az volt a célja, hogy kiderítse a nézők szavazatai alapján: ki a legnagyobb holland személyiség. Így állt össze egy olyan százas lista, amelyen többek között olyan személyiségek mellett, mint Orániai Vilmos uralkodó, Vincent van Gogh festő, Rotterdami Erasmus humanista filozófus, ott találjuk Abraham Kuyper kálvinista teológus, publicista és politikus nevét is. Kolfhaus Vilmos<sup>152</sup> írja Kuyperéről szóló monográfiájában: „Az én szerény óhajomásom az volt, hogy a német protestáns közösség elé odaállíthassam azt az embert, aki egyházi és politikai működését öntudatosan mennyei Királya uralmának vetette alá és istenadta, bámulatos tehetségét annak az egy célnak a szolgálatába állította, hogy az emberi életet egész változatosságában a Krisztus számára fogalja le. Bármelyik minőségében veszünk is őt, mint prédikátort, teológust, hírlapírót, politikust, egyetemalapítót, vagy az egyház zászlóhordozóját: lelke mindenkor mélységes keresztyéni hitéből táplálkozott.”<sup>153</sup> Ki volt ő, és mivel érdemelte ki, hogy bekerülhetett az egyetemes holland történelem száz legjelentősebb személyisége közé?

#### 2.1.1. Kuyper életútja

Abraham Kuyper 1837. október 29-én született, Maassluisben látta meg a napvilágot, egy kilencgyerekes református lelkészcsalád harmadik gyermekeként. Hároméves korában édesapját meghívták Middelburgba lelképásztornak, így a kis Abraham itt nevelkedett. Ebben a korban érdeklődése kétirányú volt. A puritán lelkészi családban egyre közelebb került Istenhez, ugyanakkor hatalmas kíváncsisággal fordult a tenger és a tengerészek felé. Feljegyeztek róla egy történetet, miszerint suhanc fiúcska korában állandóan a tengerészek között tartózkodott, figyelte a hajókat, hallgatta a matrózokat. Azonban borzasztóan zavarta őt a tengerészek durva, káromkodós beszéde. Ezért elcsent édesapja asztaláról egy prédikációs kötetet és egy doboz szivart, majd lement a tengerészek közé, és elkezdett felolvasni nekik egy prédikációs beszédet. A matrózok kezdeti gúnyolódását hamar kivédte,

<sup>151</sup>[https://www.parlement.com/id/vgvhk0y07cya/nieuws/pim\\_fortuyn\\_grootste\\_nederlander\\_aller](https://www.parlement.com/id/vgvhk0y07cya/nieuws/pim_fortuyn_grootste_nederlander_aller), [https://nl.wikipedia.org/wiki/De\\_grootste\\_Nederlander](https://nl.wikipedia.org/wiki/De_grootste_Nederlander) (2021. november 2.)

<sup>152</sup>Kolfhaus Vilmos (Wilhelm Kolfhaus) (1870–1954) német teológus és író.

<sup>153</sup> Kolfhaus Vilmos: i. m. 2.



hiszen tudtukra adta, hogy aki végighallgatja a prédikációt, annak a végén ad egyet az édesapja szivarjai közül. Ez volt Kuyper számára az első missziós tevékenység, és e cselekedete már előrevetítette későbbi jellemét. Az emberek nevelését, a társadalmi gondolkodásmód átformálását, az Isten ügyének szolgálatát mindennél fontosabbnak tartotta, és céljai elérésében nem ismert akadályt. Előbb Middelburgban, majd Leidenben végezte gimnáziumi tanulmányait, ezt követően pedig beiratkozott a leideni teológiai fakultásra. 1861-ben tette le a kandidátusi vizsgáját, majd 1862-ben doktori fokozatot szerzett *Párhuzam Kálvin és Johannes Á Lasco egyháztana között* című disszertációjával. 1863-ban megnősült, feleségül vette a világius beállítottságú Schaay Johanna Hendrikát, és még abban az évben meghívták Beesd-be lelkipásztornak. Ezen időszak a gyakorlati keresztyén tudatra ébredés időszaka az ifjú lelkész számára. A gyülekezetben két ellenséges tábor között kellett megtalálnia az egyensúlyt. Az egyik táborban az „intelligencia” képviselői voltak, akikről hamarosan kiderült, hogy a hit számukra csupán felszínességet jelent. A másik táborban meg a „különcök”, a szegényebb réteg, akik között azonban Kuyper megtapasztalhatta, mit is jelent a hitnek az igazi mélysége. Ebben az időszakban a fiatal lelkész is óriási hitbeli átalakuláson ment át, és felesége életében is bekövetkezett a Krisztus fele fordulás. Több mint négy évi szolgálat után, 1867-ben hívta meg az utrechti gyülekezet lelkipásztorának. Egy külön fejezetben megpróbálom bővebben is áttekinteni Kuyper egyházi tevékenységét és gyülekezeti munkáját, most azonban megjegyezhetjük, hogy az utrechti lelkészi szolgálat idején történt az első összecsapása az egyházi „főhatóságokkal”, amelyeknek hitbéli gyengeségeire apellált. Ezen összetűzésben azonban nem maradt egyedül, bátor fellépésében a gyülekezet presbitériuma is kiállt mellette. Ezen időszakra esett Groen van Prinstererrel<sup>154</sup> való ismeretsége és barátsága is, aki az ifjú lelkészt megnyerte a holland keresztyéndemokrácia számára. Prinsterer felismerte Kuyper vezetői kvalitásait, karizmatikus kisugárzását és az ARP későbbi vezetőjét látta meg benne. 1870-ben az ország fővárosának gyülekezete, az amsterdami gyülekezet hívta meg lelkipásztorának. A meghívást Kuyper azért fogadta el, mert azt vallotta, az egyház szabadságáért vívott küzdelmet csak Amsterdamban lehet győzelemre vinni. Amsterdami lelkészségének ideje alatt teljesedett ki mindaz a munka, amelyet egyházáért, népéért vállalt. Csupán négy évig szolgált az amsterdami gyülekezetben, ugyanis amikor 1874-ben az ARP színeiben a goudai kör-

---

<sup>154</sup> Guillaume (Willem) Groen van Prinsterer (1801, Voorburg–1876, Hága) holland politikus, lapszerkesztő, publicista.

zet<sup>155</sup> parlamenti képviselőjévé választották, döntenie kellett a két hivatás között és Kuyper az utóbbit választotta. Azonban csaknem egyévi parlamenti munka után egészségi állapota annyira megromlott, hogy képtelen volt akár egy sort is leírni, ezért le kellett mondania mindenféle szellemi tevékenységről, és külföldre, Svájcba és Angliába utazott pihenni, gyógyulni. Két év után azonban testileg és lelkileg egyaránt megerősödve hazatért, és mondhatni még nagyobb lendülettel fogott újra munkához. Időközben rájött arra, hogy amennyiben a politikában sikerre akarja vinni pártjának ügyét, szükséges egy alulról építkező, széles néprétegek által támogatott bázist kiépíteni. Ugyanakkor felismerte, hogy Groen van Prinsterer mellett egyedül áll a parlamentben, ezért lemondott képviselői mandátumáról, és minden energiáját a párt építésére és annak ideológiai kidolgozására fordította. Munkájának köszönhetően az ARP lassacskán a liberális eszmék legnagyobb bírálójává, valamint a keresztyéndemokrata tábor meghatározó tényezőjévé, majd „zászlóshajójává” vált. Több mint két évtizedes erőfeszítése és szakadatlan munkája megkoronázásaként 1901-ben a választásokon pártja kapta a legtöbb szavazatot, és két, másik keresztyéndemokrata párttal közösen kormányt alakíthattak. Ennek vezetésére, a miniszterelnöki tisztség betöltésére Kuyperet kérték fel. 1905-ig töltötte be ezt a pozíciót, mert a következő választásokon pártja és szövetségesei alulmaradtak a liberális és baloldali pártokkal szemben. Ezt követően, Kuyper – bár nem hagyott fel a politizálással, a pártelnöki tisztséget továbbra is ellátta, sőt 1908-tól államminiszter, majd parlamenti képviselő és szenátor is volt – a nyílt politikai harcok helyett inkább az „intellektus” harcosává vált. Ideje nagy részét a szellemi munkának áldozta, írt és előadásokat tartott, nevelt és oktatott mindenféle, amerre csak megfordult. 1920. november 8-án adta vissza lelkét Teremtőjének. Hatalmas szellemi öröksége azonban a mai napig a modern európai demokrácia és a kálvinista világnézet egyik megkerülhetetlen alappillére. A továbbiakban nézzük e szellemi örökség esszenciáját néhány gondolatban.

### **2.1.2. Egyházi tevékenysége és teológiája**

Kuyper egyházi tevékenysége mind a mai napig megosztja a hollandiai református-ságot. Egyesek hősként ünneplik, mások viszont rebellisként tartják számon. Az ő utrechti szolgálati idejének megkezdése jelentette egyben egyházmegújítási szándékának kezdetét is. Amíg Beesdben az ifjú lelkésznek csupán a gyülekezeten belüli konfliktusokkal kellett szembesülnie, addig Utrechtben már szembesült az egyház általános problémáival és fo-

<sup>155</sup> Hivatalosan 1874. március 20.–1877. június 1. között töltötte be ezt a pozíciót.

gyatékosságaival. A hivatalos egyházi vezetéssel való konfrontáció kirobbantó szikrája egy „egyházi vizsgálat” volt. A sok statisztikai kimutatás és adminisztratív adat, melyet az egyházi vezetők követeltek a gyülekezetektől, Kuyper szerint azt a célt szolgálta, hogy az egyház igazi kérdéseiről és a hitéleti hiányosságokról eltereljék a figyelmet. Ezért megtagadta azoknak a beszolgáltatását. Döntését a gyülekezet presbitériuma is támogatta. Ekkor született *Az utrechti egyházlátogatás*<sup>156</sup> című röpirata, amelyben élesen bírálta az egyházban uralkodó „hazug” állapotokat. Ezen röpiratával Kuyper magára vonta az egyház előjáróságok haragját. Az egyházi élet megújulásának zálogát a bürokratikus hagyományok felszámolásában és a lelki élet megerősítésében látta. „Kuyper éles tekintete eleitől fogva látta, hogy az egyház megújulásaira irányuló minden nekibuzdulás mindaddig hiábavaló lesz, amíg az egyház az 1816-i egyházi rendtartásának református volta és ősi hitvallása ellenére ráerőszakolt kényszerzubbonyát le nem rázza magáról.”<sup>157</sup> Kuyper ezáltal a felvállalt konfliktus által egyre felkészültebb lett, teológiai és bibliai érvei egyre nagyobb mélységet kaptak, és ennek következtében – ellenfelei számára is – már nem csupán egy „tüzeskedő ortodox” volt, hanem az új irányvonal legerőteljesebb hangja. Ugyanakkor ezek a harcok évek hozták meg számára az országos ismertséget is. Ebben az időben nevétől volt hangos az egész társadalom, egyesek áhítattal, mások gyűlölettel ejtették ki nevét. Erre az időre tehető publicisztikai munkásságának kezdete is. A *De Heraut*<sup>158</sup> (Hírnök) című félig teológiai, félig politikai hetilap munkatársa lett, és attól kezdve szinte haláláig a lapnak minden vezércikkét ő írta. A hivatalos egyházi vezetéssel való konfliktusok fokozódtak, amikor Abraham Kuyper amsterdami szolgálatát megkezdte. „Nyíltan megmondja, hogy minden törekvése összetöri az igazságtalan bürokratikus egyházalkotmányt, mert az egyháznak szabadságra van szüksége, hogy elejét vehesse a szabadosságnak. A tábor vezért nyert benne, s az addig is mozgalmas amsterdami egyházi élet még elevenebb lesz. A harc embere csakhamar a legnagyobb harcba kerül bele.”<sup>159</sup> Egyik korabeli liberális lap arról tudósít, hogy Amsterdam templomait végigjárva a legnagyobb tolongás és tömeg mindig ott van, ahol Kuyper prédikál. „Amennyire a lelkész hangja elhat, még az álló helyek is mind el vannak foglalva, s a figyelő sokaság magatartásán látszik, hogy a szónok megra-

<sup>156</sup> Abraham Kuyper: *Kerkvisitatie te Utrecht in 1868 met het oog op Den Kritieken Toestand Onzer Kerk Historisch Toegeli*. J. H. van Peurseem, Utrecht, 1868.

<sup>157</sup> Kolffhaus Vilmos: i. m. 37.

<sup>158</sup> A *De Heraut* református egyházi folyóirat volt, amely először 1850-ben jelent meg. 1886-tól 1945-ig a hollandiai református egyházak fő egyházi folyóirata volt. 1870-ben Kuypert bízták meg a folyóirat vezetésével. A hetilap nemcsak teológiai témákkal foglalkozott, hanem politikai jellegű írások is megjelentek benne.

<sup>159</sup> Fülöp Ferenc: *Krisztus királyságáért*. Ifjú Erdély kiadása, Kolozsvár, 1939, 18.

gadta a lelkét.”<sup>160</sup> De nemcsak a szószéken érezte magát otthon, hanem a gyerekek oktatását és a családlátogatásokat is nagy lelkesedéssel és sikerrel végezte. Kuyper nem akart kiválni az egyházból, hanem úgy gondolta, hogy a felelősségteljes embereknek össze kell fogniuk az egyházban és meg kell reformálniuk azt. Kuyper szerint az egyház legyen: református egyház (*Gereformeert*) és demokratikus (az egyház a helyi gyülekezet, amely autonóm, s amelyet a presbitérium vezet). A református hagyomány szerint a helyi gyülekezetek szövetségben élnek, amelyben mindenki egyenrangú. Minden gyülekezetnek, akár falusi, akár városi, egy szavazata van, szabad és önálló egyház, független az államtól és szabad a néptől. Az államtól való anyagi függőség tönkreteszi az egyházat, az egyház fenntartása a gyülekezeti tagok kötelessége. Hitvalló egyházra van szükség, a hitvallást meg kell tanítani a gyülekezetben, a vasárnapi istentiszteleteken és a hittanórákon, ugyanakkor jól megszervezett diakóniára van szükség, ahol képzett gyülekezeti diakónusok vezetése alatt segítik a gyülekezet szegényeit.

Kuyper teológiai nézeteit a „történelmi kálvinizmus” nevű irányzat jellegzetességei alapján tudjuk igazán beazonosítani. Ezen irányzat neve utalás a liberális teológiával szembe forduló, (a) kálvini értékek újrafelfedezésre. Legfőbb célja az egyház belső és külső megújítása volt. Max Weber hatására – aki rámutatott Kálvin szociológiai jelentőségére – a kálvinista hit már nem csupán egyéni kérdés, hanem társadalmat befolyásoló esemény, sőt társadalmi felelősség is. A történelmi kálvinizmus nem csupán az individuumot látta, hanem azt a közösséget is, melyben a Krisztus által megváltott egyén, Isten munkatársaként a közösség egyetemes életének is részese. A történelmi kálvinizmust a teológiából egyfajta, minden életkérdésre választ adó „*philosophia Christiana*”<sup>161</sup> alkotott, etikája pedig nem az individuumra koncentrált, hanem az egyént kimondottan szociáletikai kontextusban vizsgálja. Egyik legfontosabb formai jellegzetessége a történelmi kálvinizmusnak abban állt, hogy a kálvinizmust világnézeti kérdéssé tette, és így mindenre kiterjedő és mindent átfogó rendszerépítésbe kezdett.

### 2.1.3. Közéleti és politikai tevékenysége

A modern kori európai demokráciák kialakulásának kezdeteit valamikor a 19. század második felére tehetjük. A szavazati jog kiterjesztésével megjelentek az első politikai

<sup>160</sup> Kolffhaus Vilmos: i. m. 74.

<sup>161</sup> *Emlékkönyv Sebestyén Jenő születésének 100. évfordulójára*. Szerkesztette dr. Ladányi Sándor. Pál László: *A történelmi kálvinizmus*. Kiadja a Református Egyház Zsinati Irodájának sajtóosztálya, Budapest, 1986, 174.

pártok, amelyek ezáltal a politikai hatalom tényleges birtokosaivá váltak. Modern kori politikai pártok nevezzük azokat a tömörüléseket, amelyek meghatározó szervezettel és hierarchiával rendelkeznek, önkéntes társulás alapján szervezik tagságukat, kidolgozott programmal indulnak a választásokon, és versengenek a hatalom megszerzéséért, hogy a szavazatok által legitimálva elfoglalják a politikai döntéshozatal legfőbb pozícióit. A politikai pártok különböző ideológiák mentén jönnek létre és működnek. Ezek a demokratikus társadalmakban általánosan elfogadott irányzatok, a liberális, konzervatív, szocialista eszmék alapján szerveződő szervezetek és csoportosultak. Ezen domináló eszmerendszerek mellett megjelentek olyan ideológiák is, melyek rövidebb időre, és (vagy) csak szűkebb társadalmi rétegben tudtak elérni részsikereket, mint például a nacionalizmus, a populizmus és az anarchizmus. Ezek a politikai ideológiák aztán tovább tagozódnak, ezáltal alegységeket létrehozva a politikai pártok palettáján, a társadalom sajátosságaira és igényeire válaszolva.

A politikai élet átalakulásának és fejlődésének, illetve a társadalmi pluralizmusnak köszönhetően az európai politikai palettán megjelent a keresztyémdemokrácia<sup>162</sup> eszméje. Ennek az eszmének kézzel fogható termékei a keresztyén pártok. A keresztyémdemokrácia egy olyan politikai ideológiai rendszer, amely alapjait a Szentírás és a keresztyén egyház etikai és dogmatikai tanításaira helyezi. A francia forradalmat követően, Európában a liberális eszmék hatására mind a katolikus, mind a protestáns társadalmakban fokozatosan erősödött az igény, hogy az államot az egyházaktól különválasszák. Ennek a tendenciának a hatására az egyházak érdekérvényesítő képessége a társadalomban egyre inkább teret veszített. Az állam és az egyház különválasztásának folyamata viszont csak egyike volt azon tényezőknél, amelyek megteremtették a keresztyémdemokrácia alapjait. Ezen politikai ideológia kibontakozásához (elsősorban Németországban) nagyban hozzájárult a jobboldali kapitalizmuskritika, mely a liberális, korlátlan szabad verseny gondolatával szembehelyezkedik, rámutatván annak szociális veszélyeire. A protestáns társadalmakban a keresztyén pártok létrejöttének másik fontos pillére volt az, hogy visszanyúltak Ágoston *De civitate Dei* című művéhez, valamint a reformátorok (elsősorban Kálvin) társadalomszervező munkásságához. Ezáltal a reformátori eszmék és a kálvinizmus többé már nem csupán vallási eszmerendszer volt, hanem elméleti, egyetemes világnézeti és társadalomformáló ideológia

---

<sup>162</sup>Keresztyémdemokrácia: politikai irányzat, mely a közjót a demokrácia révén, a minden emberhez szóló evangéliumi üzenetből merített keresztyén elvek szerint akarja szolgálni. A keresztyémdemokrata pártok Európában a 19. sz. végén és a 20. sz. elején alakultak. Tömegbázisra és jelentős parlamenti képviseletre az általános választójog bevezetésével tettek szert.

is egyben. A keresztyéndemokrácia nem sorolható egyértelműen sem a bal sem a jobboldalhoz, hiszen programjában éppen úgy fontosnak tart konzervatív (a hagyományos értékek, mint egyház és család), mint szociális (jóléti társadalom, szociális piacgazdaság) elemeket. A keresztyén demokrata ideológia négy alapelve a szubszidiaritás, a personalizmus, a decentralizáció és a szolidaritás. A 19. század végétől napjainkig, elsősorban a nyugat-európai politikai társadalmakban a társadalom meghatározó szereplőivé és a politikai paletta állandó és megkerülhetetlen tényezőivé lettek a keresztyéndemokrata pártok, így Németországban, Hollandiában, Ausztriában, Belgiumban vagy éppen Olaszországban.

A holland keresztyéndemokrácia kezdeteit valahol a 1870-es években kell keresnünk. Sokan, tévesen azt hiszik, hogy a holland keresztyéndemokrácia alapítója Abraham Kuyper lelkipásztor volt. A tény viszont az, hogy a keresztyéndemokrácia alapjait Groen van Prinsterer történész tette le, és az ő hatására és ösztönzésére kezdett el Kuyper is foglalkozni a politikával. Prinsterer, aki I. Vilmos király titkára volt, az udvarban találkozott Merle d'Aubignével,<sup>163</sup> a svájci ébredés egyik nagy alakjával, aki nagy hatást tett rá, és ez a későbbiekben politikai aktivitására is rányomta bélyegét. Hollandiában a 19. század közepén a politikai palettát a liberális és konzervatív párt uralta, és felváltva gyakorolták a hatalmat. Mindkét párt emberközpontú, a népszuverenitást és az állami mindenhatóság elvét valló politikai alakulat volt. Egyre gyakrabban kellett szembesülnie a holland keresztyénségnek azzal, hogy kiszorul a társadalom peremére, az iskolai oktatás egyre inkább az állam fennhatósága alá került, a gyengébbek védelme, a szociális érzékenység háttérbe szorult. Ilyen körülmények között Prinsterer érezte, új politikai alternatívát kell nyújtani a társadalomnak, szakítva az addig uralkodó politika alapelveivel, teljesen új alapokra helyezkedő politikai erőre van szükség. Prinsterer jelszava a következő volt: „A forradalom szellemét csak az Evangélium győzheti le! A nép szuverenitásával szemben Isten szuverenitását állítjuk. Az állam életében is Isten Igéjének kell uralkodnia.” Prinsterer a francia forradalom emberközpontúságával szembehelyezkedve írta meg a *Hitetlenség és forradalom* című művét, melyben nem a forradalmak jogosságát és hasznosságát kérdőjelezi meg, hanem szembeállítja a népszuverenitást Isten szuverenitásával a Róma 13,1 alapján, és kimondja: „Minden hatalom Istentől származik”. Sajnos a kezdeti időkben magányos harcosként próbált tekintélyt szerezni politikai porondon nézeteinek, ezért sokszor sereg nélküli hadvezérként gúnyolták őt politikustársai. 1874-ban a gaudai képviselői körzetben

<sup>163</sup> Jean Henri Merle d'Aubigné (1794, Eaux-Vives–1872, Genf) svájci protestáns lelkipásztor, történész.

mandátumhoz jutott Abraham Kuyper lelkipásztor, akit Prinsterer hamar megnyert a holland keresztyéndemokrácia számára. Kuyper lett Prinsterer legfőbb munkatársa, és az ő áldozatos és kitartó munkájának köszönhető az APR meghatározó politikai tényezővé tette. Kuyper rövid időn belül a holland keresztyéndemokrácia vezéralakja lett.

Kuyper kiváló írói tehetséggel és hatalmas munkabírással megáldott ember volt, aki nemcsak az újságszerkesztői munka révén, hanem a nagyobb volumenű írásaiban is megszerezni kívánta ideológiájának tételeit. A fentiekben már szoltunk arról, hogy a *De Herautnak* volt a munkatársa, azonban meg kell említenünk, hogy egy másik lap, a *De Standaard*<sup>164</sup> (Lobogó) szintén Kuyper keze alatt született. Ez a napilap vált évtizedeken keresztül a keresztyéndemokrácia eszméinek a legfőbb hirdetőjévé. Az 1870-es években egyre erősebbek lettek az egyházi oktatás elleni támadások, az állam saját hatáskörében szerette volna tudni a teljes oktatási rendszert, ezért megpróbálta ellehetetleníteni a felekezeti iskolákat. Ez azonban hatalmas elégedetlenséget szült a társadalmon belül. Kuyper megszervezte az ellenállást a felekezeti oktatás védelmében, és végső soron ez lett az ARP (1879) megalapításának a kiváltója is. Az alulról való építkezés egy olyan pártszervezetet hozott létre, mely példanélküli volt a maga korában. A párt nemcsak jól szervezett egységet alkotott, hanem konkrét programot is hirdetett, mely minden tagja számára nyilvánvalóvá tette a célkitűzéseket. 1878-ban jelentette meg Kuyper nyomtatásban az *Ons program* című művét – melyre a későbbiekben még részletesebben kitérünk –, és ezzel az ARP-t a szó klaszrikus értelmében az első modern kori, demokratikus párttá tette Hollandiában.

Az ARP 1901-ben érte el politikai csúcsát, ugyanis a két másik keresztyén párttal közösen megnyerték a parlamenti választásokat, és Abraham Kuyper megbízatást kapott a miniszterelnöki és a belügyminiszteri tisztség betöltésére. Négy éven keresztül, 1905-ig látta el ezt a feladatot. A párt vezetését megalakulásától, 1879-től – egy rövidebb megszakítással (két év) – szinte haláláig (1920) végigvitte. Az Anti-Revolutionaire Partij Kuyper halála után már nem tudta megismételni korábbi sikereit. 1980-ban, két másik párttal egyesülve, megszüntette önálló működését. Azóta CDA (Christen-Democratisch Appèl) néven élnek tovább a Prinsterer által lerakott és Kuyper által fejlesztett, csiszolt keresztyéndemokrata alapelvek Hollandiában.

<sup>164</sup> A *De Standaard* egy forradalomellenes, keresztyén politikai napilap, amely 1872 és 1944 között jelent meg Hollandiában. Alapítója és első főszerkesztője Abraham Kuyper volt. A lap filozófiája a Róma 13:1-ben található bibliai tanításnak igyekezett megfelelni, és azt vallották, hogy keresztyén napilapként engedelmeskedni kell a mindenkori kormánynak.

#### 2.1.4. Szellemi öröksége és hatásai

Talán a lehetetlenre vállalkoztam, amikor pár oldalban próbáltam összefoglalni egy olyan életművet, amelynek csupán írásos hagyatéka is több tízezer oldalt tesz ki. Legjelentősebb műveit hadd említsem meg kronológiai sorrendben: *J. á Lasco Opera*, 1866, *A mi programunk*, 1879, *Az egyéni életkör szuverenitása*, 1880, *E voto Dordrceno* (a Heidelbergi Káté magyarázata), 1896–1907, *AKL*, 1899, *Az egyetemes kegyelem*, 1904, *Pro Rege* (Krisztus Királyságáért), 1913. Részben ez a hagyatéék határozta meg évtizedeken keresztül a magyar református egyház teológiai orientációját a két világháború között. Köszönhető ez elsősorban Sebestyén Jenő budapesti teológiai tanárnak, aki a maga korában a történelmi kálvinizmus leghűségesebb magyar zászlóvivője volt. Abraham Kuyper teológiai koncepciójának hatása az első világháború utáni években-évtizedekben terjedt el és vált igen jelentőssé a magyar református teológiában, elsősorban Sebestyén Jenő budapesti teológiai tanár révén. Döntő jelentősége annak volt, hogy világháborút, a forradalmakat és a trianoni békét követő teljes összeomlásból a kivezető utat, a talpra állást, a kibontakozás lehetőségét az ország reformátusságának egy része éppen a Hollandiában jól bevált kuyperi neokálvinizmus teológiai, egyházpolitikai, politikai és világnézeti koncepciójában kereste és vélte megtalálni – értékeli a teológus-államférfi magyarországi hatását Ladányi Sándor<sup>165</sup> egyháztörténész Kuyper születésének százötvenedik évfordulóján megjelent írásában.<sup>166</sup> A két világháború közötti erdélyi református teológiában is felfedezhetőek a történelmi kálvinizmus stílusjegyei, amelyek a dialektikateológia elterjedéséig részben uralták az erdélyi egyházi életet. Azonban nemcsak magyar nyelvterületen találkozhatunk a kuyperi örökség ápolásával. Az egyesült államokbeli prinstoni teológia – ahol *AKL* című, hat előadását tartotta – őrzi a mai napig a legnagyobb írásos hagyatéket, valamint évente konferenciát szerveznek Kuyper szellemi irányvonala mentén.

### 2.2. A kálvinizmus lényege<sup>167</sup>

#### 2.2.1. A kálvinizmus és a történelem

A kálvinizmus fogalmát itt, az első fejezetben a történelmen keresztül próbáljuk meghatározni. A kálvinista kifejezést egyes országokban szektáriánus kifejezésként, pejoratív értelemben kezdték használni. A katolikus hatalom Magyarországon és Franciaor-

<sup>165</sup> Ladányi Sándor (1937, Kisújszállás–2014, Budapest) református teológus, levéltáros, egyháztörténész, egyetemi tanár.

<sup>166</sup> <http://reformatus.hu/mutat/teljes-kuyper-archivum-az-interneten> (2014. június 2.)

<sup>167</sup> Az alábbiakban részletesen ismertetem Kuyper *A kálvinizmus lényege* című könyvének hat fejezetét.



szágban megbélyegző jelzőként alkalmazta a kálvinista kifejezést. Ennek az elsődleges névmagyarázatnak azonban semmi jelentősége nincs, viszont a második, konfesszionálisnak annál inkább. Ebben az értelemben kálvinista az, aki a predestináció tanát elfogadja. A kálvinizmus, mint névhasználat megtalálható a baptistáknál is, illetve a wellsi metodisták a „kálvinista metodista” nevet használják. A kálvinista elnevezésről beszélhetünk történelmi, tudományos, filozófiai és politikai vonatkozásban. A kálvinizmus egy sajátos vallási formációt hozott létre, melynek saját teológiája és egyházrendje volt, ugyanakkor egy új világnézetet is teremtett. Ez az ideológiai rendszer sajátos módon a múltból származtatott értékrendszerrel képes az embert a jelenben erősíteni és útbaigazítani. Három viszonyt kíván tisztázni: Istenhez, az emberhez és a világhoz való viszonyunkat. Az Istennel való viszony létezése azért szükséges, hogy legyen egy gyökér, amiből a törzs táplálkozni tud. A történelmi mozgalmak, amelyek nem ebből a legmélyebb gyökérből táplálkoznak, csupán felszínesek, és nem maradandók. Szükséges azonban az Isten átfogó és teljes megismerése, nem csupán a természetben való fellelhetősége miatt, mint ahogy teszi a pagанизmus, nem csupán a teremtmények által igazolni, mint az iszlám és nem a közvetítő tényében kimerítve, mint ahogy teszi Róma. A kálvinizmus vallja, hogy Isten az ő valóságában minden teremtmény felett végtelen hatalmával áll, Szentleke által mégis minden teremtménnyel közvetlen közelségben van. Ennek a szemléletmódnak a nyomán kijelenthetjük, hogy bár a kálvinista nevet viseljük, mindazonáltal Kálvin nem felettünk áll, hanem mint testvér, mellettünk van. A történelemben vannak olyan időszakok, amikor a vallásos élet ütőere gyengébben ver, ilyenkor Isten állít embereket, hogy a hit felerősödjön. A kálvinizmusban az ember és ember közötti viszony legalább annyira fontos, mint az Istennel való közösség. Az emberek között nem az egyformaság, hanem a sokféleség uralkodik. Ilyenek a testi és szellemi, valamint a társadalmi különbségek. A kálvinizmus azt vallja, hogy bármiféle különbség ellenére, Isten előtt minden ember egyenlő, ezért az embernek semmi dicsekednivalója nincsen semmiféle különbséggel. Ezért a kálvinizmus elvet minden olyan keretrendszert, ami a különbségeket fenntartja. A különbségek az embert csak nemes versenyre ösztönözhetik, de csak azért, hogy a demokratikusság szellemiségét elősegítsék. A harmadik a világgal szembeni viszony kérdése. Ennek egyik legnagyobb problematikája a középkori, római világnézetben keresendő. Abban azt vallották, hogy, ami az egyházon kívül van, az a démon alá tartozik. A kálvinizmus ezt a felfogást teljesen megváltoztatta, ugyanis a körülöttünk lévő világban az Isten teremtményét becsülte, melyre kiterjed az egyetemes kegyelem. Ezzel olybá módosította a szemléletmódot, hogy nem az egyházon

kívüli világ áll a bűn hatalma alatt, ezért nem a világra kell ítéletet mondani, hanem a világban lévő bűnre. Látjuk tehát, hogy e három fő viszonyrendszerben a kálvinizmus új alapokra helyezte az addigi világnézetet. Ezáltal vált a kálvinizmus teljes jogú életfelfogássá, ugyanakkor az emberiség történetének fejlődésében is mérföldkővé lett. A kálvinizmus nemcsak a lehetőséget hordozza magában, hanem a történelem folyamán gyümölcsöket is termelt. A protestantizmus megjelenésével az európai államok közötti egyensúly helyreállt. Nemzeti függetlenséget hozott Hollandiának, Skóciának és segítette az állammá válás útján Svájcot. Ezen történelmi folyamatok Kuypert szerint azáltal következhetek be, hogy az emberi szív, gondolkodásmód új töltetet kapott, egy mélyen új világnézet sarkallta a változásokat Európában. Ugyanez az új világnézet járult hozzá az észak-amerikai függetlenedési folyamathoz is, vagy Dél-Afrikában a bűnök szabadságharcához.

### **2.2.2. A kálvinizmus és a vallás**

Nemcsak a történelemben, hanem a vallás fejlődésében is nagy szerepe volt és van a kálvinizmusnak. A kálvinizmus önálló saját teológiát, egyházszerkezetet, egyházjogot, liturgiát hozott létre. A kérdés az, hogy mi volt a kálvinizmusnak, mint csodálatos erőnek a titka? Kuypert három területen kereste a választ erre a kérdésre: önmagában a vallásban, az egyházi életben való megnyilatkozásban és a gyakorlati élet gyümölcseiben. A vallásban keresendő válasznál először is tisztázni kell, hogy ez nem egy egoista életforma, nem az emberért, hanem az Istenért van, nem a pap közvetíti, hanem a szívből árad, és az újjászületésből való. A vallás, mint mentőeszköz lép fel az emberért a fenyegető világmindenséggel szemben, azonban a kálvinizmus szerint nem ragad le ezen a szinten, hanem elsősorban az Istenért van, mert ahogy nem Isten van a teremtésért, hanem a teremtés Istenért, így van ez a vallással is. A vallásban minden nem az embertől, hanem az Istentől származik. A legelső dolog az Isten szuverenitásáról szóló vallástétel. A második fő kérdés a vallásnál az, hogy közvetlen vagy közvetített legyen? A közvetítés tényét a római katolikusok erőteljesen hangsúlyozzák. Kálvin szerint az Isten és az emberi szív között közvetlen összeköttetésre van szükség, és nem szentektől való félelem vagy irtózat miatt van szükség az egyházra és arra, hogy Isten dicsősége érvényesülni tudjon. Mert az ember érdekében felépített vallás közvetítő személyként mindig az embert használja fel, ellenben az Isten akaratán alapuló, a közbeeső személyt kénytelenül kizárja. Tagadja azt, hogy Isten a vallásban passzív lenne, sőt egyenesen azt állítja, hogy mint örök, aktív elem van jelen. A kálvinizmus a vallásban az embernek szabad öntudatot ad, hogy ezáltal a valláson belül valósuljon

meg az egyetemes papság elve, és a keresztyén embert felszabadítsa, szabaddá tegye. Kálvin a vallásban nem részleges, hanem egyetemes jelleget követel. Mert ha Isten van mindenkben és mindenek felett, akkor mindennek Istent kell dicsőítenie. Bárhol is áll az ember, bármit is tesz, bármilyen életterületen is jelenik meg munkában, iparban vagy szellemi területen, tudományban vagy művészetekben, állandóan Isten színe előtt van, Isten szolgálatában áll, és Istennek engedelmeskedik. A kálvinista ember a vallást nem egyes emberi körökre korlátozza, hanem az egész emberiség közös ügyeként kezeli, mert amiképpen egyetemes az Isten, egyetemes a kegyelem is. A következő kérdés a vallással kapcsolatban az, hogy normális vagy a bűnbeesés által abnormálissá vált emberrel kell-e számolnia. A szentírástól való elfordulás azt eredményezi, hogy normálisnak látunk olyan dolgokat is, amelyeket egy vallásos közegben a bűn következményeként abnormálisnak tartanánk. Ezért a Szentírásban való hit nem emberi okoskodáson, hanem a Szentlélek közvetlen bizonyosságán alapszik. Összefoglalásképpen elmondhatjuk, hogy a kálvinizmus ezekkel a fentebb felvázolt dogmákkal egy olyan utat nyitott meg, amely a leggazdagabb fejlődésre visz bennünket. A vallásnak szervezeti megnyilvánulása az egyház. Mint ilyenről is, ejtsünk néhány szót a kálvinizmus kontextusában. Az egyház a kálvinista ember számára egy szellemi organizmus, melynek kiindulási pontja az égben van. A középkori felfogás ezt a szellemi vonást mindinkább elfelejtette, és ezáltal az egész elvilágiasodott. Ez ellen támadt a reformáció, hogy ezt az elvilágiasodott kicsinyességet, amivé az egyház alacsonyodott, megszüntesse, és újra visszaadja neki eredeti rendeltetését. Kálvin szerint a Krisztus egyházának valódi lényege nem földi, hanem mennyei. Az igazi egyházat a hívő és hitvalló személyek gyülekezete adja, és Isten Lelke vezérel a mennyei parancsok által. Így tehát az igazi egyház nem intézmény, nem is papi rend, és nem épület. Kálvin előtt az egyház nem egyéb, mint maguk a hitvalló személyek, de nem mindegyik külön önmagában, hanem mindnyájan együtt, a Krisztus törvényei szerint egyesülve. Tévedés az a hitcikk is, amely kimondja, hogy az egyháznak nem részei a hívők gyermekei, akik nem öntudatos tagjai a közösségnek. A kálvinizmus gyermekkeresztségről szóló tantétele kimondja, hogy a szövetség által ezen gyermekeket is a gyülekezet részének kell tekinteni. Fontos kérdése az egyháznak a földön való fellépésének a célja is. Az egyház elsődleges célja a világban a megtérés igéjének a hirdetése. Ennek a megtérési ígéhirdetésnek a módja a szentek közösségében és a sákramentumok kiszolgáltatásában van. Nem a külsőségekben, a szépségben és az érzékekre való hatásban kell keresni ezt a szolgálatot, hanem a tiszta, szellemi kultuszban. Az érzéki kultusz a vallás szempontjából csupán az embereknek akar hízelegni.

De mi is a vallás és az egyház gyümölcse a gyakorlati életben? Vagyis mi a kálvinizmusnak az etikai kérdésekben elfoglalt álláspontja? Szívében kálvinista az, akinek lelkét a mindenhatónak felsége személyesen ragadta meg, és aki örökkévaló szeretetének mindent legyőző ereje előtt meghajolva, erről a felséges szeretetről bizonyosságot mer tenni abban a hitben, hogy általa kiválasztatott a világgal, a sátánnal szemben. Kuyper azt állította, hogy a gyakorlati életben van néhány olyan dolog, amitől a kálvinista embernek óvakodnia kell. Ilyen a szerencsejáték, a színház és a tánc. A kártyajátékokat a kálvinizmus számúzta, mert azt a démoni erőt látta benne, amely a szerencsében bizakodik. A színház egészen más okból kerülendő. Az mondja Kuyper, hogy a költészettel szemben semmilyen kifogása nincsen, és a drámában sincsen semmi rossz, nem a nyilvános előadással van a gond, sem a műfajokkal, mint komédia, dráma, opera vagy operett. A gond a színészek erkölcstelen áldozatában van, amivel az embereket gyönyörködtetni akarják. Ami a táncot illeti, itt nem a konkrét cselekményként megjelenő tánc ellen emeli fel a szavát, hanem a tánc mögött meghúzódó bűn miatt. Kuyper úgy látta, hogy az elmúlt századokban a megrendült lelkiismeret erkölcsi szilárdságát semmi sem tudja visszaadni. A kálvinizmus egy megromlott világban teremtett új erkölcsi rendet, melyhez a mai embernek is vissza kellene térnie.

### **2.2.3. A kálvinizmus és a politika**

A vallás területéről most az állam területére térünk át. Téves az a felfogás, hogy a kálvinizmus csupán egyházi és dogmatikai mozgalom lenne. A kálvinizmusnak az élet minden területére kiterjedő hatása van, így a politikai közösségek működésében és a közösségi együttélésben is megtalálhatjuk ezeknek jeleit. Abból kell kiindulnunk, hogy a szentháromság Istennek mindenre kiterjedő szuverenitása van. Ez a szuverenitás fellelhető az államban, a társadalomban és az egyházban egyaránt. E három szuverenitásnak a vizsgálata következik most sorban. Az első az államban megjelenő isteni szuverenitás. Arisztotelész szerint az ember zoon politikon, vagyis közösségi lény, azaz bármennyire is egyéniségek vagyunk, mégis összetartozunk, egész emberi nemzetségünk egy vérből származik. Ebben a közösségben biztosítja az állam a rendet és az élet szabályait. A tekintély és a szabadság közötti feszültség mindig is fennállt, ugyanakkor a szabadság a fennálló tekintély zsarnokságba való átváltásának fékje is. A kálvinizmus azt mondja, hogy Isten a felsőbbiséget a bűn miatt rendelte, így egyrészt a hatalom, mint mentőeszköz rendeltetett Istentől, másrészt az emberi szabadság veszélyeztetettsége mindig fennáll. A kálvinizmus azonban azt is mondja, hogy emberek fölött lévő tekintély embertől nem származik, csupán Isten

adhat felhatalmazást. A kálvinista embernek éppen ezért kell engedelmeskednie a felsőbbségnek. A felsőbbség többféle típusú lehet, monarchia vagy köztársaság, de mind Isten szuverenitása alá esik. Kálvin nem tört pálcát egyik fölött sem, de a köztársasági államformát preferálta. Nem ítélte el egyetlen hatalmi berendezkedést sem, ugyanakkor kifejtette, hogy az ideális az, amikor a felsőbbséget a nép saját maga választja. Fontos hangsúlyozni azt is, hogy az Isten szuverenitása a hatalmasságokon nem jelent theokráciát, ugyanis az egyedül csak Izraelben volt, az ószövetség korában. A nép felkelése egy államhatalommal szemben csak akkor lehet legitim és sikeres, ha az azért történik, mert a felsőbbség visszaélt az Isten által reábizott hatalommal. A kálvinizmus nézetével (Isten szuverenitása) szemben két elmélet is áll. Az egyik a népszuverenitás, a másik meg az államszuverenitás. A népszuverenitás a francia forradalom vezéreszméje, míg az államszuverenitás Németország panteizmusának a terméke volt. A kálvinizmus különbséget tesz organikus és mechanikus együttélési formák között. Az organikus együttélési forma például a család, míg mechanikus a felsőbbség. Kuyper talán leghíresebb elmélete a „saját körünkben lévő szuverenitás”. Ez azt jelenti, hogy számtalan társadalmi kör létezik (pl. család, ipar, tudomány, művészet stb.) amelyek létezésüket nem az államnak köszönhetik, hanem önállóan, az isteni szuverenitáson alapulnak. Hangsúlyozni kell, hogy az állam és a társadalom két külön fogalom, és a társadalom nem egy tömeghalmaz, hanem egy önálló életkörökből összeálló, organikus szerveződés. Azt látjuk, hogy míg az állam mechanikus, addig a társadalom organikus szerveződés. Az organikus társadalmi rend képes a maga természete szerint, központi irányítás nélkül működni és fejlődni. Az állam mint mechanikus szerveződés a bűn miatt jött létre, és hogy jól működjön, szüksége van állandó „karbantartásra”. Ez a mechanikus rendszer közben megpróbál tekintélyével belenyúlni a társadalmi élet működésébe, és ebből fakad nagyon sok összeütközés, megpróbálja alárendeltjévé tenni a társadalmat, és így alakul ki az állami mindenhatóság. Az organikus életkörök szuverenitását tetten érhetjük az egyéni életkörökben, az egyetemeken, ipartestületek, társaságok körében, a család és házasság körében és a közösségi élet autonómiájában. Ezekben az életkörökben mindenkor az Isten szuverenitása az egyetlen meghatározó tényező. Téves azonban az a nézet, hogy a felsőbbségnek, mint mechanikus életkörnek, semmilyen feladata nincs az organikus életkörök életében. Három pontban tudjuk ezeket a feladatokat meghatározni. Az első, hogy őrkdjék az egyes életkörök között lévő összeütközés elkerülése és egymás határainak tiszteletben tartása felett. A második, hogy az egyes körökön belül élő gyengéket az erők túlkapásaival szemben megvédje. A harmadik pedig, hogy az egyensúly megtartása miatt

mindenkit a személyes és pénzbeli terhek közös hordozására kényszerítse. Mindezeknek a szabályozását a törvényekben és alkotmányban foglalják egybe. Meg kell vizsgálnunk azt is, hogy mit jelent az egyházban megjelenő szuverenitás, és ez az államban miként ítéhető meg. Ennek a kérdésnek a központi gondolata a „szabad egyház a szabad államban”. Az egyház a maga életkörének központjába a lelkiismeret szabadságát helyezte (mindenki szabad lelkiismerete szerint élheti hitéletét, ez a vallásszabadság), ezzel azonban lemondott a látható egyház egységéről. A kálvinista felfogás szerint az államnak nincsen meg az a kompetenciája, hogy eldöntse, melyik egyház az igazi, és melyik a hamis, mivel az állam nélküli azokat a feltételeket, amelyeknél fogva ítéletet nyilváníthatna. Ezért volt a protestáns egyházaknak, a kálvinistáknak és a lutheránusoknak a vezérgondolata, hogy az egyházuknak belső szuverenitásáért síkra szálljanak. Jóllehet sokféle egyház létezik, mégis Krisztus egyházát egységként kell kezelnünk, amikor az állammal való kapcsolatát értelmezzük. Ez az egyetemesség azt jelenti, hogy minden esetben a „szabad egyház a szabad államban” jelszónak kell érvényesülnie bármiféle politikai berendezkedéssel szemben. Tekintettel arra, hogy minden ember önmagában is egy egyéni életkört jelent, meg kell vizsgálnunk azt a kérdést is, hogy mit jelent ez a lelkiismereti szabadságban. A felsőbb-ségnek kötelessége, hogy az egyházzal is tiszteletben tartassa az egyén lelkiismereti szabadságát, másrészt az egyéni szuverén lelkiismeretet ő maga is tiszteletben tartsa. A hatalmat csak úgy gyakorolhatja, hogy az egyéni lelkiismeret semmilyen körülmények között ne sérüljön. Kuyper szerint ezt a lelkiismereti szabadságot a kálvinizmus adta a világnak, mert a kálvinizmusban szabadságot élvez a lelkiismeret, hogy mindenki szívének sugallata szerint Istennek szolgálhasson.

#### **2.2.4. A kálvinizmus és a tudományok**

Ezt a kérdést négy alapvető aspektusból kell megvizsgálnunk. Az első kérdés az, hogyan ébresztett a kálvinizmus érzéket a tudomány iránt, a második, hogyan adta vissza a tudománynak a maga birodalmát, a harmadik, hogy hogyan szabadította meg a tudományt természetellenes bilincseitől, a negyedik pedig, melyik úton kereste a tudományos konfliktusok megoldását. Az első pontnál mindjárt tisztáznunk kell azt, hogy a kálvinizmusban mindig is megvolt a lelkesedés a tudomány iránt. A tudomány kifejezésen az emberi tudományt mint egységet kell értenünk. Kuyper azt állította, hogy a kálvinizmus tudományok iránti elkötelezettségének gyökerét a predestináció tanában kell keresni. A görög és a római korban a tudományok iránti kozmikus érdeklődés nagyon erős volt, de a középkor ka-

tolikus világa erősen háttérbe szorította azt. A kálvinizmus megjelenése ezt a tudomány iránti érdeklődést megint a középpontba helyezte, és annak fontosságát hangsúlyozta. Ezt Kuyper illusztrálta is, amikor azt állította, hogy Arisztotelész a kozmikus világból sokkal több mindent megértett, mint az egyházatyák együttvéve. A középkori világnézet annyira a menny felé fordította tekintetét, hogy elfeledkezett Isten teremtményére, a világra nézni. A kálvinizmus, mely a keresztről mindig a teremtéshez tér vissza az egyetemes kegyelem tana által, újból megnyitotta a tudományosság kapuját. Ezen a ponton találkozunk a kálvinizmus a humanizmussal, amellyel ugyanakkor vannak vitás kérdései is. Amennyiben ugyanis a humanizmus a világ életét az örök élet fölé akarja emelni, a kálvinista szemben áll a humanistával. Ha viszont a humanista a világ életének értékelésére és jogának megőrzésére törekedett, ebben társa volt a kálvinizmus is. A különböző tudományos iskolák között nem ritkán ellentétek és konfliktusok voltak. Ez azonban nem a hit és a tudomány közötti konfliktust jelentette. Az alapvető konfliktushelyzet két irányzat között alakult ki. Az egyik irányzat képviselői a normalisták voltak, akik nem voltak hajlandók mással számolni, mint a természeti tényekkel, és minden kérdésre tudományos választ akartak adni. Velük szemben álltak az abnormisták, akik bár nem vetették el az evolúció létezését és jogszerűségét, mégis a teremtés gondolatához ragaszkodtak, fenntartották az ember önálló faji fogalmát, mert benne Isten képe van ábrázolva, és a bűnt mint az ártatlan ember megzavarását és Isten elleni cselekedetet helytelenítették. Szerintük a bűnösség állapotából csak az újjáteremtés jelenthet kiutat. Kuyper azt tartotta, hogy mindenféle tudományban rendszernek, minden tanításban összefüggésnek és minden tanításban egységnek kell lennie. A kálvinizmus arra mutat utat, hogy a tudomány szabadsága diadalmaskodjon, és minden elv hatalmat nyer arra, hogy saját életéből saját tudományt fejlesszen ki.

### **2.2.5. A kálvinizmus és a művészetek**

A kálvinizmus tanítása nem fér össze azzal a művészetimádattal, amit a mai kor bálványoz. Kuyper felhívja a figyelmet arra a hamis képzetre, hogy a művészet iránti érdeklődés a magasabb műveltség fokmérője. Az ember, aki kiüresedett a materializmusban és a racionalizmusban, a modern művészetekben keresi az ellenmérget. Ez nem azt jelenti, hogy a művészetnek nincsen meg a maga jelentősége, sőt, ebben a hideg, Istent nem tisztelő, gyakorlatias világban éppen a művészet tartotta meg az ember lelkében azt a magasabb érzést, amely különben kihalt volna. A gond csupán az, hogy hiánypótlásként van jelen az ember életében. A kálvinizmus jelentőségét nem is ebből a szempontból kell vizs-

gálni, hanem a művészetben megmutatkozó szépre mint Isten leggazdagabb ajándékára való tekintése által, amivel az embert elhalmozta. A kálvinizmust gyakran éri az a vád, hogy művészetellenes. Ilyenkor mindig a képrombolást szokták felhozni példaként. Kuyper szerint a történelem során voltak ennél sokkal szigorúbb rendelkezések a képi ábrázolások tiltására. Ugyanakkor kifejtette, hogy földrajzi tényezők is hozzájárultak a művészeti esztétikum megítéléséhez. Azt állította, hogy a dél-európai, napsütötte, mediterrán országokban a művészetek fejlődéséhez sokkal megfelelőbbek voltak a feltételek, mint az észak-európai, zordabb államokban. Téves azonban az a szemléletmód, hogy a kálvinizmus nem volt képes semmiféle művészeti gazdagságot kitermelni magából. A téves felfogás abból származik, hogy minden művészeti irány az épített művészethez kapcsolódik, és mint ilyen Isten tiszteletének a kiindulópontja lett, gondolhatunk itt a templomokra, a szentélyekre a pagodákra vagy a mecsetekre. Ez a fajta istenimádás azonban a kálvinizmustól és a protestantizmustól idegen volt. A Hegel<sup>168</sup> és Hartmann<sup>169</sup> által képviselt elmélet szerint egy vallásnak csak viszonylag alacsony fejlődési szinten van szüksége a művészetre mint az érzelmekre ható eszközre. Ahogy az egy magasabb szintet ér el, az eszköz feleslegessé válik. A vallásnak és a művészetnek is megvan a saját, külön életszférája, amely fejlődésének korai stádiumában még elegyedik, azonban egy magasabb fokú fejlődésnél a kettő elválik egymástól. A legfontosabb kérdés nem az, hogy teremtett-e a kálvinizmus sajátos művészeti irányzatot, hanem sokkal inkább az, hogy mi következik a kálvinizmus elvéből a művészet lényegére nézve, vagyis a kálvinizmusban van-e hely a művészetek számára. Kálvin szerint az összes művészeti törekvésben Isten dicsőségét kell magasztalni. Sőt, tovább folytatva a gondolatmenetet azt állítja, hogy a művészetek életünk nyomorúságos állapotában vigasztalást adhatnak számunkra. Arról is beszél, hogy a művészet nekünk valami magasabb rendű valóságot fejez ki annál, amit e süllyedt világ nyújtani képes. Amint már a fentiekben is utaltam rá, a kálvinizmus külön művészeti stílusának hiánya nem a kálvinizmus ellen, hanem éppen annak fejlettségi foka mellett szól. Annak ellenére, hogy nem teremtett új művészeti irányzatot, a kálvinizmus hozzájárult a művészetek felvirágoztatásához. Az első ilyen jellegű lépés az volt, hogy szétválasztotta a vallást és a művészetet, és ezáltal biztosította, hogy a művészet ne az egyházi befolyás, hanem saját lehe-

<sup>168</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770, Stuttgart–1831, Berlin) német filozófus, egyetemi tanár; a klasszikus német filozófia és a német idealizmus legnagyobb és legjelentősebb képviselője.

<sup>169</sup> Eduard von Hartmann (1842, Berlin–1906, Berlin) német filozófus, a 19. századi végi pesszimiztikus filozófia nagy alakja.



tőségei szerint fejlődhessen. A korábbi gyámkodásnak a megszűnése önállóságot és öntudatot adott a művészetnek. A kálvinizmus e léppel elismerte, hogy az egyetemes művészet népe a görög nép, és a művészet a klasszikusság révén jött létre és fejlődött mint emberi életünk önálló megnyilvánulása. A művészet a teremtésnek olyan rendjét tárja elénk, amilyent sem a tudomány, sem az állambölcsesség, sem a vallásos élet nem adhat meg, saját gyökeirekből táplálkozik és növekszik. Ennek az önállóságnak és szabadságnak a felismerése által a kálvinizmus tényleg és konkrét értelemben véve is előmozdította a művészetek fejlődését. Általános érdeme az, hogy az egyetemes papság gondolata által teljesen megszüntette és a művészetek különböző területein keresztül is vitte a laikusságról szóló felfogást.

### **2.2.6. A kálvinizmus és a jövő**

Ebben az utolsó fejezetben arra keresi Kuyper a választ, hogy milyen jelentősége van a kálvinizmusnak a jövőre nézve. A jövőbe nézve megállapítható, hogy a jelek vészjóslók, mert egyre inkább minden figyelem az anyagi, kézzelfogható dolgokra koncentrálódik. Azonban, ha komolyan szeretnénk a jövőbe nézni, látnunk kell, hogy az anyagi világban nem merülhet ki a kutatásunk. Történelmi példák hosszú sora mutatja azt, hogy bármennyire is sötétnek tűnjön a jövő, mindig van fejlődés az emberiség élettörténetében. Az európai modern életnek két olyan problémája van, ami Kuyper szerint beárnyékolja a jövő horizontjának fürkészését. Az első az, hogy az ember a maga kiindulópontját nem az eszményiben és az isteniben, hanem az anyagiban, az alantasban keresi. A második az, hogy az ember tagadja az Isten szuverenitását, amelynek felettünk uralkodnia kellene. Különösen a nagyvárosokban fejlődik ki ez a törekvés, és nem irányul másra csak a pénzre, élvezetre, társadalmi hatalomra, s a nép mind kevésbé válogatós az eszközökben, amelyekkel ezeket a céljait elérheti. Illő azonban megjegyezni, hogy a modern életben felbukkannak olyan, nemes lelkű emberek, akik e nagy erkölcsi ridegségtől elborzadva, az önzés brutalitásától megdöbbenve, részben a kedélybeli misztikus rajongásban, részben pedig a keresztyén névben keresnek üdvöt az élet számára. A protestantizmusban a jövő útkeresése két oldalról is félrevezethet. Az egyik a gyakorlati, a másik a misztikus útkeresés. A gyakorlati megoldás hibája az, hogy félretéve minden bibliai vagy dogmatikai elvet, egyedül a keresztyén szeretet munkában látja az üdvösség útját. Nem azt állítja, hogy a „tett propagandája” elvetendő, de nem nélkülözheti a biblikusságot, az evangélium szavát. Szükség van a gyakorlati szolgálaton kívül a misztikusságra, mely átjárja és felmelegíti az emberi szíveket. A misztikusság, mely oly fontos része a keresztyén ember életének, azonban nem

az egyedüli megoldás, és nem lehet csupán csak erre hagyatkozni. A misztika ugyanis szeret magába vonulni s lehetőleg elkerülni azt, hogy a nyilvánosság elé lépjen. Mindkét cselekedetnek hatalmas jelentősége van a keresztyénség életében, azonban ha egyedül marad és nem társul melléje más, akkor talán többet árt, mint amennyit segíteni tud. A kálvinizmus tartalmánál és jellegénél fogva nem alkalmas arra, hogy a protestáns egyházakat egyesítse, mert hitvallása olyan mélyen vallásos és olyan magasan szellemi, hogy mindig csak viszonylag kis csoportokra fog hatást gyakorolni. Négy pontban foglalja össze Kuyper a kálvinizmus jövőjét és a tennivalókat. Első, hogy ne mellőzzük a kálvinizmust ott, ahol még van, hanem erősítsük, ott, ahol még működik. A második az, hogy merüljünk el újra a kálvinizmus tanulmányozásában, hogy azt a külvilág is megismerje. A harmadik, hogy alkalmazzuk a kálvinizmust újból, elvileg az élet különböző területein. Végül pedig azok az egyházak, amelyek a közfelfogás szerint még a kálvinizmust vallják, a maguk dicső hitvallását ne szégyelljék. Kétségtelen, hogy az a korszak, amelyben élünk, vallási téren elég sivár képet mutat, és híján van a hősies hévnek. Ha Isten az ő Lelkét ki nem bocsátja, semmi változás nem jöhet létre, akkor a kálvinizmus is teljesen erőtlen marad. Ebből azonban számunkra kettős feladat következik: éspedig egyfelől az, hogy atyáink Istenét imádságban kérjük a Szentlélek zúgó szelének kiárasztására, másfelől pedig az, hogy legyen gondunk arra, hogy amikor a Lélek nagy zúgása ismét megkezdődik, hárfánk, Isten szent Sionjának ablakában újra készen álljon.

### 2.3. E voto Dordraceno

A hatalmas életműnek, amelyet Abraham Kuyper hagyott az utókorra, egyik értékes gyöngyszeme a Heidelbergi Káté magyarázata, amely négy vaskos kötetben, jelent meg *E voto Dordraceno*<sup>170</sup> címmel. Érdeemes szemügyre venni<sup>171</sup> ennek a gigantikus munkának egy kis szeletét, figyelve arra, hogy milyen alaposággal járja körbe mind a 129 kérdésnek a magyarázatát. Ugyanakkor ez a kátémagyarázat magán hordozza a történelmi kálvinizmus minden jellegzetességét, ezért teológiatörténeti szempontból is érdekes vizsgálni e művet. A munka magyar fordítását<sup>172</sup> Horváth László lelkipásztor végezte.

<sup>170</sup> *E voto Dordraceno. Toelichting op den Heidelbergschen Catechismus*. Amsterdam, J. A. Wormser 1892–1895 között jelent meg a négy vaskos kötet.

<sup>171</sup> A közelmúltban ünnepeltük a káté 450 éves évfordulóját. Ezen évforduló apropóján került érdeklődésem középpontjába Kuypernek ez a munkája.

<sup>172</sup> Sajnos a mai napig ez a mű nem került a nagyközönség elé, csupán kézirat formájában (hiányosan) lelhető fel a Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet könyvtárában, illetve magángyűjteményekben.

Egyház és társadalom kapcsolatában ritkán szokták idézni, vagy példaként felhozni a Heidelbergi Kátét. Bár valóban a káté elsősorban a keresztyén ember Istenhez fűződő viszonyára és hitére fogalmaz meg válaszokat, mégis felelőtlenség volna kijelenteni, hogy a világhoz (azon belül pedig a hatalomhoz) való viszonyulás teljes egészében hiányzik belőle. A keresztyén ember világi hatalomhoz való viszonyulásának bibliai alapjait a Róma 13-ban találjuk. Ha megvizsgáljuk a válaszok után található lókusokat, akkor két helyen, a 104. kérdésnél az ötödik és a 105. kérdésnél a hatodik parancsolatok magyarázatánál találjuk meg a világi hatalomra utaló Róma 13-at. A következőkben a 104. kérdés, vagyis a szülő iránti tisztelet kuyperi magyarázatát szeretném ismertetni.

### 2.3.1. Formai és tartalmi kérdések

A tízparancsolat tartalmi felosztását illetően Kuyper szerint nem biztos, hogy a táblák szerinti felosztásban kell értelmezni azt. Szerinte az első három parancsolat egy egységet alkot, mely az ember személyes életének az Úrhoz való viszonyát határozza meg. A második egység a negyedik és ötödik parancsolat, mely egy bizonyos hidat is képez a további parancsolatokhoz. A harmadik egység a hatodiktól a tizedikig levő parancsolatok, melyek a felebarát személyi jogait védik. Bár a negyedik parancsolat még visszacsatol a teremtő Istenhez, az ötödik pedig már előremutat a társas együttélés szabályaira, mégis e két parancsolat nem egymásnak hátat fordít, hanem egymásba kapaszkodik, hiszen ez a kettő a tíz közül, ami nem tiltó parancsolat. Egy kritikai megjegyzést is hozzáfűz, mondván, a 9. parancsolat ilyen megközelítésben értelmét veszíti, hiszen a táblák tartalmi felosztása nem ezt mutatja. A negyedik és ötödik parancsolat az, amely az emberi együttélés általános fundamentumát juttatja kifejezésre. A „tiszteld atyádat és anyádat” felszólítás a mi földi életünknek az eredetét adja, azonban ez nem azt jelenti, hogy az Isten fensége hiányzik belőle, és az apát és az anyát csak emberi mivoltukban vizsgáljuk. Felhívja figyelmünket, hogy földi szüleinken túl az Úr Istennek mint a mi mennyei Atyánknak is engedelmességgel és tisztelettel tartozunk. Téves lenne a parancsolatokat csupán szó szerint értelmeznünk. Ahogy a „Ne ölj!” parancsolatánál nemcsak a gyilkosságot, hanem annak szándékát vagy éppen indító okát is megtiltja, ugyanígy az V. parancsolat esetében sem lehetünk felelőtlensek. „Tehát, nem szabad a parancsolatokat egy ügyre korlátoznod, amelyik név szerint abban megemlíttetik, hanem a parancsolatok mindegyikét úgy kell felfognod, mint amelyekben egyúttal mindazok benne foglaltatnak, amelyek lényegileg azzal az egy meg-

nevezett ügyel kapcsolatba állnak.”<sup>173</sup> Az V. parancsolat megtanít bennünket arra az általános alapelve, hogy az egyik ember nem áll a másik mellett függetlenül, hanem Isten összeköti őket, és felállítja közöttük a tekintélyt. Az emberi együttélés legfőbb fundamentuma ez a tekintély, mely a társadalom minden egyes rétegében megtalálható. Ennek a tekintélynek a legszűkebb közösségben megjelenő formája az atyai tekintély. A tekintély jelenti minden esetben a közösségi létforma hosszú távú zálogát. Két történelmi példát is említ: Izrael népének példáját, vagy éppen a nem keresztyén Kínát. Mind a két esetben az „atyai tekintély” fontossága és mélysége jelentette a nemzeti kultúra és civilizáció több ezer éves fennállását és megmaradását. „Mindenütt, ahol az ötödik parancsolatnak az uralma megtalálható, az ötödik parancsolatból önként születik meg a rendezett, a tartós és az állandó együttélés.”<sup>174</sup>

### 2.3.2. A bűn és a parancsolat

Tekintélyre mindenképpen szükségünk van, mert ha ez nincs, az emberi együttélési formákban felüti a fejét a káosz, a zűrzavar, extrém esetben az anarchia. Egy bizonyos körön belül, ha valaki ellenszegül a tekintély parancsának, nemcsak önmagát, hanem társait is veszélybe sodorja azáltal, hogy megbontja a törvényes rendet. Ennek oka nem más, mint a bűn jelenléte és következménye, mely által fellép a tekintélyelvű vezetésnek és a kényszer gyakorlásának a szükségérzete. Kálvin és a többi reformátor írók egybehangzóan azt tanítják, hogy a felsőbbség a földön a bűn miatt nyert létjogosultságot. Kuyper ezt a tételt megerősítette, ugyanakkor ki is egészítette. Mert valóban, ha a bűn nem lett volna, akkor egy nagy nemzet lenne a föld minden lakója, hiszen a bábéli esetnél kezdődött a nemzetek szétválása. Azonban a tekintélynek nem kizárólagosan a bűn okán kell fennállnia ebben a világban. „Röviden szólva azt mondhatjuk, ha nem is lett volna bűneset, akkor is mindnyájan egy atyától és anyától származtunk volna, és ezen generációnak az erejénél fogva még mindig lenne tekintélye fölöttünk a mi szüleinknek.”<sup>175</sup> Ez azonban nem jelentheti azt, hogy a világi felsőbbség akkor is létezne, ha a bűn nem lenne ebben a földi létben. Semmilyen körülmények között nem szabad összetéveszteni az állam által gyakorolt tekintélyt az atyai tekintéllyel, hiszen azok alapjuknál fogva különböznek. „A szülői tekintély abban a tekintélyben gyökerezik, hogy a mi szüleink nemzetek minket. (...) A felsőbbség nem

<sup>173</sup> Abraham Kuyper: *Református hitvallásunk*. Fordította: Horváth László. Kézirat: megtalálható a Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet könyvtárában, Marosvásárhely 1955, VIII. kötet, 5.

<sup>174</sup> Uo. 8.

<sup>175</sup> Uo. 11.

szülhetett minket, csupán csak azt teheti, hogy amikor mi megszülettünk a polgári anyakönyvbe elkönyvel. (...) Nos, ezen az alapon akkor haladunk a leghelyesebben, ha azt valljuk, hogy a felsőbbbségi tekintély, mint külsődlegesen reánk ruházott tekintély, egyedül a bűn miatt adatott nekünk, de a szülői tekintély, amelynek az alapja magában az életben gyökerezik, akkor is, még ha bizonyára más formában is megadatott volna nekünk, és érvényesként állana fenn, ha a bűn nem is létezett volna a világon.”<sup>176</sup> Kuyper ez alapján megkülönbözteti az organikus (család) és a mechanikus (állam) életköröket. Az organikus életkörben a tekintélynek egy olyan természetes, függőleges viszonya alakul ki, amely nem a parancs félelmén keresztül jut érvényre, hanem Isten igazsága szerint, testi szükségeken keresztül. „Az anya táplálja a gyermekét, az apa őröködik felette.”<sup>177</sup> Ezáltal a szülői tekintély tulajdonképpen lemodellezi az Istennek felettünk lévő tekintélyét.

### 2.3.3. Engedelmisség és szeretet

A családot két eszköz tarja egyben, a testi és lelki kötelék. A testi kötelék magában a születés fizikai aktusában rejlik, a lelki kötelék pedig a parancsolatban van, amikor Isten megparancsolja a gyermeknek, hogy engedelmes legyen szüleivel szemben. „A mi, meglehetősen egoisztikus korunkban minden oldalról hangoztatják a szeretetet, és úgy gondolják, hogy ha az ember szeretetet ébreszt, akkor a családban és az emberi együttélésben a legmagasabb dolgot elérte. (...) S mégis, aki a szentírás alapján áll, a szeretetnek e csodaszerevével szemben, tiltakoznia kell, mert az Isten Igéje, úgy a család, mint a nép együttélése számára végezetül is az igaz, hogy a szeretetre gondol, de mindig valami másból indul ki, nevezetesen az engedelmisségből.”<sup>178</sup> Jézus példája is erre mutat, hiszen dacára annak, hogy ő a Fiúságot hordozta magán, eleget tett parancsnak, hogy annak akaratát cselekedje, aki elküldte őt, és a legnagyobb áldozatban a Golgotán, ahol Isten emberek iránti szeretete megmutatkozott, a Fiú engedelmissége által válik valósággá. A modern korban azonban az engedelmisségnek a fogalmát teljesen háttérbe szorítják, és csak a szeretetet hangsúlyozzák. A francia forradalom után jelent meg a társadalomban, széles körben az ilyen felfogás. Magyarázata abban keresendő, hogy a társadalom azt szajkózza, hogy a szeretet önmagában is létezik, ha azonban ennek forrását az engedelmisségben keressük, akkor ez arra kényszerít, hogy az ember meghajoljon a magasságos Isten előtt. A mai társadalom jellemzője az az, amit a zsoltáros is megfogalmaz, amikor a bilincsek megszagatásáról és az

<sup>176</sup> Uo. 12.

<sup>177</sup> Uo. 15.

<sup>178</sup> Uo. 16.

Isten köteleinek elvetéséről beszél. De a zsoltáros folytatja: „...az egekben lakó neveti, az Úr megcsúfolja őket”. Ez az ellenállás abból fakad, hogy Krisztusnak tanítói és papi tisztéről bár sokat beszél, királyi tisztéről nem akar tudomást venni. Pedig nagyon egyszerű felfedezni, hogy miért áll magasabb fokon az engedelmisség, mint a szeretet. Az engedelmisség egy olyan tiszta szellemi erő, amelyben a láthatatlan világból jövő motívum vezet minket, ebből származik a hit. „Innen van az, hogy az engedelmisség egy olyan titokzatos erőt kölcsönöz, hogy még maga Spinoza is, rendszere ellenére, elismeri azt, hogy egyedül csak az engedelmisség mentheti meg a világot.”<sup>179</sup> Az önmagában álló szeretetnek az egyik nagy hibája, hogy egyesekkel összeköt, másoktól viszont elválaszt. Az ilyen szeretet olyan kis közösségeket hoz létre, amelyek egy nagyobb közösségbe már nem tudnak beintegrálódni, ezzel szemben az engedelmisség ott is kapcsolatot teremt, ahol a szeretet nem tud meggyökerezni. „Gondold el azt, hogy egy pillanatra a tekintély és az engedelmisség az Állam életéből eltűnik és az emberi együttélés rendje a szeretetnek a hatására lesz ráhagyva, akkor rövidesen ki fog derülni, hogy a szeretetnek a hatalma egy népet számtalan kicsi körre fog osztani, míg ezzel ellentétben a tekintély és az engedelmisségre való kötelesség az egész népet összeköti, és együtt tartja az által, hogy minden szeszélyt és saját akaratos-ságot egy magasabb akarat alá vet.”<sup>180</sup> Kuyper szerint a családban is lehet alkalmazni ezt az igazságot, hiszen tönkretetheti a családi életet, ha az engedelmisség elvét félretereszik, és a szeretettel akarják ezt pótolni vagy helyettesíteni. De nem csupán a gyermek felelős azért, ha az engedelmisséget nem gyakorolják, hanem a szülők is, amennyiben gyengédségből vagy engedékenységből az engedelmisség megkövetelésétől eltekintenek. A szülőt Isten ruházta fel tekintéllyel, és az ötödik parancsolat által ezt meg is követeli tőle.

#### **2.3.4. Isten szuverenitása vagy népszuverenitás?**

Az ötödik parancsolat az emberi együttélésnek a kapcsa mind a családban, mind a társadalomban. Ugyanakkor ebből a parancsolatból az is látszik, hogy ő a mindenható Isten, mennyei Atyánk, akinek ugyanúgy engedelmisséggel tartozunk, mint szüleinknek. Amint a családban az együvé tartozás születés szerinti (organikus) rendszerben biztosított, ugyanilyen organikus rendszerben alapozta meg Isten a népek együvé tartozását is a teremtés okán. „Az engedelmisség alapja az a hatalom, mely felettünk uralkodik, kormányoz mindig csak Istennek a szent parancsolata, s az is fog mindig maradni és a mi államfőink

---

<sup>179</sup> Uo. 19.

<sup>180</sup> Uo. 20.

számára tőlünk megkívántatik, az elsősorban sem a szeretet, hanem az engedelmesség.”<sup>181</sup> Jóllehet sok esetben láthatunk olyan szülőket vagy vezetőket, akik méltatlannak bizonyulnak arra, hogy irántuk engedelmességet tanúsítsunk, ez mégsem gyengíti az ötödik parancsolatot és annak reánk vonatkozó tartalmát. „Ha az ember az ötödik parancsolatot tiszteletben tartotta volna, talán a fejedelmi tekintély és a nép szuverenitás közötti ellentét soha nem állt volna elő.”<sup>182</sup> A probléma azonban abban van, hogy mind a kettő úgy tekint magára, mint az abszolút tekintély birtokosára. Szuverén annyit jelent, hogy nincsen felette semmilyen tekintély, ezért az abszolút szuverenitással csak az Úr mindenhatósága jellemezhető. Abban a társadalomban, ahol ezt a legfelsőbb szuverenitást el akarják vitatni (a liberális gondolkodásmód) a mennyei Atyától, ott felüti a fejét a hatalomért való versengés, ami oda vezetett – Kuyper szerint –, hogy a fejedelmek abszolutizmusával szemben felütötte fejét a népszuverenitás. A királyok és fejedelmek gyakran emlegetik, hogy ők „Isten kegyelméből” gyakorolják a hatalmat, azonban ez gyakran üres frázis, mert nem tekintik magukat Isten szuverén hatalma alá vetettnek. Mert ha helyesen járnának el, akkor számukra az „Isten kegyelméből” azt jelentené, hogy: „én nem az én kívánságomért, nem is az én házamnak nagyságáért kormányozok, hanem egyedül azért, mivel Isten engem használ fel, mint felelős eszközét e népnek a kormányzására”.<sup>183</sup> A felsőbbiségek éppen úgy Isten kegyelméből viselik felsőbbiségüket, mint ahogy az apa és az anya a családban. Éppen ebből az Isten szuverenitásából eredő felsőbbiségi megbízatás szab gátat mindenkinek, hogy ez ellen lázadjon. Egyetlen esetben elfogadható a lázadás vagy ellenszegülés, akár a családban a gyerek részéről, akár az államban a nép részéről, amennyiben valaki az Isten fenségét elveti, kétségbe vonja vagy gyalázza. Ennek gyökere is az ötödik parancsolatba van beleoltva. „Mindaddig, amíg egy nép a családi életben az apának és anyának a tiszteletét szentnek tartja, a Felsőbbség elleni lázadásról szó sem lehet, csak ott, ahol a Felsőbbség a népet a végsőkig megkínózza és a nép szenvedélyének kitörése elfelejtkezik magáról.”<sup>184</sup>

### 2.3.5. Átruházott tekintély

Istennek szuverenitása által a felsőbbiség által megszerzett tekintély átruházható. Nem a tekintély maga ruházódik át, hanem ennek gyakorlása és ez az általmenetel, nem történhet önkényesen. Erre azért van szükség, hogy egyrészt mindenhová elérjen, és min-

<sup>181</sup> Uo. 24.

<sup>182</sup> Uo. 26.

<sup>183</sup> Uo. 27.

<sup>184</sup> Uo. 28.

denütt egyformán hassa át a világot, másrészt ahol valamilyen hiány lépne fel, ott ezt pótolják. Ha egy családban az apa vagy az anya meghal, akkor a szülői tekintély átörökíthető egy nagyobb testvérré vagy gyámra is, akinek ugyanúgy engedelmeskedni kell. Ez az átruházott tekintély nem igaz a tanítókra, hiszen ők nem az átruházott szülői tekintély hordozói, hanem az ő tekintélyük teljesen független, Istentől jövő tekintély. Az államban is létezik az átruházott tekintély. Kuyper példaként a rendőrséget említi. Ugyanakkor hozzáteszi: „...ha az államfő, az államfői minőségében nem hajlik meg többé mély tisztelettel a mindenható Isten színe előtt, akkor egy bizonyos idő múlva az lesz ennek a következménye, hogy a nép az utcán a rendőrségre emeli kezét”.<sup>185</sup>

### 2.3.6. A jog

A jognak az alapelvei is benne foglaltatnak az ötödik parancsolatban. A jognak is szüksége van egy biztos pontra, amely állandó, és nem változik. Ez a pont pedig nem más, mint az Isten szuverenitásából fakadó tekintély. Mert mi alapján mondják ki, hogy mi a jó és mi a rossz? „Hiszen te nem mondhatod azt, hogy ez a földi jogrend egy közös, egymás-közi megegyezésen nyugszik, mintha az összes emberek megegyeztek volna abban, hogy egy ilyen jogot alkossanak.”<sup>186</sup> A földi jogrendnek organikus kapcsolatban kell lennie azzal a jogrenddel, amelyet az Isten alkotott, mind a családban, mind az államban. „A fő dolog csak az, és maradjon is ez, hogy mi minden erőnkkel, ami csak bennünk van, örökké támadjuk azt a gyalázatos állítást, mely szerint csak az emberi jogrend jelenti a voltaképpeni jogot egyedül. Szilárdan kell hangoztatni azt az igazságot, hogy a tényleges, a voltaképpeni JOG csak az a jogrend, amelyet Isten szerzett és tart fenn, és amelynek az emberi jogrend egy gyarló árnyékképe csupán és semmi más!”<sup>187</sup>

### 2.3.7. Az ötödik parancsolat konklúziói

A könyv végén Kuyper még néhány gondolatban összegzi az ötödik parancsolat tanításait. Ez a parancsolat mutatja meg, hogy a kálvinista közösségnek Isten szuverenitását minden eszközzel védelmeznie kell. Az ötödik parancsolatban előírt kötelezettségeink által döbbenünk rá arra, hogy a hamis szabadsággal szemben a keresztyéni engedelmisség az egyedül üdvözítő. Ezt a példára nevelő munkát pedig a legkisebb közösségben kell elkezdeni, hogy onnan induljon diadalútjára. „Először csak a családból jöhet elő a jobb felfogás

<sup>185</sup> Uo. 30.

<sup>186</sup> Uo. 38.

<sup>187</sup> Uo. 43.



a népeknek és a nemzeteknek az élete számára, és csak ezen az úton jöhet az állami élet rendje és lehet számára is áldólag ható gyümölcs. A keresztyén nevelésnek is újból kell használnia a tekintély elvét, újból szent lelkesedést kell ébresztenie iránta, és újból tiszteltté kell tennie, és újból meg kell az erejét mutatnia. Nem csak az a feladatunk, hogy a gyermekeinket kizárólag csak az üdv útjára tereljük, hanem elsősorban az is, hogy őket a társadalmi erkölcsre nevelvén, ne csak fejből tudják, hanem ténylegesen gyakorolják is az engedelmességnek isteni erejét.”<sup>188</sup>

#### 2.4. A mi programunk (*Ons program*)<sup>189</sup>

Ebben a művében az ARP alapjait rakja le Kuyper de úgy, hogy az minden társadalmi réteg számára érthető és közérthető legyen. Ebből is látszik, hogy az ARP néppárti jellegű volt, nem néhány tehetős, nagy hatalmú politikus klubja. A program is jól szimbolizálja mindezt, hiszen az élet minden területét felöleli. 328 paragrafusban, közel 500 oldalon fejt ki nézeteit, magyarázatokkal ellátva. Az *Ons program* olyan fontos kérdéseket érint, mint a decentralizáció, állam és önkormányzatok, igazságszolgáltatás, gazdaság, higiénia, szociális kérdések és a gyarmatosítások kérdése. Az állam és egyház kapcsolatának viszonylatában kifejti, hogy két olyan különböző és egymástól független területről van szó, hogy államegyházzal nem is lehet beszélni.<sup>190</sup> Viszont világos szabályok vonatkoznak arra vonatkozóan, hogy az egyháznak milyen törvényeket kell betartania az állammal szemben, és fordítva.<sup>191</sup> Az oktatás mindig is sarkalatos pontja volt a holland keresztyéndemokráciának, így az ARP programjában is központi szerepet fogalt el. Az egyházi oktatás megillet minden keresztyén állampolgárt, és a Szentírás szava jelen kell hogy legyen a nevelő munkában. De ki gyakorol ellenőrzést az iskolák felett, kinek a feladata és kompetenciája az oktatás folyamatának fenntartása és irányítása – teszi fel a kérdést Kuyper. A szülő, az egyház, a tanító és a kormány felelőssége egyforma ebben a kérdésben.<sup>192</sup> A program végén vallja, hogy a családi életben gyökerezik a társadalmi vagy politikai élet is.<sup>193</sup> Ezért szükséges a családban is bizonyos normákat betartania a keresztyén embernek, mert ez képezi a társadalmi élet alapját. Ilyenek a testvériség, hazaszeretet, férfi–nő kapcsolat, szülő–gyermek kapcsolat, testvérek közötti kapcsolat, Isten szavához való folyamodás. A

<sup>188</sup> Uo. 49.

<sup>189</sup> Dr. A. Kuyper: *Ons program*. Boekhandel voorheen Höveker&Wormser Nijmegen. 1880.

<sup>190</sup> Uo. 382.

<sup>191</sup> Uo. 391.

<sup>192</sup> Uo. 225.

<sup>193</sup> Uo. 411.

„szabad egyház a szabad államban” és a „belső életkörök szuverenitása”<sup>194</sup> olyan politikai gondolatok voltak, melyek azt bizonyítják, hogy Kuyper politikai érettsége jóval megelőzte korát, hiszen a 20. század közepének demokratikus alapjaivá váltak e gondolatok. Minden Isten szuverenitásának van alárendelve, ezért egyik életkör a másik fölött nem gyakorolhat hatalmat, mert ezek az életkörök (család, állam, egyház, társadalom, természeti és gazdasági élet) egymás mellé rendeltettek.

### 2.5. Krisztus királyságáért (*Pro Rege*)

A keresztyéndemokrata ideológia egyik alappillére az Isten szuverenitása, melyet sokan tévesen valamiféle teokratikus világrend kialakításának célzataként értelmeznek. A szuverenitás, vagyis az, hogy ki gyakorolja a főhatalmat, a társadalomtudományok egyik fő kérdése, azonban az Isten szuverenitását nem valamiféle államhatalmi struktúraként kell elképzelni, hanem egy olyan felülről jövő és mindent átható hatalomgyakorlásként, amely túlmutat minden földrajzi és fizikai határon. A szuverenitásnak nincs egységes fogalma. Már az ókorban is foglalkoztatta a filozófusokat, hogy honnan ered a hatalom, milyen a kormányzás ideális formája, illetve milyen az egyén és a hatalom viszonya. Jóllehet léteznek teokratikus államok, mégis a definíció miatt a közgondolkodásban kialakult az a téves felfogás, hogy a Krisztus Királysága valamilyen világi hatalomforma. De ha nem, akkor mi is a Krisztus Királysága?

Tavaszy Sándor<sup>195</sup> dogmatikájában a Krisztus királyi tisztéről szóló fejezetben kifejti, hogy az Atya által felruházott szuverenitással Krisztus a teljes világon és benne minden területen uralkodik, így az államban, a társadalomban, a művészetekben, a politikai, szociális és gazdasági életben is. „Krisztus eme királyságát e földön alapította meg, de az Evangélium hirdetésével és az újjászületéssel, továbbá azzal, hogy az ő megváltottjait megajándékozta az üdvösség reményével, megnyitotta a mennyet, ezzel övéi felett uralkodik úgy a földön, mint a mennyben.”<sup>196</sup> Ezt a hatalmat azonban nem maga miatt, hanem, mint jó király, az emberiség javára gyakorolja, és az Anyaszentegyházban, mint az ő királyi központjában teljesíti ki. Az egyház világban való jelenléte azonban azt eredményezi, hogy tagjai – melyek más életközösségeknek is részesei – ezt a Krisztus által gyakorolt hatalmat továbbítják. „Az egyházon kívül is vannak életközösségek, van család, nép, gaz-

<sup>194</sup> Dr. A. Kuyper: *Souvereiniteit in eigen kring*. Amsterdam 1880.

<sup>195</sup> Tavaszy Sándor (1888, Sárpatak–1951, Kolozsvár) református teológus, filozófus, író.

<sup>196</sup> Tavaszy Sándor: *Református keresztyén dogmatika*. Kolozsvár, 2006, 229.

dasági és kulturális közösség, állam stb. Ezek az egyházra nézve korántsem közömbösek. Nem is lehetnek közömbösek, már csak azért sem, mert az egyháztagnak egyszersmind a család, a nép, a gazdasági, kulturális, állami közösség alkotó tagjai is, akik ezekért a közösségekért, éppen, mint egyháztagnak, fokozott felelősséget hordoznak.”<sup>197</sup> Így válik ez a hatalom az egész teremtett világot és benne mindent átható erővé.

Az előbb felsorakoztatott érvek alapján (tudniillik, hogy Krisztus hatalma az egyházon keresztül az Atyától kapott szuverenitása által az egész világra kiterjed) felmerül a kérdés, hogy mit is jelent a modern államra nézve, és hogyan nyilvánul meg ez a demokráciában. „Semmiképpen sem azt, hogy egy államvezetés magát keresztyénként deklarálja-e vagy sem. Krisztus királyi uralmáról csak hitben tudhat az egyház népe. De a hatalom intézkedéseiben éppen úgy, mint ahogy más módon az egyház kormányzásában Krisztus igazságának és emberszeretetének kell tükröződnie.”<sup>198</sup> Az állam tehát nem más, mint Isten eszköze arra, hogy a társadalmi rendet fenntartsa, de semmiképpen nem a legfőbb szuverenitással rendelkező hatalom. Ugyanakkor az egyháznak nincsen „sem isteni, sem emberi mandátuma a hatalom közvetlen gyakorlására”,<sup>199</sup> szintén csupán eszköz szerepet tölt be az a legfőbb szuverenitás szolgálatára a társadalomban. Ezen két eszköz Krisztus királysága alá tartozik. Ezen két eszköz metszéspontját nevezhetjük keresztyéndemokráciának.

A *Pro Rege* – Krisztus Királysága (1911) címet viselő, három vaskos kötetből álló tanulmányosorozat a legalaposabb módon járja körül az Isten hatalmának a társadalom minden szegmensére kiterjedő hatásait. Amint azt a címben jelzi is, olyan témákat tanulmányoz, melyekben a keresztyén ember – a közösségi létformában Isten által reá bízott feladatok által – a „Krisztus Királyságát” szolgálhatja. Hogy ennek nyomatékot adjon, minden fejezetet egy-egy bibliai idézettel nyit, mintegy jelezve hogy a „logosz”, vagyis a „ige” Goethe *Faustja* szerint „tett”-té<sup>200</sup> változik.

Az első kötet<sup>201</sup> fő témájaként Kuyper a Krisztus Királyságának a fenségességét kutatja. Az első fejezet a Krisztus Királyságának a világban való elhomályosodását és ennek okait vizsgálja. Szerinte a legfőbb ok a keresztyén állomok szekularizációja, mely a gyülekezetekben is felütötte a fejét. A kegyesség csökkenése, a világias gondolkodásmód, a pénz hatalma, a művészetek uralma, az emberi nagyság dicsőítése mind azt eredményezte,

<sup>197</sup> Dr. Török István: *Dogmatika*. Free University Press, Amsterdam, 1985, 401.

<sup>198</sup> Dr. Szűcs Ferenc: *Teológiai etika*. Református Zsinati Iroda Tanulmányi Osztálya, Budapest 1993. 214.

<sup>199</sup> Uo. 214.

<sup>200</sup> Bogárdi Szabó István: *Közelítések és közeledések*. Koinónia kiadó, Kolozsvár, 2003.

<sup>201</sup> Dr. A. Kuyper: *Pro Rege of het Koningschap van Christus*. Kampen 1911. Eerste deel.

hogy az ember egyre inkább hátat fordított Istennek. Ezzel azonban az ember elkezdte alá-  
 ásni a Krisztus Királyságát. A Sátán kezében számtalan olyan eszköz van, mellyel mind  
 Krisztust támadja. A világ bölcsessége le akarja győzni az Isten bölcsességét. De Isten ke-  
 gyelme által megvédelmezi az övéit, ezért azonban nekik is a cselekedet mezejére kell lép-  
 niük. Az első kötet végén a Szentírásban fellelhető példák hosszú sorát találjuk az ószövet-  
 ségi királyoktól és prófétáktól kezdve az újszövetség bizonyágtevőin át egészen a Szentlé-  
 lekig, melyek mind arra mutatnak, hogy hogyan kell a Krisztus Királyságát helyesen szol-  
 gálni. A második kötet<sup>202</sup> gyakorlati közelségbe hozza a Krisztus Királyságát, hiszen a ma-  
 ga működésében és munkásságában vizsgálja. Állampolgárként, egyháztagként és a család  
 keretein belül egyaránt szolgálni lehet e nemes ügyet.

A harmadik<sup>203</sup> kötet témája szolgáltatja e tanulmányt olvasó számára a legérdeke-  
 sebb részeket, hiszen a politikához kötődő fejtegetéseket találjuk benne. A második kötet-  
 ben elkezdett gondolatmenetet viszi tovább, viszont ebben az esetben már nem az ember  
 egyéni életén, hanem a társadalmi és közösségi létformáján keresztül vizsgálja ugyanezt.  
 Először is azt veszi górcső alá, hogy hogyan viszonyul a Krisztus Királysága és a társada-  
 lom egymáshoz. Az egyéni hitélet gyakorlása mellett szükség van a közösségben is tevé-  
 kenyen részt venni. Az egyéni imádkozás mellett elhívott minket az Atya a világba is, ezért  
 megvan a saját helyünk a társadalomban is. Krisztus követői álljanak őrt és számoljanak  
 azzal a ténnyel, hogy Krisztus nemcsak a kegyelem országába mutatja meg az utat, hanem  
 az őt követőknek az államban és a társadalomban is egyaránt helyt kell állniuk.<sup>204</sup> A család  
 és a társadalom az ember számára példa, mert amilyen a családi élet azonképpen alakul a  
 társadalmi élet is. Az asszonyok szerepe a társadalomban szintén hangsúlyos Kuypernél  
 (ebben a korban, amikor ezt írta, az asszonyoknak még nem volt szavazati joguk, és má-  
 sodrangú állampolgároknak számítottak az állam szemében). A család mellett azonban  
 vannak még olyan tényezők, amelyekről a keresztyén embernek nem szabad megfeledkez-  
 nie társadalmi munkássága során. A keresztyén gyülekezetek, iskolák és szervezetek mind  
 társadalmi feladatot is vállalnak, és így hasznos alkotóelemei a társadalomnak.

Ugyanakkor nagyon sokan összekeverik a társadalom és az állam fogalmát. Márpe-  
 dig két egymástól jól elkülöníthető entitásról van szó. Amíg a társadalom organikus szer-  
 kezet, addig az állam mechanikus. Amint azt már a *Mi programunkban* kifejtette, az állam-

<sup>202</sup> Dr. A. Kuiper: *Pro Rege of het Koningschap van Christus*. Kampen 1911. Tweede deel.

<sup>203</sup> Dr. A. Kuiper: *Pro Rege of het Koningschap van Christus*. Kampen 1912. Derde deel.

<sup>204</sup> Dr. A. Kuiper: *Pro Rege of het Koningschap van Christus*. Kampen 1912. Derde deel.

ra a bűn miatt van szükség, ugyanis a bűn a patriarchális rendszert kiűzte a világból. Most már világbirodalom többé nem lehet, de nem is szabad, hogy legyen. A bábéli toronyépítés vakmerősége éppen abban állott, hogy ezt akarta. Így támadtak aztán népek és nemzetek. A népek államokat alkottak. És az államok fölé Isten felsőségeket állított. Nincs tehát olyan természetes feje a társadalomnak, mely mintegy szervesen nőtt volna ki a nép testéből, hanem csak mechanikus feje van, amely kívülről került a népek teste fölé. Az előállott visszás állapotok között ez lett a mentőeszköz.<sup>205</sup> Az államnak gyarmatpolitikájában is a Krisztus Királyságának szolgálatában kell állnia. Kuyper állítása szerint az államnak nem szabad beavatkoznia a hitéletbe, de biztosítania kell a lehetőséget, hogy a gyarmati népek is megismerjék a krisztusi élet ajándékait.<sup>206</sup>

A Krisztus Királysága szolgálatába kell állítani a tudományokat és a művészeteket is, ahogy ezt a két utolsó fejezetében tárgyalja. A tudomány kifejezésen az emberi tudományt mint egységet kell értenünk. A kálvinizmus arra mutat utat, hogy a tudomány szabadsága diadalmaskodjon, és minden elv hatalmat nyer arra, hogy saját életéből saját tudományt virágoztasson ki. A művészetekkel kapcsolatban Kuyper felhívja a figyelmet arra a hamis képzetre, hogy a művészet iránti érdeklődés a magasabb műveltség fokmérője. A materializmusban és a racionalizmusban kiüresedett ember a modern művészetekben keresi az ellenmérget. A művészet lehet a bűnnek a „szépsége”, ugyanakkor a Krisztus szerinti élet is megtalálja művészeti szépségét. A művészet a teremtésnek olyan rendjét tárja elénk, amilyent sem a tudomány, sem az állambölcsesség, sem a vallásos élet nem adhat meg, saját gyökerekből táplálkozik és növekszik. Sőt, Kuyper tovább folytatja a gondolatmenetet, és azt mondja, hogy a művészetek életünk nyomorúságos állapotában vizsgálatot adhatnak számunkra. Arról is beszél, hogy a művészet számunkra valami magasabb rendű valóságot tár fel annál, amit e süllyedt világ nyújtani képes.

Kuyper *Pro Rege* című műve egy nagyobb lélegzetvételű, ám alapjaiban ugyanazt az üzenetet és világnézeti szemléletet hordozó munka, mint a *Mi programunk* vagy az *AKL* címűek. Annyi azonban megállapítható mind a három munkáról, hogy olyan társadalomformáló és ugyanakkor hitelesítő tanulmányok, melyek a modern kori keresztyéndemokrácia megkerülhetetlen alapkövei lettek. A társadalomban aktívan tevékenykedni kívánó keresztyén számára olyan útjelzők, melyek által nemcsak e világban kap eligazítást, hanem a Krisztus Királyságában is.

<sup>205</sup> Dr. A. Kuyper: i. m. 230–231.

<sup>206</sup> Uo. 308.

## 2.6. De gemeene gratie

Kuyper művei sorában kiemelkedő helyen van a kegyelemmel foglalkozó műve, a *De gemeene gratie*<sup>207</sup> (Közös kegyelem). Kuyper abból az alapállásból indul ki, hogy Isten a maga dicsőségére megteremtette a világot, és a világ középpontjába az embert helyezte. Az ember szívének milyensége döntött a világ állapotáról és sorsáról. A bűneset által az ember szívének állapota megváltozott, és ez döntő módon befolyásolta a világ helyzetét is. A romlás nemcsak az emberben, hanem a világban is végbement.

A kérdés az volt, hogy a sátánnak sikerül-e véghezvinnie a teljes megromlást. Ez a kérdés még a paradicsomban eldőlt, részint azért, amit Isten mondott, részint azért, amit Isten tett. A közös kegyelem és a partikuláris kegyelem két tényezője, amely a romlást a maga útján meggátolta, és megteremtette az újjászületés lehetőségét mind az ember, mind a teremtett világ számára. Bár a bűneset alkalmával elhangzik az átok, ennek ellenére az élet nem szűnik meg, és ha még keserves munkával is, de tovább folytatódik. A közös kegyelem kiáradása három szinten érhető tetten: a bűnnek a meggátolása az ember szívében, a halál meggátolása az emberi testben és az egyetemes átoknak a meggátolása a teremtett világban. A felsőbbtség tekintélye is azért adatik, hogy az emberiség számára a rend fenn-tartasson. Ez a tekintély csak akkor nyugodhat szilárd alapokon, ha Istentől kapta felhatalmazását az uralkodásra, vagyis az a jó kormányzat, amely Isten rendelése alapján működik. A gratiából táplálkozó, Isten kegyelme alapján uralkodó hatalom az, amely garantálni tudja a maga méltóságát és erkölcsi jellegét.<sup>208</sup> Az isteni törvények által való kormányzást, amiből hiányzik az emberek közbeavatkozása, teokráciának nevezzük. Embernek az ember feletti tekintélye csak abból származhat, ha Isten jogot ad arra, hogy a felsőbbtség az embernek az életével és halálával rendelkezék.

Izrael népe életében lehetünk szemtanúi annak, hogy a partikuláris kegyelem mellé odacsatlakozik a közös kegyelem is, egyik a másikba kapaszkodik, és így lesznek teljessé. Krisztus megjelenése megszüntette az Izraelben jelen lévő partikulus kegyelmet, azáltal, hogy Jeruzsálemben Róma uralkodott, és a római császár nevében mondták ki az ítéletet Jeruzsálemben a Messiás fölött. Krisztus halála és feltámadása így nem egy város ügye, hanem a partikuláris kegyelem hullámai szétáradnak a világba.<sup>209</sup> Az ember életének folyamata így a partikuláris kegyelemből táplálkozva válik közös kegyelemmé.

<sup>207</sup> Dr. A. Kuyper: *De Gemeene Gratie I-II.*, Kampen, I. H. Kok, 1922.

<sup>208</sup> Uo. 80.

<sup>209</sup> Dr. A. Kuyper: i. m. II. 245.

Az elszigetelődés megszűnik, és a keresztyén egyház mint organizmus<sup>210</sup> – és nem mint intézmény – a határokat kitágítva új dimenziót nyit a kegyelem áradásában. A keresztyén nemzetek azok, amelyek a fejlődés felelősségét magukra veszik, és ők lesznek felelősök a világért Isten színe előtt. A közös kegyelem áradásának eredménye, gyümölcse mindaddig érezhető lesz, amíg Krisztus újból vissza nem tér ítéletet hirdetni. Isten eredeti teremtett világa a maga tisztaságában és tökéletességében újra kibontakozik. A sátán végleges vereséget szenved, és Isten örök bölcsessége uralkodik a világban.

---

<sup>210</sup> Uo. 253.

### III. fejezet. Az erdélyi teológiai gondolkodásmódot meghatározó irányzatok a 19. század végén és a 20. század elején

Az erdélyi református egyházban meghonosodott teológiai irányzatok határvonalainak egzakt megrajzolása nem is olyan könnyű feladat. Igaz ez elsősorban a 19. század második felére, valamint a 20. század első négy évtizedére. Jóllehet szoros (nyelvi, történelmi) szálak kötötték össze az erdélyi reformátusságot a magyarországi református egyházzal, valamint a peregrinusok tevékenysége nyomán több évszázados élő kapcsolat volt a nyugat-európai református közösségekkel is, mégis a reformáció korától az erdélyi egyházi és teológiai élet kialakította a maga sajátos arculatát, amelynek megvannak a maga sajátos stílusjegyei. Az erdélyiség az első világháborút követően még hangsúlyosabbá vált a teológiában is. „Mi, erdélyiek nem tudunk megszabadulni egy bizonyos térképszemlélettől, mert a természetes határok (Kárpátok) és a mesterségesek (trianoniak) befolyásolták életünket, nem utolsósorban a kolozsvári Teológiáét.”<sup>211</sup> Ezen stílusjegyeket és azokat alakító hatásokat szeretném ebben a fejezetben bemutatni.

Először néhány gondolat erejéig hadd szóljunk az erdélyi reformátusságról. Az Erdélyi Református Egyházkerület (továbbiakban EREK) 1564-ben, a nagyenyedi zsinaton alakult meg. Azonban hosszú évszázadoknak kellett eltelniük, amíg teljes egészében kialakulhatott az egyházkerület kormányzási gyakorlata. A püspökség székhelye is változott az évszázadok során. 1682-től 1716-ig Gyulafehérváron, 1782-től 1849-ig Nagyenyeden és 1854 óta Kolozsváron van. Hosszú vajúdas és küzdelem után, 1895-ben került a teológiai akadémia Kolozsvárra. Ebben nagy érdeme volt Szász Domokos püspöknek. Református gimnáziumok voltak Kolozsváron, Nagyenyeden, Marosvásárhelyen, Székelyudvarhelyen, Zilahon, Szászvároson és Sepsiszentgyörgyön. Ezekon kívül tanítóképző működött Nagyenyeden, valamint felsőbb leányiskola Marosvásárhelyen. Mindezek az oktatási intézmények a református egyházkerület tulajdonába tartoztak, amely igyekezett mindegyikben a református szellemű nevelés és oktatás színvonalát őrizni.

Az erdélyi kálvinizmus egyedi arculatának kialakulásában több tényező is közrejátszott. A többnemzetiségű társadalom, a földrajzi elhelyezkedés, a történelmi tradíciók és nem utolsósorban az erdélyi mentalitás egyaránt befolyásoló tényezők voltak. „Egy táj és

<sup>211</sup> Kozma Zsolt: Az erdélyi magyar protestáns (református, unitárius, evangélikus) lelkészképzés magyar örökség. In: *Lekötelezetten. Igetanulmányok, gyülekezeti előadások*. Erdélyi Református Egyházkerület, Kolozsvár, 2012, 107.



annak lakói akkor rendelkeznek saját lélekkel, ha van külön történelmük, saját erkölcsi arcuk s e kettőnek kifejezést adó kulturális öntudatuk.”<sup>212</sup> Juhász Tamás<sup>213</sup> három dologban látja az erdélyi gondolkodásmód sajátosságait, egyedi arculatának kialakulását. Először is, bár a Magyar Királyság és nemzet története szorosan összefonódott Erdély történelmével, ez utóbbinak volt egy relatív önállósága, amely az erdélyi fejedelemség idejére esett. Ebből a relatív függetlenségből származik az első sajátosság. Az önrendelkezés és a magyar korona alá való tartozás kettőssége hatással volt az erdélyi gondolkodásmód sajátos fejlődésére. Az egyedi arculat alakulását befolyásoló másik tényező az Erdélyben évszázados hagyományokkal rendelkező, vallási és nemzeti tolerancia. A nemzeti és nyelvi pluralizmus ténye alakította és mélyítette ennek a toleranciának a társadalmi alkalmazását. Juhász Tamás fontosnak tartja megjegyezni, hogy ez a tolerancia volt az erdélyi „demokratikus” gondolkodásmód forrása, és az nem a felvilágosodás hozadéka. A harmadik sajátossági tényező az erdélyi arisztokráciában keresendő. „Mert az erdélyi nemesi rendet nem a vagyon és a politikai kiváltságok jellemezték, hanem a nép sorsán való osztozás, s a népért vállalt közéleti felelősség.”<sup>214</sup> E három sajátosság jegyeinek mentén alakult ki és fejlődött egy-egy teológiai irányzat is Erdélyben. Ahhoz, hogy megértsük és elemezni tudjuk a neokálvinizmus teológiai irányzatának jelenlétét és fejlődését a két világháború közötti időszakban, szükséges röviden megvizsgálunk egyrészt azokat a teológiai irányzatokat, amelyek körülvevették ezt, másrészt ejtenünk kell néhány szót azokról a „külső” ideológiákról, amelyek ennek a sajátos, erdélyi arculatát megrajzolták és alakították.

A következőkben a liberális teológiát, mint a 19. század végének uralkodó irányzatát és a dialektikai teológiát, mint a 30-as évekre az erdélyi teológiát is elérő barthi irányvonalat tekintem át néhány pontban. Bár ennek a kornak nem csupán ez a két nagy teológiai irányvonal a meghatározója, hiszen az erdélyi reformátusság életében is megtalálhatók a pietizmus<sup>215</sup> vagy a belmissziós<sup>216</sup> csoportok tevékenysége, a dolgozat korlátai miatt ezek

<sup>212</sup>Juhász Tamás: Tavasz Sándor. In: *Akik jó bizonysgot nyertek. A kolozsvári Református Teológia tanárai 1895–1948.* Gondozta Kozma Zsolt, Misztótfalusi Kis Miklós Sajtóközpont, Kolozsvár, 1996, 277.

<sup>213</sup> Juhász Tamás (1946, Kolozsvár –) református lelkipásztor, tanár.

<sup>214</sup> Juhász Tamás: i. m. 278.

<sup>215</sup> A pietizmus a 17. és 18. század keresztény vallási megújító mozgalma, amely az evangélikus egyházban bontakozott ki. Elindítójának Philipp Jacob Spener teológust tekintik. A mozgalom 1670 és 1750 között terjedt el, és az egyéni jámborságot, valamint a protestáns egyház egészét kívánta megújítani. 1750 után a különböző protestáns egyházakban más és más formákban jelent meg. A pietizmus szó a jámborkodó csúfnévből származik, amely a kezdeti negatív értelmezés után pozitív értelmet nyert. A pietizmus feleslegesnek tartja a hitbéli kérdésekről való vitatkozást, a dogmatikát, a gyakorlati keresztény élet fontosságát hangsúlyozza. Nézete szerint a reformáció nem lezárt történés, hanem egy folyamat. Központi témái a bűn és a kegyelem, a régi életből az újba való újjászületés, amely a megtéréskor tanúsított és a tökéletes életre vezető

részletes bemutatására nincs módomban. Ugyanakkor a korszak teológiai gondolkodásmódjában jól kimutatható két olyan külső elem, mint a transzilvanizmus és Böhme Károly filozófiájának hatása, ezek vizsgálatától nem tekinthetnek el.

### 3.1. Az erdélyi teológia forrásvidékei

A teológia fejlődésére jellemző, hogy a különböző kultúrák egyedi gondolkodásmódja szervesen beépül a tanfejlődésbe, és ezáltal sajátos arculatot ölt magára, lásd az ősegyházban a zsidókeresztyének és a pogánykeresztyének különbözőségeit. A keresztyénység egyetemes jellege azonban azt eredményezte, hogy ezek a teológiatörténetben fellelhető különbözőségek egymásra kölcsönhatással voltak, és ezáltal valamilyen szinten mégis uniformizálták a tanfejlődést. Az erdélyi, református teológia fejlődését nem vizsgálhatjuk úgy, mint egy olyan önálló entitást, mely önmagából kiindulva, külső behatások nélkül érte el mai formáját. Szükséges tehát kitekintnünk azokra a külső (elsősorban nyugat-európai) és belső (magyar társadalmi és kultúrtörténeti) forrásokra, amelyek táplálták és alakították az erdélyi, református teológiai gondolkodásmódot.

Nemcsak a református teológiára, hanem a teljes erdélyi társadalomra jellemző volt már a középkortól, hogy a nyugat-európai műveltséghez mintegy köldökzsinórszerűen kapcsolódott. Ennek leglátványosabb megnyilvánulási formája a peregrináció, vagyis az egyetemjárás volt. Erdélyből ifjak százai indultak el, akik egy hosszabb (évekig, néhány esetben akár egy évtizedig is tartó) tanulmányi út végén tudománnyal és könyvekkel felvértezve tértek vissza szülőföldjükre. Hazatérve azonban a felhalmozott tudást az itthoni társadalom viszonyaihoz kellett csiszolniuk. „Beépülésük a hazai társadalom életébe azon múltott, hogy az egyetemen tanultak, az ott elsajátított életelvek és a tudásanyag összhangban voltak-e az itthoni társadalom eszméivel, igényeivel, avagy sem.”<sup>217</sup> Ezáltal vált „erdélyiessé” az az összeurópai gondolkodásmód, amely a különböző nyelvterületekről beszélt a hazai köztudatba. Azt feltételezhetjük, hogy egyfajta természetes és ösztönszerű

---

bűnbánatban jelenik meg. A két világháború közötti erdélyi teológia két meghatározó pietista képviselője Kenessey Béla és Kecskeméthy István.

<sup>216</sup> A belmisszió olyan egyleti tevékenység, amely a keresztyéni és egyházas érzület megerősítésére és ismételt felkeltésére törekszik az egyházközségek veszélyeztetett vagy már teljesen elidegenedett tagjai között. Az elnevezés Johann Heinrich Wichern-től, a német evangélikus belmisszió úttörőjétől ered, akinek munkáját Hamburg külvárosaiban az erkölcsi romlásnak kitett gyermekek gondozásával kezdte. Az általa alapított Rauhes Haus nevű szerény intézmény idővel nagy teleppé fejlődött. Az erdélyi evangéliumi lelkület, a belmissziós szolgálat elmélyítését célozva, elsősorban Imre Lajos kezdeményezésére megalakul a Vécsi Szövetség (1921), majd ugyanakkor és ugyancsak Imre dinamikus szervező munkájának köszönhetően a Teológián létrejön az Ifjúsági Keresztyén Egyesület (1921), majd később, 1928-ban a Nőszövetség.

<sup>217</sup> Tonk Sándor: *Erdélyiek egyetemjárása a középkorban*. Kriterion könyvkiadó, Bukarest, 1979, 121.

társadalmi szűrő – nem cenzúra – létezhetett, melyen minden ideológia és tudás vagy átment és adaptálódott, vagy fennakadt és elvettetett. Ugyanakkor az egyetemjárás nagyban hozzájárult az erdélyi gondolkodásmód fejlődéséhez, és alakította is azt. Tonk Sándor<sup>218</sup> kutatásaiból tudjuk, hogy a középkori erdélyi egyházi és világi értelmiségi réteg kialakulását döntően befolyásolták az egyetemjárások. A 15. századi erdélyi püspökök több mint a fele, a káptalanok közel fele, de még a „kiváltságos plébániák” papjainak is nagy többsége megfordult valamelyik külhoni akadémián.<sup>219</sup> Az egyetemjárás nem csupán egyházi vonalon fejtette ki áldásos hatását, hiszen egy nagyon komoly, világi értelmiségi réteget is kitermelt magából. Az államapparátusban dolgozók, kincstári hivatalnokok és orvosok tucatjai fordultak meg valamelyik nyugat-európai egyetemen. De ami talán az egész társadalomra a legjelentősebb hatást gyakorolta, az az oktatók peregrinációja volt. Ez a hazai oktatás fejlődésében játszott különös szerepet, hiszen a 14. század második felétől Erdélyben, a polgárságban is mindinkább megfogalmazódott az igény a tudás megszerzésére, ezek voltak a plébániai iskolák. „Erdélyben ez a sajátos középkori iskolatípus a 14. század második felében jelent meg. Kezdetől fogva a kereskedő-kézműves polgárság érdekeit szolgálta, mely ekkor ébredt rá arra, hogy üzleti-kereskedelmi tevékenységében nem nélkülözheti az írás-olvasás-számvetés alapismereteit. (...) Az iskolamesterek felkészültsége és tekintélye azonban a 15. század közepétől kezdve jelentős változáson ment keresztül (...) a századforduló táján szemmel láthatólag megszorodtak az egyetemet járt iskolamesterek. (...) Az egyetemet járt tanítók vezetése alatt a hazai iskolákat látogató diákok felkészültsége is jobb lett.”<sup>220</sup> Emellett szót érdemel még az a tény is, hogy az akadémiákat megjárt diákok nem csupán tudást, hanem könyveket is hoztak magukkal, ami szintén hozzájárult az itthoni műveltség fejlődéséhez. A középkori egyetemjárások első szakaszának fő helyszínei Franciaország (Párizs) és Itália (Bologna és Pádua) voltak. Később – talán közelségük miatt – a bécsi, prágai és a krakkói akadémiákon tanult sok erdélyi ifjú. A felsoroltak csupán a legfrekvenciáltabb egyetemek, de természetesen ennél sokkal szélesebb volt az erdélyi diákok által látogatott akadémiák listája.

A reformáció korában az egyetemjárások nem maradtak abba, sőt talán még intenzívebbé váltak, csupán annyi változott, hogy az addig jól bejáratott helyszínek és útvonalak mellett új akadémiák jelentettek új, tudományos forrásokat. Értelemszerűen a nyugat-

<sup>218</sup> Tonk Sándor (1947, Kolozsvár–2003, Budapest) erdélyi magyar történész, egyetemi tanár.

<sup>219</sup> Tonk Sándor: i. m. 121–144.

<sup>220</sup> Uo. 159–160.

európai protestáns területek fele fordult az érdeklődés jelentős része. Az erdélyi peregrinusok tömegesen fordultak meg a német, holland, svájci és angol akadémiákon. A protestáns kapcsolatok révén tovább élt és virágzott a nyugat-európai egyetemjárás. Ezeknek a gyümölcsöző kapcsolatoknak azonban előfeltétele volt az erdélyi protestáns fejedelmek oktatás iránti kiemelt figyelme. Nagyenyed, Kolozsvár, Marosvásárhely és Székelyudvarhely kollégiumai biztosították azt a szellemi alapot, amely által az erdélyi teológia felkerült az európai szellemi térképre. Ezeket a kollégiumokat azonban csak egyfajta alapozásnak tekinthetjük, melyeknek befejezése után a tanulni vágyó ifjak továbbléphettek tudományos szinten. „Mégsem tekinthetjük őket miniatűr egyetemeknek. A kollégiumi oktatás ugyanis egyik céljának a külföldi egyetemeken továbbtanulásra való előkészítést tekintette. Ez azonban nem jelentette azt, hogy minden kollégiumi diák képes volt és lehetőséget is talált arra, hogy tanulmányait valamelyik külföldi egyetemen fejezze be. Sokan megelégedtek a kollégiumi végzettség nyújtotta lehetőségekkel.”<sup>221</sup> A kollégiumi oktatás azonban a továbbtanuló diákokat a maga rendszerével elindította egy univerzális keretrendszer megismerésére, mely befolyásolta a teológiai gondolkodásmódot, és nem engedte, hogy Erdélyben egyfajta elszigetelt, belterjes teológia jöjjön létre. Henk van de Graaf erre vonatkozóan, Pokoly Józsefre hivatkozva megállapította: „...a kapcsolatoknak a megszakadása, tekintettel az erdélyi református egyház sajátos helyzetére, a 18. században még inkább, mint máskor, végzetes következményekkel járt volna, s az egyházat bénító elszigeteltségbe juttatta volna”.<sup>222</sup>

A peregrináció hatalmas szellemi forrást jelentett az erdélyi kultúra és teológia számára. A külföldön tanuló diákok szabályos tudományos importőrökké váltak. Az egyetemjárásokat vizsgálva azt látjuk, hogy Európa minden jelentős egyetemi központjában találunk erdélyi diákokat. Anglia, Franciaország, Olaszország, Németország, Svájc, Csehország, Lengyelország jelentős egyetemeken találunk erdélyi magyar peregrinusokat, de talán folyamatában és intenzitásában a legerősebb kötődése az erdélyi reformátusságnak a hollandiai teológiai fakultással volt. Hogy mennyire komolyan vették az ifjak a kint megszerzett tudás hazahozatalának feladatát, mi sem bizonyítja jobban, mint az, hogy a Henk van de Graaf által vizsgált időszakban mindössze két diák nem tért vissza szülőföldjére, mindkét esetben az illető elhalálozott. A nyugati egyetemeken tanuló diákok nemcsak saját

<sup>221</sup> G. Henk van de Graaf: *A németalföldi akadémiák és az erdélyi protestantizmus a 18. században 1690–1795*. Egyetemi Fokú Egységes Protestáns Teológiai Intézet, Kolozsvár, 1979, 15.

<sup>222</sup> Uo. 17.

tudásukat, hanem rengeteg könyvet is hoztak magukkal. Ezeket a szellemi termékeket itthon mások rendelkezésére is bocsátották. A könyvvállomány bővülése egy idő után ki is váltotta a katolikus egyház és a császári udvar nemtetszését. „A római katolikusok már 1731-ben kérték, hogy a császári hatóságok tiltsák meg a nem katolikus könyvek behozatalát. Egy évtized múlva a könyvek cenzúrázása valóban a bécsi jezsuiták kezébe került, s ez nem maradt következmény nélkül: a cenzúra olykor valósággal megtizedelte a hallgatók értékes kézikönyvtárát, s az engedélyezett könyveket is csak évek múlva kapták meg.”<sup>223</sup> A hazatért diákok nagy része igehirdetői szolgálatba állt (általában a nagyobb városi gyülekezetekben), de a peregrinusok töltötték be általában a kollégiumi, tanári állásokat is. Nem csupán teológiai képzést kaptak külföldön, hanem elmélyültek más tudományágakban is. Olyanokat is találunk az ifjak között, akik a hittudomány mellett a természettudományokban, az orvostudományban, nyelvtudományokban és az egyháztörténetben is jeleskedtek. Mindez az erdélyi szellemi élet felvirágoztatását szolgálta, hiszen a szellemi tudás megszerzése nem korlátozódott egy adott, rövid időszakra, hanem a levelezések révén tovább folytatódott, és ezáltal a kapcsolattartás egyfajta folyamatosságot jelentett, ami által megszakítás nélkül friss forráshoz jutott az erdélyi szellemi elit. „A holland és erdélyi teológusok között a peregrináció révén létrejött találkozás nem korlátozódott egy rövid hollandiai tartózkodás idejére, hanem sok esetben éppen azt tudatosította, hogy nem lehet egymás nélkül tovább haladni. Világosan jutott ez kifejezésre a peregrináció fenntartásáért való erőfeszítésekben. Amellett számtalan személyi kapcsolat maradt fenn teológiai és egyházi vonalon egyaránt.”<sup>224</sup> Hogy ez mennyire létfontosságú volt az erdélyi reformátusság számára – felismerte ezt a holland reformátusság is –, mi sem bizonyítja jobban, mint az a tény, hogy a kommunizmus lelketlen szorításában, 1968-ban amiatt, hogy a román államhatalom nem engedte az erdélyi református diákokat külföldi egyetemeken tanulni, egy holland teológus házaspár érkezett a Kolozsvári Protestáns Teológiára peregrinációba (ez kétéves turnusokban, a rendszerváltásig folytatódott). Ez a peregrináció garantálta a több száz éves hagyományra visszatekintő kapcsolatok folytonosságát. Bár ennek a fordított peregrinációnak a jelentősége elsősorban politikai célzatú volt – maga a létrejötte is külön-

---

<sup>223</sup> Uo. 212.

<sup>224</sup> Uo. 218.

legesnek nevezhető, erről Hebe Kohlbrugge írt<sup>225</sup> –, kétségtelen tény, hogy egy olyan információinséges időszakban nagy lökést adott a teológia fejlődésének.

A peregrináció hatása kimutatható bizonyos teológiai irányzatok megjelenésében is Erdélyben. A 18. század második felében és a 19. században csökkent a hollandiai egyetemeken tanuló erdélyi diákok száma. Ennek több oka is volt. Az egyik ok a magyar államhatalom ellenállása, de legalább ilyen jelentőségű az egyetemi életből eltűnő, latin nyelvű oktatás is. „Mindinkább megszűnt az akadémiáknak a latin nyelvvel körülbástyázott, zárt társadalma. Ez azt jelentette, hogy a kapcsolatok lassabban jöttek létre. Viszont azt is, hogy egyre kevesebb lehetőség adódott az introvertált életformában való rejtőzködésre. De talán éppen ez nyitotta meg az utat ahhoz, hogy valóságosabb találkozások jöhessenek létre, olyanok, amelyekben a teológia tanulóiin keresztül nemcsak irányzatok és eszmék, hanem egyúttal a gyülekezetek gondjai és reményei is egybekapcsolódhattak.”<sup>226</sup> Annak ellenére, hogy a létszám csökkent, jól kimutathatóak bizonyos teológiai folyamatok, melyek Hollandiából indulva az erdélyi református teológiában bontakoztak ki és öltöttek sajátos arculatot. Ezek között voltak olyan „károsnak” ítélt irányzatok, melyeknek terjesztőit a zsinat elé idézték, mint például az arminianizmust és coccejanizmust a 18. században Erdélybe „importáló” peregrinusok esetében.<sup>227</sup> Ugyanakkor a 19. századi erdélyi teológia meghatározó irányvonala, a liberális teológia is a peregrinusokon keresztül szivárgott be. A továbbiakban még bővebben is foglalkozom az erdélyi teológiai liberalizmus nagy alakjának, Kovács Ödönnek<sup>228</sup> a munkásságával, aki szintén Hollandiában, az utrechti egyetemen volt ösztöndíjas, és innen hazatérve a magával hozott teológiai nézeteket alakította és formálta erdélyivé. A neokálvinizmus erdélyi jelenléte is részben a peregrinációnak köszönhető.

<sup>225</sup> Hebe Kohlbrugge: *Kétszer kettő néha öt*. A Protestáns Teológia Intézet kiadása, Kolozsvár, 2008, 130. „Látogatásunk a vége felé közeledett. Az utolsó napok egyike volt, a hangulat már valamelyest felengedett. Kisebb csoportokban állva beszélgettünk, közöttük volt Hoinărescu is, a Securitate hivatalnoka, és az egyházi ügyek megyei felügyelője, aki ebben a minőségében kísért és ellenőrzött minket ezen az úton. Egyszer csak így szólt hozzá Hannes de Graff: „Vajon nem jöhetne egyszer egy kolozsvári magyar teológiai hallgató Utrechtbe tanulni? Ottani fakultásunkon lehetőség van magyar teológiai hallgatóknak ösztöndíjat juttatni, a Stipendium Bernadinumot.” Hoinărescu szeme sötéten villant, amikor válaszolt: „Mindig csak keletről nyugatra!” Villámként hasított belém: ez nem a kommunista ember válasza, itt a románsága szólalt meg, mely sértőnek érzi, hogy a nyugatnak mindig mindenben jobbnak kell lennie a keletnél, az a félelem szólalt meg, hogy elmaradottnak tekintik (...). Azonnal válaszoltam tehát: „Jó akkor majd jövőnk mi nyugatról keletre!” „Azt már nem hiszem”, válaszolta. „De bizony, ezt fogjuk tenni!”, mondtam, és kezet nyújtottam neki. A kézfogást nem utasíthatta vissza.”

<sup>226</sup> G. Henk van de Graaf: i. m. 221–222.

<sup>227</sup> Kolumbán Vilmos József: Holland irányzatok és erdélyi követőik. *RSZ*, 105. évfolyam, 4. szám, 404–422.

<sup>228</sup> Kovács Ödön (1844, Mezőbánd–1895, Nagyenyed) teológiai doktor, református teológiai tanár.

Horváth László Amsterdamban, Fülöp Ferenc<sup>229</sup> és Csűrös József<sup>230</sup> pedig az utrechti teológián folytatott tanulmányokat. Bár hazatérve nem a kolozsvári teológia valamelyik professzori állását foglalták el, de gyülekezeti lelkipásztorként gazdag publikációs tevékenységükkel hozzájárultak az erdélyi református teológiai gondolkodásmód formálásához.

### 3.2. A liberális teológia

A közfelfogás szerint a liberalizmus, mint teológiai irányzat nem választható el annak általános szellemi és politikai ideológiájától, ugyanakkor a teológiai liberalizmus módszertana és célkitűzései önálló entitásként vizsgálандók. A liberalizmus alapjául három történelmi eseményt – három forradalmat lezáró dokumentum, melyeknek eszmei jelentősége volt a holland történelmi kálvinizmus vonatkozásában is – szoktak megnevezni, amelyeknek ideológiája adta a liberalizmus sarokpilléreit. Az angol dicsőséges forradalmat lezáró, 1689-ben elfogadott Jogok Nyilatkozata (Bill of Rights), az amerikai függetlenségi nyilatkozat és az Amerikai Egyesült Államok alkotmánya, valamint a francia forradalom legfontosabb dokumentuma, az Emberi és polgári jogok nyilatkozata képezi a liberalizmus ideológiájának a kiindulópontját.<sup>231</sup> Ezen három dokumentum közös megállapítása, hogy minden ember szabad és a törvény előtt egyenlő, és ebből a szabadságból következik az emberi szellem szabad fejlődése. A liberalizmus gyökereit valahol a racionalizmusban és a romanticizmusban kell keresnünk. De fejlődése és irányzatai nagyon szerteágazók, ezért nagyon nehéz magát a liberalizmust definiálni és egzakt irányvonalát meghatározni. „A racionalizmusnak és a romanticizmusnak közeli nagymesterei voltak. A liberalizmusnak azonban nem annyira közvetlen mesterei, hanem inkább ősei vannak. Azonban még az ősök között sem lehet olyan konkrét személyt megjelölni, akire azt mondhatnánk, hogy ettől származott a liberalizmus a maga egészében. (...) A liberalizmust a racionalizmustól és a romanticizmustól az különbözteti meg, hogy míg az utóbbiak eredete a könyvekben van, addig a liberalizmus eredete az életbe nyúlik vissza. A racionalizmus és a romanticizmus inkább tudományos világszemlélet, a liberalizmus pedig kizárólag gyakorlati magatartás. (...) A racionalizmus ésszerűség. A romanticizmus belső meggyőződés. A libera-

<sup>229</sup> Fülöp Ferenc (1903, Parajd–1959) református lelkipásztor, esperes.

<sup>230</sup> Csűrös József (1866, Bethlen–1938, Váralmás) református lelkipásztor, esperes.

<sup>231</sup> Tőkéczi László: *Magyar liberalizmus*. Századvég, Budapest, 1993, 509.

lizmus meg az ésszerűséghez és belső meggyőződéshez idomuló külső magatartás.”<sup>232</sup> Ha mégis szeretnénk felfedezni a liberalizmus kiindulópontjait, akkor azok a német idealista filozófusok – Fichte,<sup>233</sup> Hegel és Schelling<sup>234</sup> – munkáiban keresendők. Ugyanígy gondot okoz a teológiai liberalizmus definiálása és eredetének, valamint irányvonalának egyértelmű meghatározása is. A hegeli és schleiermacheri<sup>235</sup> alapokról elinduló és a Strauss által kifejtett, történeti Jézus-kép megalkotásán át a tübingeni iskola képviselőinek kritikai munkásságában határozhatjuk meg a liberális teológia irányvonalát.

A liberális teológia a szabadságra, mint általános liberális alapfogalomra helyezte a hangsúlyt, és ennek alapján alakította ki teológiai nézeteit. A keresztyénséget és a hitet az emberi kultúra részeként értelmezte, és a keresztyénség legfőbb értékrendjévé a morált és az esztétikát tette. Ez a német evangélikus egyházi berkekből indult teológiai irányzat elsősorban azon igény mentén alakult, hogy a felvilágosulás után az egyháznak hátat fordító néprétegeket egyfajta racionalista, természettudományi megalapozottságú bibliamagyarázattal vonzzák vissza az egyház berkeibe. Az irányzat igyekezett lebontani azt az addigi nézetet, miszerint az egyház tanait nem lehet kritikai szemmel vizsgálni, szembefordult a dogmákkal, a kinyilatkoztatás helyére az emberi ész, a dogmatika helyébe a vallásfilozófiát, a dogmafejlődés helyére az emberi tudat kibontakoztatását állította. A liberális teológia a tudomány és a hit egyeztetésére törekedett minden áron, így a vallásból vallástudomány lett, melyet a világi tudósok is elfogadtak és megbecsültek. „A teológia, az Istenről való tudomány, ezáltal a többi tudományokhoz illeszkedik. Többé nem nézik majd le, s így az egyházhoz is nagyobb lesz a bizalom. Ezáltal a vallástudomány a fejlődés és a haladás vonalára helyezkedik, ami különösképpen használ a protestáns egyháznak. Ezeknek érdekük a szabad fejlődés érvényesülése, hiszen a reformáció korában maguk is a katolikus egyházzal szemben érvényesített kritikai szabadság eredményeiből születtek meg.”<sup>236</sup> Ugyanakkor a liberális teológia rendszert szeretne alkotni. „A teológiai liberalizmus szisztematikus világnézetre törekszi. (...) A szisztematikus teológiai világnézet érdekében a teológiát és az

<sup>232</sup> Koncz Sándor: *Hit és vallás, a magyar református vallástudományi teológia kibontakozása és hanyatlása. Tanulmányok a rendszeres teológia és segédtudományai köréből (Debreceni M. Kir. Tisza István Tudományegyetem Rendszeres Teológiai Szemináriumából)*. Debrecen 1942, 65–67.

<sup>233</sup> Johann Gottlieb Fichte (1762, Rammenau–1814, Berlin) német filozófus.

<sup>234</sup> Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775, Leonberg–1854, Bad Ragaz) német filozófus,

<sup>235</sup> Friedrich Schleiermacher (1768, Breslau–1834, Berlin) evangélikus lelkész, teológus és filozófus.

<sup>236</sup> Bíró Sándor, Bucsay Mihály, Tóth Endre, Varga Zoltán: *A magyar református egyház története*. Sárospataki Református Kollégium Teológiai Akadémia, Sárospatak, 1995, 370.



egyházat be akarja kapcsolni az egyetemes kultúréletbe s, így a keresztyénség és a világi kultúra között közvetítő szerepre vállalkozik.”<sup>237</sup>

A magyar teológiai liberalizmus alapelveiben nem különbözik a nyugat-európai (elsősorban német) teológiai liberalizmustól. Amint Koncz Sándor<sup>238</sup> megfogalmazta: „a magyar liberalizmus a külföldinek hű mása”.<sup>239</sup> Amiben mégis újat hozott, az a magyar racionalizmussal és romanticizmussal való módszertani összehasonlításban keresendő. Amíg az előzőek képviselői nem összehangoltan, hanem egymástól elkülönülve végezték tudományos tevékenységüket, addig a magyar liberalizmus képviselői munkásságukban egységességet képviseltek, csoportokat hoztak létre és egymásba kapaszkodva, eszmei egységet alkottak. „A magyar liberalizmus egységes keretét az biztosítja, hogy mozgalom volt. A liberalizmus az egyházi életbe forradalmi pezsgést okoz.”<sup>240</sup> A 19. század közepén három, nagyobb liberális teológiai csoportot tudunk azonosítani. Az egyik a Ballagi Mór<sup>241</sup> vezetésével működő budapesti és kecskeméti csoport, a másik a sárospataki teológia tanáraiból verbuválódott liberális kör. Témánk szempontjából pedig a legérdekesebb a nagyenyediek köre, mely az erdélyi liberálisokat foglalta magában. Ezen csoport vezetője Kovács Ödön volt, aki „az erdélyi református egyházi irodalom új korszakának a megindítója és vezére”, és aki uralkodóvá tette a tudományos kutatás szellemét. Köréhez tartoztak: Keresztes József,<sup>242</sup> Berde Sándor,<sup>243</sup> Józsa Zsigmond,<sup>244</sup> Garda József<sup>245</sup> nagyenyedi teológiai tanárok, Makkai Domokos<sup>246</sup> kollégiumi tanár, valamint Szász Domokos,<sup>247</sup> Bartók György<sup>248</sup> és részben Nagy Károly<sup>249</sup> – püspökök.<sup>250</sup> Bár a magyar liberális teológia a nyugat-európaire épült, mégis megvoltak a maga sajátos jellemzői. „A magyar liberális teológia első jellemzője az, hogy azonosította a transzcendenst és az immanenst. Csak a világ volt fontos számára, s az, ami a világhoz tartozik. (...) Másodszor az jellemző a magyar liberális teológiá-

<sup>237</sup> Koncz Sándor: i. m. 70.

<sup>238</sup> Koncz Sándor (1913, Diósgyőr–1983, Sárospatak) református lelkész, teológiai tanár, levéltáros.

<sup>239</sup> Koncz Sándor: i. m. 72.

<sup>240</sup> Uo. 73.

<sup>241</sup> Ballagi Mór (1815, Inóc–1891, Budapest) teológus, nyelvész, királyi tanácsos, a Pesti Református Teológiai Akadémia tanára.

<sup>242</sup> Keresztes József (1846, Csombord–1888, Nagyszében) teológiai tanár.

<sup>243</sup> Berde Sándor (1856, Fotosmartonos–1894, Nagyenyed) teológiai tanár, egyházi író.

<sup>244</sup> Józsa Zsigmond (1863, Kóródszentmárton–1893, Nagyenyed) református teológiai tanár.

<sup>245</sup> Garda József (1833, Nagyfölpös–1899, Nagyenyed) református teológiai tanár.

<sup>246</sup> Makkai Domokos (1839, Galambod–1896, Nagyenyed) tanár.

<sup>247</sup> Szász Domokos (Nagyenyed, 1838. máj. 25.–Kolozsvár, 1899. jan. 8.) erdélyi református püspök, egyházi szónok.

<sup>248</sup> Bartók György (1882, Nagyenyed–1970, Budapest) filozófus, egyetemi tanár.

<sup>249</sup> Nagy Károly (1868, Kisborosnyó–1926, Kolozsvár) református püspök, egyházi író.

<sup>250</sup> Koncz Sándor: i. m. 75.

ra, hogy azonosította a szubjektumot és az objektumot. A kijelentést és a keresztyén igazságot általában nem lehet a Bibliában fellelhető, objektív ténynek tekinteni, hanem csak olyan szubjektív tényeknek, amelyek az emberben rejlenek, s ezért az embertől függenek. (...) Aból a körülményből, hogy nem léteznek objektív igazságok, következik a magyar liberális teológia harmadik jellemzője, a fejlődés eszméje. A liberális teológia csak relatív igazságokat ismer, s a relatív igazságot az jellemzi, hogy soha sincs készen, mindig változik.”<sup>251</sup>

A liberális teológia Erdélyben is igen sajátos arculatát mutatta. Az erdélyi teológiatörténet egyik sajátossága, hogy a különböző irányzatok egy-egy korszak meghatározó teológusainak munkásságában úgy változtak, hogy közben egymásra épültek és ez által olyan egyediséget hoztak létre, amellyel nem lehetett valamelyik irányzatba „beskatulyázni őket”. Ezen egyediség kialakításának liberális teológiai példája Kovács Ödön professzor, akinek teológiai rendszerét vizsgálva fedezhetjük fel a fokozatos tudományos építkezést, mely az egész teológiai felfogását egyedivé tette. „Legelőbb azt a kérdést kell tisztáznunk mennyiben igaz, hogy theológiáját vallástudománnyá tette, vagy azzá akarta tenni. Tény az, hogy munkássága kezdetén határozottan ezt hirdette és követelte. Ezzel az volt a célja, hogy így ez a tudományosság is helyet kapjon az egyetemen. Így könnyebben tudta bizonyítani tudomány jellegét. Később azonban módosult a felfogása. (...) Theológiája zárt rendszert képez, melynek kiindulási pontja, minden részletét meghatározó alap gondolata ez: Isten igazgat mindent és erről a bennünk munkálkodó Szentlélek tesz bizonyossákká. Isten lélek, tehát róla semmi anyagot nem lehet feltételezni. De nem elvont eszme, hanem élő, öntudatos és személyes Isten.”<sup>252</sup> Kovács Ödön liberális nézeteinek gyökereit hollandiai tanulmányútjában kell keresnünk. „A 60-as években a leideni modern teológia tanárai, Scholten<sup>253</sup> és Kuenen<sup>254</sup> nagy hatással voltak az utrechti ösztöndíjas Kovács Ödönre. Ez eredményezett mind Erdélyben, mind Magyarországon egy egyházi reformmozgalmat, egy liberális protestáns szövetséget, mely evangéliumi alapon, Jézus szellemében és az általános kultúrával összhangban kereste az egyház erkölcsi életének megújulását.”<sup>255</sup>

<sup>251</sup> Froukje de Hoop: Nagy Károly. In: *Akik jó bizonyosságot nyertek. A Kolozsvári Református Theologia tanárai 1895–1948*. Kolozsvár, 1996, 97.

<sup>252</sup> Antal József: *dr. Kovács Ödön élete és munkássága (1844–1895)*. Szemle Füzetek 17. sz. Kolozsvár 1995, 64.

<sup>253</sup> Jan Hendrik Scholten (1811, Vleuten–1885, Leiden) holland protestáns teológus.

<sup>254</sup> Abraham Kuenen (1828, Haarlem–1891, Leiden) holland protestáns teológus.

<sup>255</sup> G. Henk van de Graaf: *Hollanditis, magyaritis?! Studia Doctorum Theologiae Protestantis*, Kolozsvár, 2012, 336.

Kovács Ödön munkásságának talán legnagyobb erénye, hogy a vallástudományt megpróbálta definiálni és rendszerbe összefoglalni. Célja, hogy a tudomány palettáján a teológiát a vallásbölcseleten és vallástörténeten keresztül elhelyezze. A modernnek nevezett liberális teológia Kovács szerint a vallástudományban bontakozik ki, szemben a hagyományos teológiával, melyet a katolicizmus és a protestáns ortodoxia képvisel. Meggyőződése, hogy amíg a hagyományos teológia nem változik át vallástudománnyá, addig nincs helye a tudományok között. „Kovács Ödön a teológiának, mint tudománynak, önmagában való létezését kétségbe vonja. Ha azonban a teológia önmagában nem tudomány, opportunistából tudománnyá kell tenni. Tudománnyá pedig csak más tudományokkal összefüggésben lehet, azaz ha teljes vallástudománnyá lesz.”<sup>256</sup> Ennek eléréséhez a teológiai kritikát használta, mely eszköz volt számára a hit „megmentéséhez”, a dogmatikát pedig háttérbe helyezte. A teológia diszciplínáit is a vallástudományi szempontok szerint határozta meg, többek között azt állítva, hogy a teológia csak akkor tudomány, ha vallástudományként tekintünk rá, a Biblia csupán vallástörténeti szempontból vizsgálható, a bibliai hermeneutika nem egyeztethető össze a modern biblianézettel, az egyházból száműzni kell a tekintélyelvűséget és a dogmatikában nincs helye a kánonoknak.<sup>257</sup> Mindezekre azért van szükség, hogy a teológia elfoglalhassa helyét a tudományok sorában. Kovács Ödön teológiai munkásságának nagysága és jelentősége abban is megmutatkozik, hogy felismerve a liberális teológia hiányosságait és meghallva a kritikai hangokat, megpróbált korrigálni és rendszerbe szedve válaszolni a kritikai megjegyzésekre. „Kitűnő hittani műveket hozott ugyan létre mindenik új irány, de ezen művek zseniális egyoldalúsága nem vállhatott köznapivá a köznapi lelkeknél. (...) Az újabb theologia nagyon későn jutott el oda, methaphysikai, lélektani, erkölcsi és történelmi téren véghezvitt kutatásainak eredményeit egy hozzá illő alapra fektetett és összefüggő, új hittani rendszerbe dolgozza fel, s azon vád, mit újabb időkben bizonyos oldalról magyar irodalmunkban is gyakran hangoztatnak, hogy a modern theológusok közül, még senki kimerítőleg, és összefüggőleg nem fejtette ki, hogy mit hisz és vall tulajdonképpen a modern theologia. (...) Ezen legújabb hittani rendszereket szándékozom a magyar olvasó közönségnek bemutatni.”<sup>258</sup> Kovács Ödön – amint már fentebb is jeleztem – kísérletet tett a vallástudomány definiálására. Ezt *A vallásbölcselet kézi-*

<sup>256</sup> Koncz Sándor: i. m. 79.

<sup>257</sup> Lukács Olga: *A felvilágosodás és a liberális teológia hatása az erdélyi egyházak kapcsolatára*. Presa Universitara Clujeana, Kolozsvár, 2016, 148.

<sup>258</sup> Keresztes József, Dr. Kovács Ödön, Dr. Bartók György: *Tájékoztató az újabb theologia körében*. Kiadja a Magyar Protestáns Egylet, Budapest, 1879, 212.

*könyve* című munkája bevezetőjében olvashatjuk. A vallásbölcsezetet, mint a hívó ember tudományos vizsgálódási formáját értelmezi, mely felette áll a teológia különböző tudományágainak. Szerinte a klasszikus teológiai tudományok legfontosabb korlátja a keresztyén jelleg, ami miatt csupán az emberi szellem egy kis szeletét tudják átfogni és átlátni, míg a vallásbölcselet a világvallások összességét vizsgálva, egy átfogó, tudományos szemléletmódot képvisel. A vallás lényegének felkutatása érdekében először vizsgálnia kell azt, mint a szellemi élet tulajdonát. Ezt nevezi a vallásbölcsezet pszichológiájának. Másodsorban vizsgálni és rendszerezni kell a vallás hittartalmának lényegét, melyet a vallásbölcsezet metafizikájának nevez. A bölcsezet nem más, mint egy öntudatosan élő és működő erő, melyet az emberi szellemként identifkálunk. Ennek tudományos vizsgálati területei a pszichológia, a logika, az esztétika és az etika. A történelmet Kovács nem tartja igazi tudománynak, mert ez csupán az emberi szellem múltjának tükre, ezért szerinte a kritika, a világtörténelem, vagy az egyháztörténelem nem részei, csupán kiegészítései a bölcsezetnek. „Az emberiség társadalmi és állami élete és az ebből folyó jogi viszonyok, nemkülönben vallásos, és ebből folyó egyházi életünk és viszonyaink a szellem életnyilatkozatai, de az ezekből alkotott társadalmi, jogi és állami, valamint vallás-tudományok, nem mind bölcsezeti tudományok, hanem közülük csak némelyik, ú. m. a jogbölcsezet és vallásbölcsezet.”<sup>259</sup>

Továbbá szólnunk kell még pár szót arról is, hogy a liberális teológia fáradhatatlan volt az alakulatok, különböző egyházi szervezetek létrehozásában.<sup>260</sup> A német mintára létrehozott Protestáns Egylet<sup>261</sup> egyfajta szellemi műhely volt, mely a modern teológiát hivatott szolgálni, ugyanakkor a felekezeti közeledést tette működése alappillérvé. Az alapító Kovács Alberten kívül az Egylet létrehozói között találjuk Kovács Ödönt, Ballagi Mórt vagy Weber Sámuelét. Az Egylet fiókegyleteket is létrehozott, így Erdélyben Nagyenyeden, Kolozsváron, illetve Háromszéken is működött egy-egy ilyen fiókszervezet. Kovács Ödön is szorgalmazta a fiókegyletek alapítását, melyeknek működési princípiumait a vallást és vallástudományt tárgyaló irodalom megteremtésében és a külföldi művek fordításában és népszerűsítésében határozta meg. „Kovács Ödönben maradandó és jótékony értéként kell tekintenünk azt, hogy személyileg oly hévvel és feltétlenül tudott azonosulni azzal, amit

<sup>259</sup> Kovács Ödön: *A vallásbölcsezet kézikönyve*. Kiadja a Magyarországi Protestáns Egylet, Budapest, 1876, 7.

<sup>260</sup> Lukács Olga: i. m. 135.

<sup>261</sup> Magyarországi Protestáns Egylet, amelyet részben a német liberális protestánsokat tömörítő Protestantenverein mintájára alapítottak meg 1871-ben. Szellemi vezetője Kovács Albert pesti református teológiai tanár volt. Komoly szaktudományos kiadói tevékenységet folytatott. 1883-tól már csak névlegesen működött 1890-es feloszlásáig.

hirdetett s a liberális theológiának kétségtelenül döntő nyeresége volt az, hogy egyházunkban olyan congeniális, olyan odaadó és akkora elsajátító és interpretáló erejű átlátlóra talált, mint K. Ö., akiben az átsugárzó képesség az írói egyéniség compactságával s a lényegét tömöríteni és fölmutatni képes művészi erejével párosult. Ezekkel a tulajdonságai-  
val lett Kovács Ödön az erdélyi református egyházi irodalom új korszakának megindítója és vezére.”<sup>262</sup>

### 3.3. Dialektikai teológia

Szólnunk kell ugyanakkor egy másik teológiai irányzatról, az Ige-teológiáról, melynek legmarkánsabb irányzata a Barth Károly nevével szorosan összefüggő dialektikai teológia. Ez az irányzat a liberális teológia totális ellenképét fogalmazta meg, szembefordulva a vallástudományi módszerrel, a hangsúlyt áttéve az isteni kijelentésre. Az Ige-teológia impulzív kritikát fogalmaz meg minden olyan teológiai nézettel szemben, amely felütötte a fejét az előző kétszáz évben. Bár a liberális teológiát utasítja el a leghatározottabb hangnemben, ugyanakkor kritikát fogalmaz meg a racionalista, pietisztikus vagy ortodox teológiával szemben is. A dialektikai teológia az ember helyett az ige által megszólaló Istent helyezte vissza a teológia középpontjába. A dialektikai teológia hangsúlyozta az Isten önkinyilatkoztatásának abszolút szuverenitását mindazzal szemben, amit az ember gondolkodásában és tapasztalatában szellemi-lelki tulajdonaként birtokolhat. „Barth Károly teológiájának egyik jellemzője az ún. krisztológiai koncentráció, az ismételt hivatkozás arra a tényre, hogy Jézus Krisztus Istennek egyetlen és élő igéje, az egyedüli Úr, akire életünkben és halálunkban hallgatnunk kell. Ő a teológia kritériuma és módszere.”<sup>263</sup> A dialektikai teológia, vagyis az „Ige teológiája” azt hirdeti, hogy Isten és ember közötti szakadék nem hidalható át csupán emberi erőfeszítésből, erre csak Istennek van lehetősége, melyet meg is tett, amikor a maga szava az emberi mivoltában megjelent, vagyis az „Ige testté lett” Jézus Krisztusban.

A magyar Ige-teológia belső tartalmát Koncz Sándor négy pontban foglalta össze. Elsőként – a liberális teológia kritikájaként – rámutatott a filozófia és a teológia között lévő összeegyeztethetetlen ellentétre. A filozófia vizsgálatának középpontjában az ember áll, amíg a teológiának az Isten üdvkijelentésével kell foglalkoznia. Az sem tévesztheti meg a

<sup>262</sup> Makkai Sándor: *Az erdélyi református egyházi irodalom 1850-től napjainkig*. „Az Út” kiadása, Kolozsvár 1925, 15.

<sup>263</sup> Juhász Tamás: i. m. 285.

mindenkori kutatót, hogy a filozófia és a teológia hasonló nyelvezetet használ. „A filozófia és teológia őstörténetileg különbözik egymástól, a múlt, az eredendő bűn felé nézve, és eszkatológiailag válik el egymástól a jövő, a paruzia felé tekintő várakozás nagy hitében. (...) A filozófia és teológia ellentéte nem kisebb, mint az ember és az Isten, a szellem és a kijelentés, a bűnös és hívő ellentéte. Ezek az ellentétek őstörténeti és eszkatológikus, időtlen, tehát örökkévaló s ezért egymásból le- és egymásra rá nem vezethető ellentétek.”<sup>264</sup> A teológiának másodsorban szakítania kell a vallástudományi jellegével is, mely nem más, mint a teológiának a filozófiai magyarázata. A racionalista vallásértelmezés helyét a hit és a kegyelem kell hogy átvegye. Ugyanaz az ellentét feszül ebben az esetben is, mint a filozófiával kapcsolatban, az emberközpontúság helyett a kijelentett Igét kell a teológia középpontjába állítani. A vallástudomány „inkább” emberi tudomány, mint teológiai, mert tartalmára és formájára nézve egyformán emberi. A teológia viszont csupán formáját tekintve emberi, tartalmára, lényegére, tárgyára nézve – az emberi tudomány teljes megüresítése, mert egyházi tudomány. A vallástudomány tárgya az örök Igét kísérő emberi dokumentum, általános kijelentés. Módszere filozófiai vagy kritikai, szempontja az ember valóságos megértése a világban. Harmadszor a teológia „tárgya” az Ige, módszere a bizonyágtétel és szempontja az élő Isten. Az Ige a róla való bizonyágtétel által élő Isten az egyházban. A teológiát tudománnyá tehát az ígéről bizonyágot tevő egyház teszi, mert annak tudományos szolgálatát elfogadja.<sup>265</sup> Az Ige-teológia belső tartalma tehát az Ígéről való tudományos bizonyágtétel, és mint ilyen, a kijelentésben szolgálja az egyház ügyét. „A teológiát az egyházhoz ugyanaz a hit köti, amely hit köti az Igét Istenhez.”<sup>266</sup> Végezetül magán hordozza prófétai jellegét is. Isten akaratának a hirdetése az egyház legfőbb missziója, mely igazítja és tisztítja a hívők közösségét alkotó egyházat.

Tavaszy Sándor a 20. század első felében az erdélyi teológia egyik vezéralakja volt, akinek munkásságára ugyanúgy jellemző a fokozatos szellemi építkezés, mint amit fentebb, Kovács Ödönnél már jeleztem. Korai munkáit figyelembe véve azt mondhatnánk, hogy Tavaszty a neokálvinizmus elkötelezettje, hiszen az 1920-as évek írásainak központi témája a kálvinista világnézet kérdése volt. Később azonban a dialektikai teológia irányába fordította tekintetét, és későbbi művein erősen érződik a barthi hatás. Mégis, úgy gondolom, tévedés lenne Tavasztyt akár barthianusnak, akár történeti kálvinistának kikiáltani.

<sup>264</sup> Koncz Sándor: i. m. 127–128.

<sup>265</sup> Uo. 131.

<sup>266</sup> Uo. 133.

Munkásságának átfogó vizsgálata – amellyel a későbbiekben bővebben foglalkozom – mutatja azt, hogy mit is jelent az erdélyi teológia sajátossága. Éppen Tavasz kapcsán mutatja be Juhász Tamás azt a folyamatot, amely a fentebb említett, három teológiai irányzat kapcsolatát jellemezte Erdélyben. „Ezek között a teológiai irányzatok között van átmenet, s ha ezt a Tavasz Sándor előtti teológiai irodalomban követhető haladást le akarjuk írni, akkor ezt így határozhatjuk meg: ebben a harminc évben teológiánk elszakadt a múlt századi liberalizmustól, újból megismerte Kálvint, a reformátori hitvallási iratokat, ismét felmerült benne a kálvinizmus megújulásának, öntudatra térésének szükségessége. Ez a korszak sürgette a keresztyénség pozitív dogmáinak, a biblia centrális tanításának érvényesítését, és mindenekelőtt célul tűzte ki a Jézus Krisztus egyedüli főisége alatt, az Isten színe előtt élő öntudatos, szabad, erkölcsi személyiség kialakítását.”<sup>267</sup>

### 3.4. Transzilvanizmus

A trianoni békediktátum okozta sokk után az Erdélyben eluralkodó pesszimizmus és apátia ellen emelte fel szavát Kós Károly<sup>268</sup> 1921-ben, a *Kiáltó Szó* című röpiratában. A János evangéliumából vett idézettel vezeti fel: „Akkor megkérdelek ötöt: Te kicsoda vagy? Illyés vagy-e te? És monda: nem vagyok. Próféta vagy-e te? És felele: nem vagyok. Mondának ezért néki: kicsoda vagy tehát, hogy meg tudjunk azoknak felelni, akik minket elküldöttek; mit mondva magad felől? És monda: Én kiáltó szó vagyok a pusztában!” Nem csupán e bevezető gondolat, hanem a kiáltvány egy másik része is arról tanúskodik, hogy a hívő református (Kós Károly az EREK főgondnoka is volt), közösségi ember út- és célkeresésének hangja csendül fel: „Építenünk kell! Fogunk hát építeni új, erős várakat a régi Istennek. Az Egynek, az Igazságosnak, az Erős Istennek. Aki ideküldött titkos Ázsiából egykoron minket, és akit mi idehoztunk magunkkal. Aki oltalmazott mind ez ideig, és akit mi is megvédelmeztünk – magunknak.” A röpirata végén Kós kijelöli a konkrét irányvonalat, mely a következőképpen hangzott: „Kiáltom a jelszót: építenünk kell, szervezkedjünk át a munkára. Kiáltom a célt: a magyarság nemzeti autonómiája. De kiáltom még egyszer azt is: aki gyáva, aki rest, aki alkudni akar, az nem közénk való, mert az a mi igazi ellenségünk; a mi árulónk. Ezt kiáltom, és hinni akarom, hogy nem leszek mégsem pusztában kiáltó szó csupán...” Ennek nyomán, ebben a speciális magyar kisebbségi helyzetben egy

<sup>267</sup> Juhász Tamás: i. m. 285.

<sup>268</sup> Kós Károly, eredeti nevén Kosch Károly (1883, Temesvár–1977, Kolozsvár) magyar népies stílusú építész, író, grafikus, könyvtervező, szerkesztő, könyvkiadó, tanár, politikus.

új irányzat fejlődött ki, melyet transzilvanizmusnak nevezünk. Ez az új eszmerendszer a megváltozott társadalmi körülmények okán újraértelmezte és megfogalmazta az erdélyi magyar társadalom jövőképét. A Kós Károly, Áprily Lajos,<sup>269</sup> Kemény János,<sup>270</sup> Bánffy Miklós<sup>271</sup> (szintén egyházkerületi főgondnok), Kuncz Aladár,<sup>272</sup> Reményik Sándor<sup>273</sup> és Tompa László<sup>274</sup> nevével fémjelzett transzilvanizmushoz csatlakozott az erdélyi református teológia néhány olyan jeles képviselője, mint Tavaszgy Sándor és Makkai Sándor.<sup>275</sup>

A kálvinista, ha ráadásul erdélyi is, sok mindenben kételkedő ember, de egyet rendületlenül hisz: a predestinációt. „Így rendeltetett”<sup>276</sup> – állítja Kós Károly. Ez a kijelentés akár rövid summázása is lehet annak a lelkeségnek, amely végigkísérte a két világháború közötti erdélyi társadalom gondolatiságát.

Ugyanakkor a transzilvanizmus meghatározása nem ilyen egyszerű kérdés. Mind a mai napig vitatkoznak róla történészek, társadalomkutatók, irodalomtörténészek, hogy valójában mit is jelent a transzilvanizmus. Bár sokan megpróbálkoztak a definiálásával, a mai napig nem alakult ki egy olyan egységes „transzilvanista uniformis”, ami képviselőire kivétel nélkül, egységesen alkalmazható lenne. A problémát nemcsak a definíció egzakt megfogalmazása jelenti, hanem az a tény is, hogy olyan különböző területeken – irodalom, politika, oktatás, gazdaság, filozófia és teológia – fejtette ki hatását, amelyek bár lazán kapcsolódnak egymáshoz, egységességükben összehasonlíthatatlanok. A transzilvanizmus princípiumaiban magán hordozza az erdélyiség stílusjegyeit, és ezáltal az egyéb magyar vagy európai irányvonalaktól jól látható módon megkülönböztethető, mégis a belső összehasonlító vizsgálatokban már nem mutatható ki egy linearitás a transzilvanisták között. „A kezdeti nehézség mindjárt az, hogy a transzilvanizmus fogalmának pontos, világos, koherens, egyértelmű és mindenki által egyaránt elfogadott definícióját megadni képtelen-

<sup>269</sup> Áprily Lajos, született Jékely János Lajos (1887, Brassó–1967, Budapest) erdélyi magyar költő, műfordító.

<sup>270</sup> Báro Kemény János István (1903, Pittsburgh–1971, Marosvásárhely) író, költő, színházigazgató, mecénás, a marosvécsi Helikon írói munkaközösség megalapítója.

<sup>271</sup> Gróf Bánffy Miklós (1873, Kolozsvár–1950, Budapest) magyar polihisztor; író, grafikus, díszlet- és kosztümtervező, színpadi rendező, politikus, külügyminiszter.

<sup>272</sup> Kuncz Aladár (1885, Arad–1931, Budapest) erdélyi magyar író, szerkesztő, kritikus, műfordító.

<sup>273</sup> Reményik Sándor (1890, Kolozsvár–1941, Kolozsvár) költő, a két világháború közötti erdélyi magyar líra kiemelkedő alakja.

<sup>274</sup> Tompa László (1883, Betfalva–1964, Székelyudvarhely) erdélyi magyar költő, műfordító.

<sup>275</sup> Makkai Sándor (1890, Nagyenyed–1951, Budapest) erdélyi református lelkész, teológus, író.

<sup>276</sup> Máriás József: *Magyar szellem, erdélyi szellem Irodalomtörténeti jegyzetek*. <http://mek.oszk.hu/08500/08506/> (2022.0 3. 18.) 60.



ség.”<sup>277</sup> Kelemen tanulmányában definíciós példák sokaságát hozza annak bizonyítására, hogy mennyire különbözőek a transzilvanizmus ideológiai és tartalmi meghatározásai. A néplélekség alapkoncepciójától a (z) művészeti hitvalláson át, a misztikus és messianisztikus jellegig, az irodalmi világréptől a provincializmuson át, a „ködös és romantikus, megfoghatatlan” elméletig az ideológiakritika fogalmainak széles tárháza jellemzi a transzilvanizmust. Kelemen véleménye szerint „a transzilvanizmus ideológia, s mint ilyen tudományos stúdium tárgyát kell/kellene képezze, nem pedig a szemléletét/szubjektív lét-helyzetét. Nézzük egyszer, mit is értünk ideológia alatt. Egy nagyon általános meghatározás szerint: az ideológia olyan mély és átfogó társadalmi reprezentáció, amelynek alapértelme a világban való rendteremtés, az egységre való törekvés, a társadalom belső kohéziójának a biztosítása.”<sup>278</sup> Ezek szerint a transzilvanizmus helyes és tudományos vizsgálata az ideológiai realitásában érhető tetten, mely egyfajta interdiszciplinaritást is magában foglal.

Ugyanezen tagoltság jelentkezik a transzilvanizmus irodalmi megítélésében is. Miklósné Zakar Andrea<sup>279</sup> szerint ennek az eszmerendszernek a körülhatárolhatósága és uniformizálódása még az irodalom területén sem lehetséges. Meglátása szerint a transzilvanizmus gondolatrendszerében nagy szerepet kap a kisebbségi létben való helytállás, a szülőfölddel való azonosulás erkölce, a történelmi múlt hiteles feltárása és tudatosítása, annak közösségi tudattá való formálása, a helyi, demokratikus, közösségi, együttélési formák kialakítása, sőt még a román-magyar kiegyezés és közös cselekvés lehetőségének keresése is. Makkai Sándor, az erdélyi magyar irodalom elemzésének, alternatíváinak feltárása mentén a következő lehetőségeket fogalmazta meg a transzilvanista gondolat előtt: a historizmus útja, amely az elmúlt korszak ábrázolásához menekül, s a történelmi regény műfajban véli megtalálni a múlt gyökereit, mint a jelen identitásának forrásait. A filozófiára, a filozofikus gondolkodásmódra összpontosító szemlélet – nagyon helyesen – az irodalmat ruházza fel „megváltó” eszmeiséggel. Nem utolsó sorban a népi ábrázolásmód kutatása, amely a gazdag néphagyományt tekinti a történelmi múlt ősi gyökerének, s ebből az attitűdből bontja ki a jelen és a jövő várható perspektíváit. Végző soron aktív cselekvést várunk az irodalomtól, melynek segítségével képesek leszünk kiemelkedni a l’art pour l’art mocsarából.

<sup>277</sup> Kelemen Endre: Arról, hogy a transzilvanizmus (miként) Ideológia. In: *Areopolisz – Történelmi és társadalomtudományi tanulmányok X.* Kiadja Udvarhelyszék Kulturális Egyesület, Székelyudvarhely, 2010, 223.

<sup>278</sup> Kelemen Endre: i. m. 225.

<sup>279</sup> Miklósné Zakar Andrea: A transzilvanizmus kultúrtörténeti jelentősége. *Kultúra és Közösség*, 2007, II–III. szám, 120–123.

Erdély gondolkodói nem véletlenül tekintettek elsősorban az irodalomra, hiszen annak közösségformáló és közösségmegtartó szerepét kiemelve tökéletesen tisztában voltak azzal, hogy az irodalom segítségével lehet legszilárdabban megvetni a szellemi építkezés alapjait<sup>280</sup> – vallja Cseke Péter.<sup>281</sup> E gondolat jegyében Ligeti Ernő<sup>282</sup> is felvetette az irodalom eszménykeresésének kérdését. Az alábbi csomópontok mentén haladva négy tartalmi kategóriába csoportosította az erdélyi írókat:

a) A transzilván életérzés kifejezői – az Erdélyben élő népek sorsközösségére építik mondanivalójukat. Eszményképük Ady Endre.

b) A nemzeti eszmény képviselői – az egyetemes magyar irodalom szerves egységét hangsúlyozzák, a nemzeti hagyományok folytonosságát, a konzervatív-történeti szempont elsődlegességét hirdetik. Eszményképük Herczeg Ferenc.

c) A társadalmi haladás szószólói – a szociális problémák radikális megoldását hirdetik. Eszményképük Szabó Dezső.

d) A nembeli-egyetemes eszme képviselői – az erdélyi magyarság rendeltetését az egyetemes emberiséghez mérik. Eszményképük Babits Mihály.

A transzilvanizmus teológiai történeti vizsgálatának kontextusában, az alapelvek tisztázásában László Dezső<sup>283</sup> munkásságát tekinthetjük mértékadónak és meghatározónak. Ő ugyanis nemcsak a transzilvanista generáció egyik kimagasló teológiai alakja, hanem írásaiban szisztematikus tudományossággal vizsgálta ezen ideológia alaptéziseit. Az erdélyiség definícióját fogalmazta meg egyik, 1938-ban született írásában. „Mit értek transzilvanizmuson? A Romániában élő magyarság egzisztenciális világnézetét! Ez pedig a következőt jelenti: az emberi közösségek életsikere attól függ, hogy milyen reálisan és öntudatosan tud szembenézni azzal a valósággal, amely őt körülveszi, és amely létét fenyegeti. Az ember szellemi életének gyakorlati jelentősége abban az öntudatos magatartásban van, amellyel a szellem magát szembeállítja a valósággal, és a valóságot szembeállítja magával. Ebből a magatartásból következik az ember világnézete. A világnézet értékét az mutatja, hogy az annak alapján végrehajtott cselekedetek mennyiben szolgálják a világnézet hordozójának életsikerét. A közösség világnézetét mindig az illető közösség vezető elméi alkot-

<sup>280</sup> Cseke Péter: *Paradigmaváltó erdélyi törekvések*. Kriterion könyvkiadó, Kolozsvár, 2003, 119.

<sup>281</sup> Cseke Péter (1945, Recsenyed–) irodalomtörténész, eszmetörténész, sajtótörténész, újságíró, költő, szociográfus és egyetemi tanár.

<sup>282</sup> Ligeti Ernő (1891, Kolozsvár–1945, Budapest) erdélyi magyar író, publicista, szerkesztő, a helikoni közösség tagja.

<sup>283</sup> László Dezső (1904, Sepsiszentgyörgy–1973, Kolozsvár) református lelképásztor, társadalomtudományi és egyházi író, szerkesztő.

ják meg, fejezik ki és képviselik.”<sup>284</sup> A transzilvanizmus ezek szerint mindaz, amit a két világháború közötti erdélyi értelmiség (idesorolandók a kor teológusai is) szellemi síkon megteremtett, és a társadalmi életben gyakorlatilag is meghonosított. Így vált ez fokozatosan világnézetté, mely egynéhány, sajátos tartami stílusjegyet is magán hordozott. László Dezső szerint a transzilvanizmus egyik alapvonása, hogy olyan történelmi alapokhoz nyúl vissza, amelyek még a magyarság történelmének azon korszakában (fejedelemség kora) gyökereznek, amikor Erdély jelentette a szuverén, nemzeti magyar öntudatot. Ehhez társul az a több évszázados igény a modern gondolatok felé való gyors odafordulásra, de nem szó szerint átvette ezeket a modern gondolatokat az erdélyi ember, hanem átdolgozta és igazította a maga élethelyzetéhez, mely azt eredményezte, hogy szemléletmódja egyre inkább kitágult, egyre szélesebb perspektívákkal gazdagodott annak tárháza. Ugyanakkor László fontosnak tartja megjegyezni, hogy az erdélyi magyar ember történelmi és demográfiai helyzetéből adódóan megtanult a mellette élő, más népekben sorstársat és szövetségest találni, amelyhez társult a tolerancia, a másik megbecsülése. A magyar, román, szász, zsidó, cigány etnikumok közötti konfliktusok szinte minden esetben kívülről jövő, nagyhatalmi érdekeket szolgáltak. A tolerancia és az ebből fakadó társadalmi, kulturális és politikai összefonódások nem a saját értékek elvesztését jelentették, hanem a transzilván értékrend multikulturális fejlődését szolgálták. A transzilvanizmus a materiális értékek helyett a hangsúlyt a szellemi értékek gyarapítására helyezte. László szerint ennek következménye az egyházak közösségi jelentősége. „Az egyház élete sehol sem forrott annyira össze az általános népelettel, mint éppen itt.”<sup>285</sup> A következő alap, amelyből a transzilvanizmus táplálkozott, a társadalmi egyenlőtlenségek lényegesen kisebb mértéke, mint amilyen a Kárpát-medence más részein vagy Nyugat-Európában létezett. Erdélyben nem voltak a társadalmi rétegek között olyan óriási válaszfalak, amelyek átjárhatatlanul elválasztották volna azokat egymástól. Talán ez a viszonylagos demokratikusság és tolerancia volt az, ami a vallási türelmet is megteremtette. Ugyanakkor nemcsak a történelmi gyökerek, hanem a trianoni társadalmi sokk is hozzájárult a transzilvanizmus kialakulásához és fejlődéséhez. A hirtelen megváltozott/megváltoztatott hatalmi viszonyok közepette az egyetlen észszerű válasz az erdélyi magyarság számára ebben a drámai pillanatban az volt, hogy egy nagyon erős identitásstabilizálást hajtson végre önmagán. Ez pedig egyfajta értékteremtést

<sup>284</sup> László Dezső: *A kisebbségi élet ajándékai*. Kiadja a Minerva Művelődési Egyesület, Kolozsvár, 1997, 124.

<sup>285</sup> Uo. 125.

is jelentett. *A kisebbségi élet ajándékai* című írásában László így summázta ezt: „...öngyilkos, vak az a magyar, saját vérét temető halálvitéz, aki nem látja meg azokat az ajándékokat, amelyeket a kisebbségi sors termelt nemcsak a kisebbségi sorsban élő, de az összmagyarság javára”.<sup>286</sup> Ezek az ajándékok pedig a következők: a magyar egység új útjának a megteremtése, az egymásrautaltságban egy demokratikusabb szellem kibontakozása, a kisebbségi sorsban az önerő megerősödése mind szellemi, mind biológiai síkon, az egész magyar élet elfogulatlan szemléletének lehetősége vagy a kisebbségi egyházak prófétai küldetése, felismerve azokat az idői feladatokat, amelyeken keresztül építeni kell a jelenvaló és örökkévaló világot. „A kisebbségi magyar sors áldásai azt az örvendetes meglátást hozzák, hogy a magyarság élő valóság, rugalmas életegység, termőtőke, tud reagálni a rá ható, életet fenyegető hatásokra, reakciója által kitermelt erői nemcsak önmaga számára, hanem önmagán kívül való egyetemes emberi élet számára is élet- és értékgyarapodást jelent.”<sup>287</sup> Ez a gondolatiság ösztönözte nemcsak László Dezsőt a munkára, hanem az erdélyi magyar értelmiség színe-javát, művészeket, közéleti szereplőket ugyanúgy, mint a teológia neves alakjait. Tavaszgy vagy Makkai nemcsak teológusként, a hitélet területén, hanem tanárként az oktatásban, filozófusként a bölcseszettekben vagy akár az irodalmi életben ebben a szellemben éltek és alkottak.

### 3.5. Böhm Károly filozófiai gondolkodásmódjának hatása

Ha Böhm Károly filozófiai gondolkodásmódját szeretnénk értékelni, megkerülhetetlen, hogy ne ejtsünk pár szót azokról a bölcsészeti irányzatokról, amelyek a 19. századot áthatották, és amelyek Immanuel Kant<sup>288</sup> tanainak talaján születtek.

Böhm munkásságára hatással volt mind a német idealizmus, mind a pozitivizmus. A német idealizmus Kant gazdag szellemi örökségéből indult, de szakított a kanti kriticismussal és a metafizika irányába fordult. Ezen irányzat megalapítója és egyik legkiemelkedőbb alakja Johann Gottlieb Fichte volt, akinek fő műve a többször átdolgozott, kibővített *Wissenschaftslehre* (Tudománytan). Ebben arra törekedett, hogy megállapítsa, mi is az ismeret alapelve. Vagyis egy olyan alaptételt akart felállítani, ami további megalapozást nem igényel, vagy nem tűr meg, ezért Fichte ezt a tudományról való tudománynak nevezte. Böhm munkásságára nagy hatással volt a 19. század egy másik, jelentős, filozófiai iránya,

---

<sup>286</sup> Uo. 77.

<sup>287</sup> Uo. 85.

<sup>288</sup> Immanuel Kant (1724, Königsberg–1804, Königsberg) német filozófus.

a pozitivizmus, amelynek rendszerét a francia filozófus, Auguste Comte<sup>289</sup> dolgozta ki. Az irányzat alapelve – amint azt neve is jelzi –, hogy a pozitív tapasztalatokból kell kiindulni, melyek a tudomány igazságát adják. Comte a filozófiát a társadalmi fejlődés szolgálatába állította, és azt vallotta, hogy az elme fejlesztése nélkül nem képzelhető el semmilyen egyéb fejlődés. Comte csupán a természet törvényeit fogadja el, számára nem létezik Isten, és tagadja a dogmákat is, mindennek középpontjába a természettudomány emberét helyezi. A pozitivisták szerint minden olyan kijelentés, ami nem tapasztalaton alapul, hanem metafizikai, teológiai vagy etikai jellegű, a megismerés szempontjából érthetetlen. „A pozitivizmus minden hibája ellenére felismerte, hogy egyedüli, egyetemesen elfogadott tudományág a természettudomány. (...) Nincs olyan filozófiai irányzat – még a megbukottak sem, amely ne talált volna támogatásra a teológiai körökben és ez alól a logikai pozitivizmus sem kivétel.”<sup>290</sup>

A 19. század második felében az európai bölcsellettudomány irányát egyre inkább a Kant idealizmusának újrafelfedezése határozta meg. A századfordulóra ez a folyamat azt eredményezte, hogy az újkantianizmus<sup>291</sup> vezető tudományos, filozófiai irányzattá vált. Ezen irányzatnak két ágát különböztetjük meg. Az egyik a természettudományi tájékozódás alapján, a másik a történelemtudomány módszerével igyekezett a maga rendszerét kialakítani.

Az első irányzat képviselői az úgynevezett „marburgi iskola” tagjai Hermann Cohen<sup>292</sup> vezetésével, akik úgy gondolták, hogy nem minden létező dolog függ a pszichétől, ezért a megismerés nem csak a szubjektumhoz kötődik. Cohen vallotta, hogy a filozófia alapját a logika képezi, mely a gondolkodásban bontakozik ki és ez az emberi lét értelme. A lét és a gondolkodás azonos. A logika a matematikai rendszerek alapján működik, így a filozófia logikája is a matematika módszerét kell hogy kövesse. Az etikát a szellemi tudományok matematikájának tartotta, mely a jogtudományok elméletiségéből kilépve, a cselekedetekben válik gyakorlatiassá. Filozófiai rendszerének harmadik fontos alappillére az esztétika. „A tiszta gondolkodás tudománya a logika, a tiszta akaraté az etika, a tiszta érzé-

<sup>289</sup> Auguste Comte (1798, Montpellier–1857, Párizs) francia filozófus.

<sup>290</sup> Kelly James Clarc, Richard Lints, James K. A. Smith: *Filozófiai-teológiai kislexikon*. Kálvin kiadó, Budapest, 2013, 119.

<sup>291</sup> Az újkantianusok célja egy olyan filozófia kifejlesztése volt, ami megfelel a modern tudományok igényeinek. Ezzel a szándékkal közvetlenül Immanuel Kantra hivatkoztak. Újra feléledt az érdeklődés egy érvényességelméleten alapuló szellemtudomány iránt, valamint a politikai elméletek filozófiai megalapozásán is dolgoztak. A neokantianizmus etikai aspektusai közel álltak a szocialista tanításokhoz Ezen irányzathoz sorolhatjuk Böhm Károly munkásságát is.

<sup>292</sup> Hermann Cohen (1842, Coswig–1918, Berlin) német-zsidó filozófus, tudós és egyetemi tanár.

sé az esztétika, amely azon az alaptételen épül fel, hogy a tiszta érzés tárgya az ember és a tiszta érzés nem is egyéb, mint az emberiség iránt való szeretet.”<sup>293</sup> Vallásfilozófiai nézetének lényegét abban foglalhatjuk össze, hogy szerinte a vallás jelentősége kimerül az erkölcsiségben, így, bár helye van a filozófia rendszerében, igazsága csupán a filozófiai igazságon keresztül értékelhető.

A másik irányzat a Wilhelm Windelband<sup>294</sup> nevével fémjelzett „délmet iskola” (badeni iskola).<sup>295</sup> Ennek képviselői bár elismerik, hogy a filozófia a tudás és a tapasztalat elmélete, de a hangsúlyt a természettudományok vizsgálata helyett a filozófia történeti, kultúrtörténeti vonatkozásaira helyezik. Nem bontják részleteire a filozófiai kérdéseket, hanem egy nagy, egyetemes tevékenységként tekintenek a filozófiára. A filozófiát főleg mint általános értéktant látják. Windelband a filozófiai fogalmakat problematikájuk szerint párba állítja, és eszerint vizsgálja a tudás és az élet, a lét és az érték, valamint az elmélet és a gyakorlat kérdéseit. „A problémák e két sorozata azonban állandó viszonyulással van egymásra, egyik a másikra utal s végső fokon a kettő egyesül.”<sup>296</sup> Az igazság keresése nyomán érkezik meg az érték kérdéséhez, és megállapítja, hogy a tudományban felállított tételeknek értékük van, azaz igazak. A tudományok jellegük szerint lehetnek racionálisak (idesorolandó a matematika vagy a logika) vagy empirikusak (a természettudományok és a kultúra tudományai). Amíg a természettudományok minden esetben az egyetemes értéket tartják szem előtt, addig a kultúra az egyedi értékek hordozója. „A kultúra világa az értékek világa. A kérdés már most az, hogy mit kell az értéken értenünk? Mindenekelőtt azt állapítja meg Windelband, hogy a tényleges értékelések relativitásából csak úgy menekülhetünk ki, ha felvesszünk egy olyan normál-tudatot, amelyre nézve az abszolút értékek az értékek.”<sup>297</sup> Bár Windelband az érték rendszerét részleteiben és összefüggéseiben mindenre kiterjedő részletességgel nem dolgozhatta ki, mindazonáltal a filozófia gondolkodásmódjának fejlődésére nagy hatással volt, értékelméleti megállapításai nagyban hozzájárultak az értékelmélet kialakulásához és kiteljesedéséhez.

<sup>293</sup> Bartók György: *A középkori és újkori filozófia története*. Sylvester irodalmi és nyomdai intézet, Budapest, 1935, 430.

<sup>294</sup> Wilhelm Windelband (1848, Potsdam–1915, Heidelberg) német neokantiánus filozófus.

<sup>295</sup> Képviselői Wilhelm Windelband, Heinrich Rickert és Ernst Troeltsch voltak. A marburgi iskolával szemben, mely az ismeretelméletre és a filozófiai logikára helyezte a hangsúlyt, a délnyugati iskola a kultúra és az értékelmélet (nevezetesen a tény-érték megkülönböztetés) kérdéseit hangsúlyozta.

<sup>296</sup> Bartók György: i. m. 433.

<sup>297</sup> Uo. 435.

Böhm Károlyra úgy tekinthetünk, mint az első magyar filozófiai rendszer megalkotójára. Az ő munkássága elsősorban Comte, Kant és Fichte filozófiáját követi, de tudatosan törekedett a maga individuális gondolkodásmódjának kiépítésére. Filozófiája, főleg ismerelmélete alapvetően a kanti problematikához kapcsolódik, melyet ugyanakkor Fichte idealizmusával és Comte pozitívizmusaival ötvözött. Ahogy egyik tanítványa, Bartók György fogalmaz: „Fichte túlzásait mindig Kant higgadságával vetette korlátok közé. Nem szerette a spekuláció fellengzős repüléseit, és mindig hálás szívvel ismerte el, hogy a tények tiszteletében Comte pozitívizmusa jótékonyan erősítette meg.”<sup>298</sup> Leginkább az értékelmélet terén alakított ki önálló mondanivalót.

Böhm felfogásában a világ egyetlen létező, amely azonban az ember számára két egyenrangú világra oszlik, minthogy az ember a világot egyfelől megtapasztalja, másfelől szükségképpen értékeli, így ezt a két világot a szubjektív szellem fogja egybe. *Az ember és világa* című hatkötetes<sup>299</sup> fő művében (melynek kötetei: alapfilozófia, szellemtan, értékstan, illetve logika, etika és az esztétika értékdiszciplínái) az ember szellemi funkcióiból kifejlődő és mindvégig az öntudatra, mint szellemi középpontra vonatkoztatott kategóriák esz-köztárával rajzolta meg.

*Az ember és világa* első kötetének, melynek a *Dialektika vagy alapfilozófia* címet adta, a központi helyére az ÉN belső állapotait helyezi. „Az Én funkciói szükségszerű és objektív ismeretet adnak, mert nemcsak az ismeretnek, hanem egyszersmind az ismeret tárgyainak is feltételei. Eddig a pontig teljesen megegyezik Böhm felfogása Kantéval, de ezen túl szinte minden probléma megfejtésében eltér tőle.”<sup>300</sup> Kanttal ellentétben Böhm úgy látja, hogy az ember csak azokat a dolgokat képes megérteni, amiknek megalkotására is képes, és így a gondolatok nyomán keletkezett, kényszerű alkotások az öntudatos után, képzés nyomán válnak ismeretessé, vagyis tudatossá válik az, ami addig tudattalan volt. „Böhm dialektikájában, azaz alapfilozófiájában a központi helyet az öntudat foglalja el, mert hiszen egész ismereti világunk alapja és centrális pontja az öntudat. Az öntudat fejlődik és ez az öntudat teremt, nem pedig a fejlődés, amint azt Bergson hirdeti”<sup>301</sup>

*Az ember és világa* című alkotás második kötete, mely *A szellem élete* címet viseli, a szellem működésének problematikájával foglalkozik. A szellemet „öntétnek” nevezi,

<sup>298</sup> Uo. 437.

<sup>299</sup> *Az ember és világa* első három kötete 1883-ban, 1892-ben és 1906-ban, még Böhm életében megjelent, a másik hármat halála után, 1912-ben, 1928-ban és 1942-ben tanítványa, Bartók György adta ki.

<sup>300</sup> Bartók György: i. m. 437.

<sup>301</sup> Uo. 439.

melyet tevékenységként fogalmaz meg, mégpedig célszerű tevékenységnek nevezi. „A kifejezés, »öntét«, valljuk be, szokatlan, de Böhm pontosan értelmezi. Az öntét számára azt a tényt jelenti, hogy a szellem minden funkciója révén »önmagát tételezi«. Felfogása szerint hibásan jár el az az elmélet, amely a valóság keletkezését, geneziséét, a lét értelmét kutatja. Szerinte természetes, hogy a valóság van, de a filozófia valódi kérdése az, hogy: Mi az alkata, mit cselekszik s mi a célja? S e kérdés megválaszolása során nem az érdekel bennünket, hogy a valóság tőlünk függetlenül (*an sich*) milyen, hanem az, hogy számunkra milyennek mutatkozik.”<sup>302</sup> Az öntét mint cselekvő és alkotó az egész embert jelenti a maga biológiai valóságában, de a szellem irányítása alatt áll, a test pedig engedelmeskedik ennek. Az öntét cselekvő, teremtő munkájának a motorja az ösztön. Böhm az ösztön négy fajtáját különbözteti meg: az éltető, a mozgató, a képző és a nemző ösztönt, melyek egymásra is hatással vannak. „Ezen négy rendszer, mint az egységes öntét megannyi megnyilvánulása, éppen ezen egységességük miatt a legszorosabb egymásmellettiségi, de egyúttal célszerűségi viszonyban is áll egymással.”<sup>303</sup> Az ösztön a nem tudatos tartományban tartózkodik, mely arra vágyik, hogy kielégüljön. De ha kielégül, már nem ösztön többé. Az embernek azonban ahhoz, hogy szabadságát megőrizze, uralnia kell ösztöneit. Ez nem jelenti azt, hogy az ösztön valamiféle állati szintre degradálja az embert és onnan evolucionista módszerekkel felemeli. „Nagyon tévesen fogná fel ezen fejtegetést, aki belőle azt olvasná ki, hogy az emberben észlelhető ösztöni vonatkozásokat alsóbb fokú állatok folytonos tökéletesedéséből akartam levezetni.”<sup>304</sup> A kötet záró fejezetében az öntudat működését, mint az öntét egyik tényezőjét tárgyalja. Az öntudat hiányában, az öntét csupán az ösztönre támaszkodva, pusztulásnak indulna. „Éppen ezért az öntudat, mely az összes ösztönök változásait együtt szenvedni át, saját maga megtartása céljából oly módon lesz kénytelen az ösztönök kapcsolataira visszahatni, hogy azokban nemcsak az öntét pillanatnyi megnyugvása, hanem az állandó, harmonikus kifejlése is helyet találjon.”<sup>305</sup>

*Az ember és világa* harmadik kötetében a filozófiai értéktan alapproblematikáját bontja ki. „Böhm a maga értéktani kutatásaiban abból a meggyőződésből indul ki, hogy minden értékbölcseletnek legelső problémája az abszolút érték kérdésének megvizsgálása. Van-e abszolút érték, amellyel minden más értéket mérni lehet, vagy pedig az egyéni tet-

<sup>302</sup> Kissné dr. Novák Éva: *Böhm Károly értékelméletének és ez értékelmélet történeti hatásának kritikai elemzése*. Mikes International, Hága, 2008, 19.

<sup>303</sup> Böhm Károly: *Az ember és világa II. kötet, A szellem élete*. Kiadja Kókai Lajos, Budapest, 1892, 46.

<sup>304</sup> Uo. 128.

<sup>305</sup> Uo. 238.



szés dönt a dolgok értéke felett?”<sup>306</sup> Egy lélektani folyamatot mutat be, melynek változásain és fejlődésain keresztül tudjuk az értékelést végezni. A lélek fejlődésének legalsó fokozatát, amikor az érzéki ösztönök vezérlik azt, a hedonizmussal azonosítja. Második foka az értelem világa, az utilitarizmus, amikor a haszon áll az érdeklődés középpontjában. A harmadik, legmagasabb fokozat az, amikor az ész vezeti a lelket, amely által önmaga fölé tud emelkedni és megtalálja önmaga értékét, mely a szellemből ered. Ezt a fokozatot az idealizmussal azonosíthatjuk. Böhm az abszolút értéket a szellemben találja meg, és azt mondja, mindent ehhez az értékhez kell mérni. A Böhm halála után megjelent három kötet ennek az értéktannak a logikai (igaz), etikai (jó) és esztétikai (szép) kérdéseivel foglalkozik. „Ez az önérték a szellem, amely ha az értelmi síkban valósul meg, igaz, ha a szociális síkban ölt alakot, jó, ha pedig az érzéki síkban jelenik meg, szép – azaz a szellem igaz, jó és szép a maga megvalósulásának különböző síkjai szerint.”<sup>307</sup>

Böhm Károly filozófiájának kiindulópontja a protestantizmus eszmevilága volt, de ugyanakkor a görög, a keresztény és a német gondolkodáshoz kapcsolódó, széles távlataival és rendszerező képességével nemzetközileg is figyelemre méltó, erdélyi bölcséletünkben pedig kiemelkedő teljesítmény. Kétségtelen tény, hogy munkássága nemcsak a filozófiai bölcsületre volt hatással, hanem a 20. század elejének teológiai gondolkodásmódját is intenzíven befolyásolta. Erdély három meghatározó református teológusa, Tavasz Sándor, Makkai Sándor vagy éppen Ravasz László munkásságában is ott találjuk Böhm gondolkodásmódjának lenyomatait. Annak illusztrálására, hogy mennyire volt jelentős Böhm hatása az erdélyi, református teológiai gondolkodásmód fejlődésére, hadd idézzem Tavaszt: „Böhm Károly összehasonlíthatatlanul kisebb mértékben hatott a keze alól kikerülő tanári generációkra, mint a theologus generációkra”.<sup>308</sup> Tekintettel arra, hogy az általam vizsgált időszaknak csupán töredékében volt jelen Ravasz munkásságának hatása, ezért most az ő filozófiai gondolkodásmódjának részletes elemzésével nem foglalkozom. A továbbiakban a Tavasz és Makkai munkásságában tetten érhető böhmi bölcsület jellegzetességeinek néhány aspektusára térek ki. Mivel ez a munka nem egy filozófiatörténeti értekezés, ezért nem vizsgálom azokat olyan mélységükben, hogy minden filozófiai jellegű írásukat egyenként elemzem, csupán néhány olyan jellegzetességet összegzek, amikben egyértel-

<sup>306</sup> Bartók György: i. m. 440.

<sup>307</sup> Uo. 442.

<sup>308</sup> Tavasz Sándor: Az erdélyi magyar kálvinizmus munkája a vallástudományi irodalom terén az utolsó decenniumban. *Erdélyi Irodalmi Szemle*, 1924. 47.

műen kimutatható Böhm hatása. Ezen hatások tudományos vizsgálatát már elvégezték,<sup>309</sup> ezért ezeknek a vizsgálatoknak a konklúzióihoz igazodom én is.

A Kant filozófiáját továbbéltető és fejlesztő Böhm Károly nagy hatással volt Tavaszty Sándor filozófiai gondolkodásmódjára, és az ő értékszemlélete kötelezi el Tavaszty a filozófia tudománya mellett. A teológiai évek alatt Tavaszty beiratkozott a kolozsvári tudományegyetemre, ahol Böhm Károly óráinak és szemináriumainak lelkes hallgatója volt. Annyira rabul ejtette Tavasztyt Böhm tudományossága, hogy később így vall mesteréről: „Kant filozófiájának örök érvényű bimbói pompás virággá fejlettek. Aki Kantot önmagában nézi, az talán csak egy öreg skolasztikust lát benne, aki Kantot Böhm Károlyon keresztül nézi, meglátja benne a filozófia örökifjú lovagját, akinek előrenéző alakján hajnalpír ömlik el.”<sup>310</sup> A böhmi irányvonal tetten érhető már abban a tényben, hogy amint minden, magára valamit is adó újkantiánus a filozófia definíciójára törekszik, így Tavaszty is megírta a *Bevezetés a filozófiába*<sup>311</sup> című munkáját. „Úgy gondolom, ebből a szempontból a filozófia tudományos fogalma igen alkalmas kiindulópontul szolgálhat Tavaszty filozófiájának elemzéséhez. Mint arra már utaltam, a filozófia tudományos fogalma alapvetően egy kanti–böhmi gondolatrendszerben fogant kérdéskört ölel fel, amelynek részletkérdései egyetlen pillanatig sem lépnek ki a kritikai, transzcendentális filozófia által megszabott elvi keretek közül, teljesen függetlenül attól, hogy mikor, melyik »alkotói korszakában« és éppen milyen szövegösszefüggésben tárgyalja a filozófia fogalommal kapcsolatos kérdéseit.”<sup>312</sup> Böhm munkássága során arra törekedett, hogy egy sajátos és önálló, magyar filozófiai rendszert dolgozzon ki. Ezen törekvés nemcsak Böhmnek, hanem tanítványainak, többek között Tavasztynak a szívügye is volt. Ahogy Tonk Márton<sup>313</sup> megjegyzi, hogy bár nem deklarált, de már-már programszerűen fellépő igény volt egy sajátos hangvételő, erdélyi bölcsesetre, melynek feltételét Tavaszty a filozófiai köztudat megalapozásában látta. „De van a filozófiának egészen sajátos erdélyi feladata is. Tisztáznia kell mindenekelőtt az er-

<sup>309</sup> Gondolok itt elsősorban Tonk Márton, Juhász Tamás, ifj. Fekete Károly és Hegedűs Lóránt munkáira. Tonk Márton Tavaszty filozófiai munkásságát részletesen elemezte több tanulmányában is, de Juhász Tamás is foglalkozik Böhm Tavasztyra gyakorolt hatásaival. Ifj. Fekete Károly a Makkai Sándor munkásságát feldolgozó *Tudománnyal és a hit pajzsával* című tanulmánykötetben külön fejezetet szentel Böhmnek a Makkai filozófiai gondolkodásmódjára gyakorolt hatásairól. Hegedűs Lóránt *Újkantiánus és értékteológia* című munkájában Ravasz László értékteológiájának és bölcsesetének böhmi gyökereiről értekezik.

<sup>310</sup> Juhász Tamás: i. m. 288.

<sup>311</sup> Tavaszty hagyatékában kéziratban maradt fent, melyet szerkesztett és kiadásra bocsátott Tonk Márton 1999.

<sup>312</sup> Tavaszty Sándor: *Válogatott filozófiai írások*. A kötetet szerkesztette, az előszót és a jegyzeteket írta Tonk Márton, Pro Philosophia, Kolozsvár–Szeged, 1999, 8.

<sup>313</sup> Tonk Márton (1973, Marosvásárhely–) filozófus, filozófiai szakíró, egyetemi tanár.

délyi filozófáló gondolkodás történetét; valamint azokat a világnézeti sajátosságokat, amelyek az erdélyiséget alkotják, és azokat, amelyek az erdélyi lélek alkotásából következnek.”<sup>314</sup> A mai filozófiai történetkutatások<sup>315</sup> Böhm és tanítványainak munkásságát úgy emlegetik, mint a kolozsvári iskolát.

Tonk Márton szerint Tavaszy a filozófiát két területre osztotta, az ismeretkritikára és a metafizikára. Ebben szintén Kant és Böhm nyomdokain haladt. Tavaszy szerint az ismeretkritika azért sarokkérdése a filozófiának, mert abból fakad tudományos jellege, így minden fajta bölcselőre rányomja bélyegét. A metafizika lényege Tavaszy értelmezésében nem a legáltalánosabb filozófiai valóság tárgyalása, hanem – amint Tonk fogalmaz – a metafizika elvei egyben az értékes szellemiség kifejezői. „A metafizika központi problémája így nem pusztán a létező valóság vizsgálata, vagyis a szubsztancia kérdése, hanem emellett kitér a »lehetséges valóság«, az értékesség vizsgálatára is. Mint ilyen, a metafizika még tartalmazza a logikát, etikát, esztétikát és vallásfilozófiát, azaz az igazról, jóról, szép-ről és szentségesről szóló kérdésfelvetéseket. (...) Mivel Tavaszy szerint az abszolút érték nem ragadható meg, mi csak e négy elkülönült értékdimenzióon keresztül tudjuk a kellő világot tételezni. Mindazonáltal – ha Tavaszy nyomdokain járunk – az igazság, szépség, jóság és szentségesség dimenzióit mi mindig a legfőbb érték (vagyis Isten) modulusainak kell tekintsük.”<sup>316</sup>

Tavaszy bölcséletének egyik sarokpontja a világnézet kérdése, mely nemcsak a filozófia, hanem a teológia vonatkozásában is központi szerephez jut. Meglátása szerint a világnézet teremt lehetőséget az embernek arra, hogy a nagy világmindenségben el tudja helyezni a maga személyét. A világnézet, bár az elme síkjából indul, valójában gyakorlati haszna van. „Tavaszy definíciója szerint a filozófia az élet fenntartásának alapvető biztosítéka. Az elméleti meggondolásokból világnézet csak akkor lesz, ha a praxist szolgáló és motiváló érzések és érdekek adódnak hozzá, s ekképpen befolyásolják a világról alkotott elméleti felfogásunkat.”<sup>317</sup> Tonk fontosnak tarja hangsúlyozni, hogy Tavaszy egyszerre volt filozófus és teológus, eszerint filozófiai írásaiban éppen úgy találkozhatunk dogmatikai tételekkel, mint ahogy a teológiájában a filozófiai kérdések felvetéseivel. Talán ezért

<sup>314</sup> Tavaszy Sándor: i. m. 15.

<sup>315</sup> Gondolunk itt Tuba Imre *Német és magyar polgári értékfilozófia (Badeni és kolozsvári iskola)* című munkájára.

<sup>316</sup> Tavaszy Sándor: i. m. 16–17.

<sup>317</sup> Tonk Márton: *Idealizmus és egzisztenciafilozófia Tavaszy Sándor gondolkodásában*. Pro Philosophia, Kolozsvár–Szeged 2002, 38.

nem jelent legyőzhetetlen akadályt az, hogy a kálvinizmust mint világnézeti kérdést kezelte. Ezzel csatlakozott ahhoz a 20. századi protestáns irányvonalhoz, amelynek meggyőződése volt, hogy a kálvinizmus túlmutat a maga dogmatikai, egyházszerkezeti és hitvallásbeli keretein, és mint társadalomformáló eszmerendszer szélesebb körben fejti ki hatását.

Makkai Sándor filozófiai képzése jóval a Böhm-mel való találkozása előtti időre nyúlik vissza. Ifj. Fekete Károly<sup>318</sup> tanulmányának<sup>319</sup> elején megjegyzi, hogy Makkait gyermekkorától kezdődően egyfajta „filozófiai légkör” veszi körül, már ifjú korában, a szülői háznál megfordult a nagyenyedi teológia vallásbölcseleti mestere, Kovács Ödön vagy később Nagy Károly, akinek teológiai kurzusain alapozódtak meg bölcselettudományi ismeretei. Tovább erősíti ezen irányvonalat a Bartók Györggyel<sup>320</sup> való szakmai és baráti kapcsolata. Neki mutatta meg első filozófiai írásait, és ő formálta az ifjú Makkai vallástudományi, etikai, világnézeti és bölcseleti nézeteit. De kétségtelen tény, hogy filozófiai gondolkodásmódjára legnagyobb hatással az a négy félév volt 1908 és 1910 között, amikor – Tavaszhoz hasonlóan – a kolozsvári tudományegyetemen Böhm Károlytól újkori filozófiatörténetet és filozófiai erkölctan történetet tanult. Mindezek életre szóló impulzusok voltak Makkai számára, akinek írásaiban a későbbiekben is ott találjuk a böhmi jegyeket. A továbbiakban, ifj. Fekete Károly megállapításainak sorrendjét követve, térjünk rá Makkai filozófiájának értékelésére. A Böhm-től átvett értékelmélet egyik legfontosabb eleme az „idea” és „ideál” fontosságának hangsúlyozása. „Az idea azt jelenti, amit megvalósítani, a munka által létrehozni akarunk. Azonban az idea mindenkor megvalósultsága és nem tudatos végtelensége között soha nincsen kongruencia. Az öntudat, mivel sohasem elégszik meg a már elkészült képpel, s mindig hiányát érzi, ezért azt magából az ideából pótolja.”<sup>321</sup> Az idea, kiegészülve a pótképpel, hozza létre az ideált. Makkai az ideál fogalmát fokozatosan bővíti. Az 1912-ben megjelent *Bevezetés a személyiség paedagogikájába* című írása az ideált mint nevelő hatalmat mutatja be, mely az egyénből személyiséget fejleszt. A *Vallásos világnézet és életfolytatás* (1913) című a vallásos ember ideáljával foglalkozik, melyet a szerető Istenben való értékben talál meg, melyre hasonlítani igyekeznek, és így válik egyre jobbá. A harmadik lépésben egy még egyetemesebb kört vázol, amelyben az egész szelle-

<sup>318</sup> ifj. Fekete Károly (1960. Kisvárdá–) református lelkész, püspök, gyakorlati teológus, egyetemi tanár.

<sup>319</sup> ifj. Fekete Károly: *Tudománnyal és a hit pajzsával. Válogatott Makkai tanulmányok*. Az Erdélyi Református Egyházkerület kiadása, Kolozsvár, 2008.

<sup>320</sup> Bartók György Böhm gondolkodásmódjának leghitelesebb továbbítatója, ő rendezi nyomdai kiadás alá és adja ki *Az ember és világa* utolsó három kötetét.

<sup>321</sup> ifj. Fekete Károly: i. m. 55.

mi életet érinti. *A nagy személyiségek nevelői jelentősége* címűben arról értekeznek, hogy milyen idealisztikus nevelői hatása van a nagy személyiségeknek, hiszen életük és munkásságuk egyfajta eszményt testesít meg, ami azáltal válik igazán értékessé, hogy mindenki számára nyilvánvaló lesz, hogy ez emberileg lehetséges. Tetten érhető a böhmi hatás *A hit problémája* című vallásfilozófiai, magántanári értekezésében is. Böhm szerint a szellemnek két alapvonása van, az ismeret és a cselekvés. Ezek rendszerében vizsgálja Makkai a hit szerepét a világgép kialakításában. „Az egyik egész általánosságban fogalmazva, az ismerés, a másik a cselekvés. (...) Ez a kritika, ez az erőmérés a fentebbiek szerint a hitet két szempontból vizsgálja s tisztázni óhajtja: 1. A hit világmagyarázó erejét, 2. A hit életformáló erejét.”<sup>322</sup> Műve végén levonja a konklúziót, miszerint a hitnek sokkal nagyobb az életformáló ereje, mint az értelemnek. Böhm hatása jól érezhető Makkai másik két vallásfilozófiai munkájában, *A vallás az emberiség életében* és *A vallás lényege és értéke* címűekben. Ezekben a művekben a Böhm-nél megismert „kétkarú” filozófiai rendszer alkalmazására tesz kísérletet a vallásfilozófia terén. A vallást mint valóságot történelmi, bölcselatei és lélektani vizsgálatoknak veti alá, majd rátér a valóság kritikai vizsgálatára.

Ifj. Fekete Károly ekképpen összegezte az erdélyi teológia, és elsősorban a vallásfilozófia jelentőségét, valamint ennek böhmi hatásait: „A 20. század második évtizedétől kezdve Böhm Károly filozófiájának közvetlen hatásaként lesz jellemző a filozófiai szintézis az erdélyi teológiai gondolkodásra. Az egyházon belüli, korabeli irányzatok közül – a merev ortodoxia és a világkerülő pietizmus feszültségében – a vallástudomány új hangjára jobban felfigyeltek. A liberális szellemi örökséget, amely racionálisan, szekunder módon vizsgálta a vallást és a keresztyénséget, s nem tudott annak a mélyére hatni, felváltotta a vallás személyesebb, tapasztalati vizsgálata, amely figyelembe veszi, hogy a protestáns keresztyénség egyenrangú alkotórésze a kegyesség és a világnézet. Böhm filozófiája tudományos keretet biztosított arra, hogy a vallástudományt a tudományok világában legalizálja, kimutatva azt, hogy a vallásban ugyanaz a szellem mutatkozik meg, mint amelyik kifejteti tevékenységét a kultúra egyéb területén is.”<sup>323</sup>

Bár fentebb jeleztem, hogy Ravasz László munkásságának böhmi hatásait nem kívánom részletesen elemezni – tekintettel arra, hogy a 20. századi magyar református teológiában az ő személye megkerülhetetlen –, néhány szót hadd ejtsek arról, hogyan is befolyásolta munkásságát Böhm filozófiai rendszere. 1907-ben megírta a *Bevezetés a gyakorla-*

<sup>322</sup> Makkai Sándor: *A hit problémája*. Kókai Lajos bizománya, Budapest, 1916, 1–2.

<sup>323</sup> Ifj. Fekete Károly: i. m. 58.

*ti teológiába* című magántanári értekezését. Erről a művéről Hegedűs Lóránt megállapítja, hogy Ravasz ebben a korszakában vallotta, hogy a teológia alaptételeit a böhmi filozófiára kell felépíteni. Az Arisztotelész által sejtett, Kant által deklarált és Böhm által kibontott nézet szerint a tudomány egy kettősségre épül, az elméletre és a gyakorlatra, és ez a kettősség érvényesül a teológiában is. Hegedűs Makkai Sándort idézve megállapítja, hogy Ravasz igehirdetői munkásságán is felfedezhetőek a böhmi nyomok. „Ravasz főképpen az írott szó művésze, és szónoklatai inkább papír nélküli felolvasások. Igehirdetésében a mély és praktikus evangéliumi világnézet szilárd vasvázat a Böhm-féle kategóriák adják, de az egész modern vallástudomány szuverén illusztráló felhasználásával megtöltve.”<sup>324</sup>

E korszak három jeles és kiemelkedő, erdélyi református teológusának munkásságát vizsgálva<sup>325</sup> kijelenthető, hogy a két világháború közötti teológiai gondolkodásmód erőteljesen magán hordozza Böhm Károly filozófiai nézetrendszerét. Tanítványai szinte küldetésüknek tekintették „mesterük” örökségének megőrzését és továbbélését. Ezt bizonyítják Tavaszy Böhm koporsójánál elhangzott szavai is: „Engedd meg bölcs Professzorunk, hadd tegyünk vallomást, hogy személyes hatásaidból úgy ismerünk meg Téged, mint aki felett más uralkodó hatalom nem volt, mint az öntudat biztonsága, más érték, mint a szellem önértéke, más életforma, mint a szeretet parancsa! Mi elkötelezzük magunkat, hogy a Te világodnak, a Te ideáljaidnak, a Te életednek nemcsak hirdetői, de biznyságtévői s legjobb erőnk szerint megvalósítói is leszünk.”<sup>326</sup>

<sup>324</sup> Hegedűs Lóránt: *Újkántiánus és értékteológia*. Mikes International, Hága, 2005, 28.

<sup>325</sup> Azért emeltem ki ezt a három személyiséget, mert a kálvinizmus világnézeti kérdéseit vizsgálva Makkai, Tavaszy és Ravasz tudományos munkásságát fogom elsősorban részletesebben elemezni. Ugyanakkor meg kell jegyezni, hogy hármukon kívül a böhmi filozófia öröksége nagyon erősen jelen van ifj. Bartók György munkásságában, valamint nyomokban felfedezhető Imre Lajos írásaiban is.

<sup>326</sup> Tavaszy Sándor: Böhm Károly koporsójánál. *Egyházi Újság*, II. évfolyam, 6. szám, Kolozsvár, 1911, 99.

## IV. fejezet. A magyar történelmi kálvinizmus és erdélyi kibontakozása

Annak ellenére, hogy a magyar reformátusság ma már büszkén viseli a „kálvinista” megnevezést, történészek és kutatók egybehangzó véleménye, hogy a Kárpát-medence reformációjában Kálvinnak csupán periférikus szerep jutott. Nem azért, mert Kálvin tanai ellenszenvet váltottak volna ki, hanem mert a genfi reformátorral nem alakult ki olyan szoros kapcsolat, mint Melanchthonnal vagy Bullingerrel.<sup>327</sup> „A fenti adatok tükrében nyugodtan kimondhatjuk, és kimondták már többen is előttünk, hogy a magyar református egyházra inkább illene a „melanchthonista”, esetleg „bullingerista”, vagy éppen „méliuszista” jelző, mint a kálvinista”.<sup>328</sup>

### 4.1. Kálvinista irányzatok a két világháború között Magyarországon és Erdélyben

A magyar református identitás megerősödésének egyik fontos momentuma volt az 1909-ben megrendezett Kálvin-jubileum.<sup>329</sup> A magyar reformátusság identitását csupán a 19. század második felében kezdte a kálvinizmusban felfedezni és vállalni, minthogy a kálvinista megnevezés is csak ettől az időtől kezdve veszítette el pejoratív csengését. A megelőző évszázadokban a magyar reformátusság magát helvét hitvallásúnak titulálta, és ebben elsősorban a zürichi és német modellt követte. Ezt támasztja alá a sajátos, püspöki hierarchiára épülő egyházi struktúra is (ez a református világban egyedülálló), amely éles elkülönülést mutat a Kálvin által létrehozott genfi egyházszerkezettel. Az 1909-ben megtartott Kálvin-jubileum nem is annyira Kálvin személyi kultuszát jelentette, sokkal inkább a kálvinizmusnak mint ideológiának a megerősödését jelezte. Ezen készülődő események híre először 1907-ben került be a magyar református köztudatba. Cikkek, tanulmányok, levelezések járultak hozzá ahhoz, hogy az ünnepek kapcsán Kálvin személye, a kálvinizmus tanítása mind szélesebb körben ismertté legyen a magyar református társadalomban. Az ünnepek után kiadványok sokasága jelent meg Kálvinról. S. Szabó József Kálvin-életrajza volt talán az egyik legnépszerűbb, de említhetnénk Kálvin fali arcképe kiadását is. Elkezdtek Kálvin-műveket magyarul is kiadni, például a Czeglédy Sándor által készített *Institutio*-fordítást. A *Református*

<sup>327</sup> Bullinger Henrik (1504, Bremgarten–1575, Zürich) svájci reformátor.

<sup>328</sup> Ösz Sándor Előd: Kálvin Erdélyben. *Üzenet*, 18. szám, 2009. szeptember 15, 4.

<sup>329</sup> Hatos Pál: Az 1909-es Kálvin-jubileum. In: *Reformátusok Budapesten*. Szerkesztette Kósa László. Argumentum ELTE BTK Művelődéstörténeti Tanszék, Budapest, 2006, 1163–1177.

*Szemlében* Ravasz László Kálvinról szóló tanulmányt közölt. Ezekben az években a magyar református egyház éppen a kálvinizmus nyomán, nemzeti történelmi öntudattal próbálta feltölteni és legitimálni az egyházi élettel való összeforrottságát. Úgyszintén ilyen egyházi talajon fogant meg a Sebestyén Jenő nevével fémjelzett „történelmi kálvinizmus” is, mely a két világháború közötti időszaknak meghatározó irányzatává vált.

A következő pontban bővebben rátérek még a történelmi kálvinizmus stílusjegyeire, itt azonban szeretném megemlíteni, hogy nem ez volt az egyetlen neokálvinista irányzat, ami feltűnt a magyar református teológia életében. Koncz Sándor teológiatörténeti művében<sup>330</sup> a történelmi kálvinizmus mellett még két típust nevez meg, az „egyházias kálvinizmust”, valamint a „lelki kálvinizmust”.

a) Az egyházias kálvinizmus a liberális eszmékkal szembefordulva, de azoktól radikálisan el nem szakadva, inkább az elődök munkáját ötvözve a kálvini örökséggel, hitvallási és szentírási alapokon nyugvó, református önazonosságot teremtett. „Az ortodoxia, az ébredő teológia általános irányzata és a liberalizmus tudományhoz való hűsége és ragaszkodása teremtette meg azt a különös, összetételében bonyolult, vallástudományi és teológiai szempontból sok tekintetben kiforratlan irányzatot, mely a debreceni zsinat után fellépő „magyar kálvinizmus” jelszavától színesítve, napjaink teológiájában is érvényesül, amit mi összefoglaló névvel egyházias kálvinizmusnak nevezünk.”<sup>331</sup> Ez az irányzat a gyülekezetben folyó munkát állította a középpontba, és azt vallotta, hogy a teológia egyházhoz hű tudomány. Az egyházias kálvinizmus kritikájaként Koncz a felületességet nevezi meg. A tudománytalan vagy laikus teológia tudománytalan, mélység nélküli, üres frázisokat hoz a nyilvánosság elé a prédikációk és a különböző egyházi sajtóban megjelenő publikációk által. Ez azonban nem igaz az egyházias kálvinizmus egészére. Létezett egy olyan csoport, amelynek tagjai szaktudósként, a saját tudományos területükön igyekeztek a kálvini tanokat a maguk tudományos módszerével feldolgozni.

Ehhez a csoporthoz sorolhatjuk az erdélyi teológust, majd püspököt, Nagy Károlyt, aki Kovács Ödön legkiválóbb tanítványa volt. Munkásságát nevezhetjük „kálvinista liberalizmusnak”. Munkásságának ilyen irányú jelentősége abban rejlik, hogy felismerte Kálvin munkásságának páratlan voltát, ami akkor az erdélyi teológiában még ismeretlen volt. Az

<sup>330</sup> Koncz Sándor: *Hit és vallás, a magyar református vallástudományi teológia kibontakozása és hanyatlása. Tanulmányok a rendszeres theologia és segédtudományai köréből* (Debreceni M. Kir. Tisza István Tudományegyetem Rendszeres Theológiai Szemináriumából), Debrecen, 1942.

<sup>331</sup> Koncz Sándor: i. m. 118.



*Institúciót* Nagy Károly előtt csupán Szenczi Molnár Albert fordította le magyar nyelvre, de az nehezen hozzáférhető és régies nyelvezete miatt nehezen olvasható volt a nagyközönség számára. Nagy Károly küldetésének tekintette, hogy a kálvini teológiát minél szélesebb körben ismertté tegye. Ezért lefordította az *Institúció* 1536-os kiadását, mely 1903-ban *Kálvin János: A keresztyén vallás alapvonalai* címmel jelent meg. Ezenkívül egy könyvet és egy nagy terjedelmű tanulmányt is publikált Kálvinról. Az 1895-ben megjelent könyve, melynek címe *Kálvin teológiája*, magántanári dolgozatának nyomtatásban kiadott változata. 1909-ben, a Kálvin-jubileum alkalmából publikált egy terjedelmes tanulmányt, melynek címe *Kálvin, mint dogmatikus és etikus*.<sup>332</sup> Nagy Károly szerint Kálvinnak két nagy érdeme volt. Az első, hogy ő volt az első, aki érdemben foglalkozott vallásfilozófiával.<sup>333</sup> „A középkori skolasztikusok egyházi filozófiát műveltek, mert tárgyuk, a katolikus egyház szankcionált érdekei által, előre meg volt határozva. Kálvin azonban nem egyházi filozófiával foglalkozott, hanem vallásfilozófiával – még pontosabban – a vallásfilozófiának azzal az ágával, amelyet ma valláspszichológiának nevezünk.”<sup>334</sup> A második érdem, melyet Nagy Kálvinnak tulajdonít, az Isten önkijelentéséről szóló tanítása. Minden dolog és esemény úgy nyer értelmet, ha abban meglátjuk az Istennel való közvetlen kapcsolatot. „Ha kijelentése által Isten mindenütt ott van, akkor ez feljogosít és kötelez arra, hogy szerezünk és megvizsgáljunk mindent a világon. E vizsgálódással keressük meg Isten önkijelentését, mert ebben a szorgalmas vizsgálódásban áll az igazi keresztyéni, Istent megismereni vágyó, neki szolgáló élet.”<sup>335</sup> Makkai Sándor méltatása szépen foglalja össze Nagy Károly „kálvinista liberalizmusának” lényegét. „Tudományos munkásságának legfőbb és legmaradandóbb értéke azonban a kálvinizmus interpretációjában van. Irodalmunkban alig akadt ember, aki Kálvin theológiáját és a kálvinizmus hittani és etikai mélységeit annyira congenialisan és határozottan ismerné és interpretálni bírná, mint ő; a kálvinista gondolkodás karakterisztikumait, főleg a predestináció és az etikai koncepció kérdéseiben meglepő mélységgel és erővel tudja érvényesíteni. E téren is dolgozott legterjedelmesebben.”<sup>336</sup>

<sup>332</sup> Szóts Farkas (szerk.): *Emlékezés Kálvinról. A reformátor születésének 400-ik évfordulója alkalmára*. Magyar Protestáns Irodalmi Társaság, Budapest, 1909.

<sup>333</sup> Nagy Károly ezen megállapítása mutatja azt, hogy a kálvinizmust is a liberális teológia vallásböleseleti szempontjai alapján értelmezi.

<sup>334</sup> Froukje de Hoop: Nagy Károly. In: *Akik jó bizonysgot nyertek. A Kolozsvári Református Theologia tanárai 1895–1948*, Kolozsvár, 1996. 93.

<sup>335</sup> Uo. 94.

<sup>336</sup> Makkai Sándor: *Az erdélyi református egyházi irodalom 1850-től napjainkig*. „Az Út” kiadása, Kolozsvár, 1925, 36.

b) Végezetül szólnunk kell még egy kálvinista irányzatról, mely a magyar református teológiai életben szintén éreztette hatását. Ez a „lelki kálvinizmus”, melynek legismertebb képviselője Révész Imre püspök volt. Az irányzat a kálvinista külsőségek mellőzését és a kálvinista lelkiesség felfedezését tűzte ki céljául. A kálvinizmus mint forma, mint név vagy mint magatartás helyett a belső lelki életben kibontakozó kálvinizmusra helyezte a hangsúlyt. A pietista gyökerekből táplálkozó, lelki megújulást hirdető kálvinizmus egyfajta egyesítő erővé akart válni. „Tegyük kálvinizmusunkat lelkünk tüzében lelkivé. Hitté és életté. Azzá, ami a Kálvin és társai lelkében volt. Azzá, aminek erejével megszentelte és megacélozta atyáink szívét, agyát és karját, fölemelte a mohácsi sírjába döntött magyar nemzetet és a semmiből megteremtett egy örök időkre fényes emlékü, nemes zamatú és ma is tápláló tartalmú, ízig-vérig magyar kultúrát.”<sup>337</sup>

#### 4.2. A magyar történelmi kálvinizmus

A második fejezetben már megpróbáltam bemutatni Kuyper munkásságán keresztül a történelmi kálvinizmus alapjait, és a továbbiakban is behatóan foglalkozom az egyes teológiai elemeinek elemzésével. Most azonban szeretnék néhány olyan, általános értelemben jellemző stílusjegyre rávilágítani, amelyek meghatározták a magyar történelmi kálvinizmus arcélét. A történelmi kálvinizmus Magyarországon a 20. század első évtizedében jelent meg, és Kuyper és Bavinck<sup>338</sup> teológiai elveire támaszkodott. Magyarországon elsősorban egy olyan teológusi kört foglalt magában, akik tudományos munkájukon túl a református egyházat társadalomformáló tényezővé is akarták tenni. A történelmi kálvinizmus szembe fordult a 19. századi teológiai nézetekkel, a liberális teológiával, a pietizmussal és az új ortodoxiával, és – amint neve is mutatja – egy új, a kálvinista gyökerekhez és a reformáció tanításaihoz visszatérő, konfesszionális alapokra helyezett irányzatot hozott létre. „A magyar református egyházban joggal beszélhetünk történelmi kálvinizmusról, mert a kálvinizmusnak történelmi volt az útja és miután ezt a két konfessziót (ti. a II. Helvét Hitvallást és a Heidelbergi Kátét) a magyar református egyház azóta sem tagadta meg, történelmi is a fundamentuma.”<sup>339</sup> A teológiai irányvonala az, hogy a hitvallási és dogmatikai alapigazságokat átkonvertálja etikai konzekvenciákra. Ennek érdekében egy nagyon tudatos rendszerépítésbe kezdett. A magyar kálvinizmus Koncz Sándor szerint egy történelmi adottság, mely

<sup>337</sup> Révész Imre: Lelki kálvinizmus. In: *Magyar református önismereti olvasókönyv*. Kálvin János Kiadó, Budapest, 1997, 90.

<sup>338</sup> Herman Bavinck (1854, Hoogeveen–1921, Amszterdam) holland kálvinista teológus.

<sup>339</sup> Sebestyén Jenő: *Szimbolika*. Kurzustár, Budapest, 1939, 72.

a református szellemet erősíteni akarja. „A történeti kálvinizmus azért történeti, mert a kálvinizmus elveinek és ideáljának magyarországi szolgálatát tartja szem előtt, ahol a kálvinista világnézetet az emberi élet minden területen, teológiai, etikai, társadalmi, politikai, egyházszervezeti alapelveiben, abban az értelemben akarja élő öntudatként érvényesíteni: ahogy annak a tartalmát a református teológia a maga négyszáz éves kibontakozásában megállapította és mindenféle más korláttól elkülönítve, vagyis, világnézetet kiépítette.”<sup>340</sup>

A magyar történelmi kálvinizmust Sebestyén Jenő munkásságán keresztül formailag négy pontban azonosíthatjuk be. Először is tudatosan törekedett a kálvini tanítások rendszerépítésére. Sok esetben mellékesnek tűnő teológiai kérdéseket is hosszan boncolgatott, hogy azok, mint egy kirakós darabjai, majd egymáshoz illeszkedve egységes képpé alakuljanak. „Előszeretettel utalt arra, hogy Isten különös kijelentése az igazságok, törvények és ordonanciák egész rendszere, s ezért a dogmatikának is »architektonikájának« kell lennie.”<sup>341</sup> A második formai stílusjegy a kálvinizmus világnézetiségének kiemelése és hangsúlyozása. Meggyőződése volt, hogy az életnek nincsen egyetlen olyan szeglete, amelyre a kálvinizmus ne adna kimerítő válaszokat és eligazításokat. Sebestyén igyekezett kálvinista választ adni a társadalom minden rezdülésére. Meggyőződése volt, hogy a kálvinizmus nem maradhat belül az egyház keretein, hanem abból kilépve, egyfajta misszióként kell tekintenie a világ eseményeire, amelyekben Isten mindenhatóságát látja. A harmadik formai sajátossága, hogy a történelmi kálvinizmus polemizál. Ez egyfajta militáns jelleget is kölcsönöz neki. „Sebestyén Jenő a legrégebbi tévedésekre is figyelmeztet, de a korabeli irányzatoknak és gondolkodóknak is ellene mondott a történelmi kálvinizmus jegyében. Föl sem lehet sorolni, kikkel-mikkel szállt vitába. (...) A minden irányba megvívott harcoknak az volt a célja, hogy a Sebestyén Jenő által oly sokat hangoztatott »kálvinista plusz« nyilvánvalóvá legyen.”<sup>342</sup> A negyedik formai vonás az etikai beállítottság. Bármilyen dogmatikai megállapításból levonta annak erkölcsi konzekvenciáját. Ennek célja az volt, hogy a kálvini tanítás ne csupán valami száraz, elméleti tantétel legyen, hanem a mindennapi életben, annak gyakorlati alkalmazása is világossá váljék bárki számára. A magyar történelmi kálvinizmus formai stílusjegyei után vessünk egy pillantást annak tartalmi alapelveire is. A történelmi kálvinisták szerint a világ és benne az emberi élet Isten uralma alatt

<sup>340</sup> Koncz Sándor: i. m. 121.

<sup>341</sup> Pál László: A történelmi kálvinizmus. In: *Emlékkönyv Sebestyén Jenő születésének 100. évfordulójára*. Szerkesztette: Dr. Ladányi Sándor, Kiadja a Református Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, Budapest, 1986, 158.

<sup>342</sup> Pál László: i. m. 122.

van, ennek a világnak a fenntartója és mozgatója az Isten szuverenitása (mindenhatósága), ebből fakad a hit által való megigazulás is, mégpedig az Isten ingyen kegyelme által, de nem a kegyelem és a megigazulás a döntő, hanem az, akitől mindez származik. „Isten szuverenitása több mint egyszerű mindenhatóság: mivel a birtoklás joga, hatalma és ténye is benne foglaltatik a fogalomban, ui. Isten a teremtője, tehát tulajdonosa, birtokosa, Ura mindenneknek s ezért az Ő akarata a döntő mindenkor és mindenkiben.”<sup>343</sup>

### 4.3. Sebestyén Jenő

Sebestyén Jenő a két világháború közötti magyar református teológia egyik kiemelkedő alakja volt. A teológia elvégzése után, 1907–1910 között ösztöndíjasként Utrechtben tanult. Itt ismerkedett meg az Abraham Kuyper névvel fémjelzett – az egyház megújítását célzó – mozgalommal, mely meghatározta további pályafutását. Hollandiából azzal a kálvini küldetésstudattal tért haza, hogy az egyháznak teljes, külső és belső megújulásra van szüksége. Ahogy írta: „Az ideál a mi református igehirdetésünkben és iskolai nevelésünkben mindig az kell legyen, hogy a vallási öntudat a mi embereink lelkében világnézeti öntudattá is kiszélesedjék”.<sup>344</sup> A mozgalom, amellyel az ifjú Sebestyén azonosult, az a történelmi kálvinizmus volt, mely az egyház belső megújulásán túl célul tűzte ki, hogy a kálvinista világnézetet a társadalom minden szegmensére kiterjedő ideológiává tegye. A történelmi kálvinizmus nemcsak belső, egyházi mozgalom volt, hanem a kuyperi elvek szerint egy olyan politikai alternatíva, amely az emberközpontú, liberális politikai szemléletmóddal szemben az Isten mindenhatóságát és fennhatóságát hirdette. A történelmi kálvinisták meggyőződése volt, hogy – ahogy már a fentiekben említettem – az élet minden területét, tehát a politikai életet is át kell hatnia az Isten Igéjének, ezért a keresztyén embernek helye van a politikában. Kuyper vallotta, hogy: „A keresztyén embernek kötelessége komoly pártalakításra gondolni, és törekedni, de ugyanakkor kötelessége, amennyire e bűnös világban csak lehetséges, nemtelen és gonosz üzelmektől távol tartania magát. (...) A kálvinista ember szemében képtelenség az olyan Isten, aki csak szívének és egyházának való, egyébként azonban kívül áll az életen.”<sup>345</sup> Tudván, hogy a keresztyén ember is a „polisz-nak” részese, és ezáltal óhatatlanul részévé válik a közszolgálatiagnak, ehhez a kuyperi

<sup>343</sup> Sebestyén Jenő: Isten szuverenitása a politikában. In: *Isten szuverenitása és az emberi élet*. Kálvin János Társaság kiadványa, Budapest, 1942, 51.

<sup>344</sup> <http://sdg.org.hu/konyvek/havas-gabor-es-kulifay-albert-a-soli-deo-gloria-szovetseg-tortenete/01-sebestyen-jeno> (2013. 01. 14.)

<sup>345</sup> Kolfhaus Vilmos: i. m. 111.

gondolathoz csatlakozik Sebestyén is, amikor így vall: „A keresztyén politika létjogosultságát csak azok tagadhatják, akik a keresztyénség létjogosultságát is tagadják”.<sup>346</sup>

Kuyper viszonylag korán felfedezte, hogy hivatásában milyen jelentősége van a sajtónak. Még politikai színrelépése előtt, utrechti lelkészkedése idején, elkezdte publicisztikai munkásságát. Tisztában volt azzal, hogy a sajtóban megjelenő írásai által szélesebb népréteghez tudja eljuttatni a kálvinizmus tanítását. Publicisztikai tevékenységének legfőbb célja azonban nem a könnyen megszerezhető populizmus, hanem a társadalom nevelése volt. „Mi messzire tűzzük ki céljainkat. Nem pillanatnyi látszat-győzelemre dolgozunk, hanem elveink végső győzelmére való juttatásért. (...) Nem az érdekel, hogy most milyen kevés emberünk van, hanem az, hogy az új nemzedék férfiaiából milyen sok fog majd a mi elveinkért síkra szállni.”<sup>347</sup> Kuyper célja nem az volt, hogy politikailag iskolázott népréteget neveljen, hanem az, hogy olvasói lelki életét rendezze. Két újságot is szerkesztett: a heti rendszerességgel megjelenő *Heraunt* és egy keresztyén értékalapú politikai napilapot, a *De Standardot*. Ezen példának lehetett követője Sebestyén Jenő is, hiszen Hollandiából hazatérve, 1920. április 4-én jelentette meg a *Kálvinista Szemle* első számát, mely 1931-ig heti rendszerességgel jelent meg. A kiadvány célja a kálvinista értékek minél szélesebb körben való terjesztése és az aktuális társadalmi kérdéseknek a kálvinista alapon való értelmezése volt. Bár a lap még ugyanabban az évben megszűnt, Sebestyén 1934-ben *Magyar Kálvinizmus* címmel újabb kiadvánnyal jelentkezett olvasóközönsége előtt. Bár ez a két kiadvány képezte Sebestyén társadalmi és közéleti írásai nagy részének színterét, publikált más egyházi lapokban is, például a *Református Életben* vagy a *Protestáns Szemlében*. Létrehozott egy holland nyelven írt lapot is *De Hongaarsche Heraut*<sup>348</sup> címmel, melyben a hollandiai testvéreket tájékoztatta a magyar kálvinizmus aktuális kérdéseiről.

A *Kálvinista Szemle* hasábjain megjelenő cikkeknek talán legjelentősebb csoportját képezik a kálvinista politika kérdéskörét feszegető írások. A kálvinista politika szükségszerűségét abban látta, hogy a világnézetekre felépített pártoké a jövő. A magyar pártok világnézetét vizsgálva, úgy vélte, egyik sem rendelkezik olyan programmal, mely kielégíthetné

<sup>346</sup> Sebestyén Jenő: *Református etika*. Iránytű kiadó Budapest-Gödöllő, 1993, 421.

<sup>347</sup> Kolffhaus Vilmos: i. m. 94.

<sup>348</sup> *De Hongaarsche Heraut*: 1922-ben indult útjára, és a *Kálvinista Szemle*, illetve a holland „testvér” *De Heraut* lapokhoz szorosan kapcsolódott. A kiadvány megjelenésének fő ok az a meggyőződés volt, hogy a nyelvi akadályok miatt nyugaton semmit sem tudott a magyar viszonyokról. A *De Hongaarsche Heraut* tájékoztatást adott a magyar egyházi és társadalmi élet múltjáról és a jelenéről. A szerkesztőbizottságot Sebestyén Jenő, Galambos Zoltán, J. István Kovács és Biberauer Richárd alkották. A terv az volt, a hollandhoz hasonlóan angol, német és francia változat is készül belőle. A lapnak fénykorában több mint 5000 előfizetője volt. Később az előfizetők száma csökkent, majd a lap 1927-ben megszűnt.

a kálvinista ember igényeit. Éppen ezért szükségét érezte a kálvinizmus politikai tartalmának és moráljának történelmi misszióját betölteni.<sup>349</sup> Leszögezte, hogy a keresztyén politika létjogosultságából következik, hogy kálvinista politika is lehetséges, amely viszont világnézeti, és nem felekezeti alapon szerveződik. A felekezeti politika az, amikor egy egyház intézményes keretein belül szervezi meg a politikai alakulatát. A világnézeti alapon szervezett kálvinista politika viszont függetleníti magát az egyházi intézményrendszertől és önálló entitásként építi fel magát. Nem olyan szervezetre van szükség, mint amilyen a katolikus egyházban ismeretes, mely teljesen Róma gyámkodása alatt áll.<sup>350</sup>

A kálvinista politizálás egyik kardinális pontja a lelkészek jelenléte a politikában. Ahogy Sebestyén fogalmazott: a nagy kérdés az, hogy világnézete alapján hogyan fejtsen ki politikai tevékenységet a kálvinista lelkipásztor. A kérdés bonyolultságát az adja, hogy a magyar politikai porondon nem létezik olyan politikai alakulat, amely a kálvinista világnézet alapján épült volna fel (Sebestyén szerint ez lenne az ideális). A magyar politizáló pap torz helyzete abból származik, hogy világnézete és keresztyénsége árán kell tevékenységét kifejtenie, és a pártfegyelem miatt néha meghasonulva önmagával, a gyülekezeti tagok érdekeivel és az egyház szellemével szemben kell állást foglalnia. Ezért leszögezhetjük, hogy keresztyén pap csak olyan politikát szolgálhat vagy hirdethet, amely teljes harmóniában van az általa vallott keresztyén elvekkel. A lelkiismereti és keresztyén értékalapú politizálás várható el minden lelkipásztortól, mert így nem lesz többé pártember, hanem „kálvinista” lesz a politikában is, harcolván az Isten dicsőségére, a soli Deo gloria diadalmas eszméjéért.<sup>351</sup> Külön cikkben foglalkozik a lelkészek képviselőségével is. A parlamenti képviselői mandátum Hollandiában választás elé állítja a lelkészeket, valamelyikről le kell mondaniuk a másik javára. A magyarországi helyzet viszonylag más – mondja Sebestyén –, hiszen a református elvek még nem jutottak érvényre az élet minden területén, ezért kompromisszumos megoldásokat kell alkalmazni. Beismeri, hogy valóban nem ideális az az állapot, hogy egy gyülekezeti lelkipásztor vagy teológiai tanár parlamenti képviselőként is tevékenykedjen, de megítélése szerint a cél érdekében szükséges. Kompromisszumos megoldásként azt javasolja, hogy a gyülekezeti lelkész parlamenti mandátuma idején a gyülekezetbe egy külön, helyettes lelkészt (adminisztrátort) kérjen, abban az esetben, ha egy ciklusra vállalja mandátumát. Ugyanakkor amennyiben több cikluson át kívánja betöl-

<sup>349</sup> Sebestyén Jenő: A kálvinista politika szükségessége. *Protestáns Egyházi és Iskolai Lap*, 1919, 43.

<sup>350</sup> Sebestyén Jenő: Felekezeti és világnézeti politika. *Kálvinista Szemle*, 1921. május 15., 163.

<sup>351</sup> Sebestyén Jenő: A papság és politika. *Kálvinista Szemle*, 1921. április 3., 113.

teni ezt a tisztet, akkor a gyülekezet fogantatosítson intézkedést. Az egyetemi vagy főiskolai tanárok esetében világosabb a kérdés, hiszen azon múlik a dolog, hogy el tudja-e tisztelességgel látni az illető mind a két tisztséget. Leszögezi végül, hogy azt a jogot, hogy papjainak megengedje vagy megtiltsa a képviselőséget, az egyháztól senki sem vitathatja el.<sup>352</sup>

A politikai aktivitás azonban nem csupán a lelkészek feladata és felelőssége, hanem minden keresztyén emberé. „Isten képére teremtett emberek millióinak sorsáról van szó és mi azokért is felelősséggel tartozunk.” Ezért nem fogadhatók el olyan érvek, hogy a politika piszkos dolog, melyhez a keresztyén embernek semmi köze, vagy nincs érzékem a politikához, ezért nem politizálok. Mindkettő hamis tétel, mondja Sebestyén. Az első hamis érveléssel szemben leszögezi, hogy vallásosság és politika nem zárja ki egymást, mert az egyén, család, egyház és társadalom mint organikus formák az állam életében is részt kell hogy vegyenek. A politikai passzivitás csupán a szociáldemokraták érdekeit szolgálja, hiszen ezáltal egy nagy ellenféltől szabadulnak meg. A passzív keresztyénség következménye a másik probléma, amikor visszahúzódik a vallásos ember, mondván, nem értek hozzá. Ez ugyanúgy helytelen gondolkodásmód, mert Kálvinra hivatkozva Sebestyén kifejti, hogy a politika iránti érdeklődés nemcsak emberi jog, hanem kötelesség is. A keresztyén vallásosság és a politikai aktivitás nem zárja ki egymást, sőt elválaszthatatlanok egymástól, és ezt legtisztábban a kálvinizmus hirdeti.<sup>353</sup>

Meglátása szerint a magyar reformátusságnak szüksége van a helyes politikai nevelésre, mert különben káosz helyzetbe kerül. Erre a politikai nevelésre eddig senki nem fordított különösebb hangsúlyt, és ennek megváltoztatását missziónak kell tekinteni. Mi ez a misszió? Harc a klerikalizmus, a liberalizmus és a radikalizmus ellen, hogy mind a tiszta keresztyén, mind a tiszta nemzeti ideálok a magyar nemzet számára vezérlő csillagok maradhassanak.<sup>354</sup> A misszió véghezvitelének eszköze nem más, mint a Kálvinista Politikai Szövetség, mely azt tűzte zászlajára, hogy saját politikai programmal és saját politikai ideállal szolgálhasson a társadalomban. Ezen szervezet teszi lehetővé, hogy az öntudatos, hívő kálvinizmus felvegye a politikai harcot minden vörös hitetlenséggel és liberális ateizmussal. A Kálvinista Politikai Szövetség lehetőséget nyújt önálló formában, önálló szervezeti keretek között való, keresztyén politika kifejtésére.<sup>355</sup>

<sup>352</sup> Sebestyén Jenő: Gyülekezeti lelkészek képviselősége. *Kálvinista Szemle*, 1921. szeptember 11., 301.

<sup>353</sup> Sebestyén Jenő: Vallásosság és politika. *Kálvinista Szemle*, 1922. május 27., 186.

<sup>354</sup> Sebestyén Jenő: A református nép a választásokon. *Kálvinista Szemle*, 1922. július 8., 237.

<sup>355</sup> Sebestyén Jenő: A kálvinist politika szükségessége. *Kálvinista Szemle*, 1923. május 26., 198.

Az 1920-as évek közepén éles viták bontakoztak ki a kegyességi mozgalmak és a történelmi kálvinisták között. Sebestyénnek és a hozzá csatlakozó lelkészeknek tehát nem csupán a társadalommal kellett megvívniuk a harcot a kálvinista világnézet és politikai tényező elfogadtatásáért, hanem az egyházon belül is kemény harcokra számítottak. A konfliktust az okozta, hogy 1925 augusztusában az Országos Lelkészerőkezeslet nagy többséggel elfogadta azt az indítványt, hogy a kálvinizmust politikailag is szervezni kell. Ez viszont feszültséget keltett Budapest és Debrecen viszonyában. A konfliktus magában hordozta az egyházszakadás veszélyeit is. Sebestyén felismerve ezt a veszélyt, szorgalmazta a párbeszédet. Ahogy fogalmazott: nem lehet, hogy a magyar kálvinizmus belső egységét vagy annak ki- vagy ki nem alakulási lehetőségét egyéni rokon- vagy ellenszenvek vagy hirtelen, alkalmilag összehívott értekezletekkel döntsék el.<sup>356</sup>

Társadalmi írásainak egy másik csoportját képezik azok az írások, amelyekben a különböző világnézeti rendszereket állítja szembe a kálvinizmussal. Az egyik ilyen jellegű cikkében a liberalizmussal foglalkozik. A liberalizmus egy olyan rendszer, mely az embert helyezi mindenek felé, vagyis az emberi tekintélyt állítja az Istennel szembe. Ez jelenti az úgynevezett népszuverenitást, mely Sebestyén szerint ateista államot hoz létre. Ha azonban ez az okfejtés igaz, akkor felvetődik a kérdés, hogy hogyan kerülhet kapcsolatba a kálvinizmus a liberalizmussal. A kettő közötti kapcsolat csak felszínes, és abból fakad, hogy mindkettő elfogad olyan irányelveket, mint a türelem, a szabad vallásgyakorlás az egyéni érvényesülés gondolata, amelyeket úgy foglalhatunk össze, hogy individualizmus. Ami mégis szétválasztja a két világnézeti irányzatot, az az, hogy nem ugyanaz az alapjuk. Míg a liberalizmus emberközpontú, addig a kálvinizmus az Istentől eredezteti és az ő szuverén fennhatósága alá rendeli mindezeket az elveket. A történelemben nagyon sokszor azt látjuk, hogy ez a két vonal gyakran összekeveredik, vagy pedig a történészek, politikusok, teológusok összekeverik azokat. Holott a kettő között, mint látjuk, nagy és döntő különbség van. Sebestyén szerint éppen ebben van a csapdahelyzet, hiszen a liberalizmus a protestantizmussal való látszathasonlóságot használta ki céljai érdekében. Elhitette ugyanis a reformátusokkal, hogy azonos értékek miatt küzdenek, és ezzel a megtévesztéssel a szabadság hamis, torz képét erőltette a társadalomra. A legnagyobb veszély viszont abban rejlik, hogy maguk a kálvinisták, magukra öltve a liberalizmus eszméit, saját értékrendszerüket veszítik el. Azért hangsúlyozza Sebestyén ennek a szembeállításnak a fontosságát,

---

<sup>356</sup> Sebestyén Jenő: Politikai szakadás felé? *Kálvinista Szemle*, 1926. január 16.



hogy a reformátusság visszatérhessen a kálvinizmus régi, tiszta, nemzeti és keresztyén alapon álló szabadságeszményéhez.<sup>357</sup>

A két világháború közötti időszaknak két olyan világnézeti ideológiája kezdett el terjedni, amely nem kis aggódással töltötte el Sebestyént. Az egyik az antiszemitizmus, a másik a kommunizmus volt. Az antiszemitizmusnak két típusa van: a gyakorlati antiszemitizmus, mely az aktuális társadalmi helyzetből kiindulva hirdet küzdelmet a zsidóság ellen, és az elméleti antiszemitizmus, mely tudományos, vagyis történelmi, faji, erkölcsi és vallási alapon közelíti meg a kérdést. A zsidókérdést csupán keresztyéni alapon szabad megközelíteni, és el kell vetni az antiszemitizmus minden formáját. Ahogy megfogalmazta Sebestyén: mi az elvi antiszemitizmus túlzásaival szemben igenis hiszünk a zsidó lélek igazi megtérésének lehetőségében, s hiszünk abban, hogy Krisztusnak fölöttük is van hatalma.<sup>358</sup>

A kommunizmus vagy annak ideológiai formája, a szociáldemokrácia veszélyeire szintén felhívta a figyelmet. Griger Miklós parlamenti képviselő szavait idézte, miszerint öntudatos keresztyén ember szociáldemokrata nem lehet. A szociáldemokrácia szerint a vallás magánügy. Így a látszat az, mintha a szociáldemokrácia a vallásos érzésnek az emberi lélek belsejében még hajlandó lenne helyet hagyni. A valóság azonban az, hogy e negatív és passzív tétellel szemben ott van a szociáldemokraták másik, elhallgatott és titokban érvényesülő tétele, hogy tudniillik, a vallástalanság viszont pártügy. Tehát a keresztyén vallás elleni nyílt harcra buzdít a szociáldemokrácia. Ahogy a német szociáldemokrata pártvezér, Bebel is fogalmazott: a keresztyénség és a szociáldemokrácia ellenségek, mint tűz és víz.<sup>359</sup> Ami a szociáldemokráciát illeti, tudjuk, hogy annak világnézeti alapja a történelmi materializmus, amely a legteljesebb hitetlenséget és istentagadást hirdeti. Végso következményeit a kommunizmus vonja le Oroszországban, amikor nyílt harcot hirdet minden vallás, még a keresztyénség ellen is, sőt magának az élő Istennek is hadat üzen. Mindezekből tehát látható, hogy öntudatos, hívő, református munkásember szociáldemokrata szakszervezet tagja nem lehet.<sup>360</sup>

Amint már azt az elején is említettem, mind Kuyper, mind Sebestyén világnézeti kérdéseik ismertetésének érdekében nagy jelentőséget tulajdonítottak a sajtónak. Sebestyén több írásában is felhívta a figyelmet a sajtó és azon belül is az újságírás fontosságára.

<sup>357</sup> Sebestyén Jenő: Liberalizmus és kálvinizmus. *Kálvinista Szemle*, 1920. november 28.

<sup>358</sup> Sebestyén Jenő: Antiszemitizmus és kálvinizmus. *Kálvinista Szemle*, 1920. december 19.

<sup>359</sup> Sebestyén Jenő: Keresztyénség és szociáldemokrácia. *Kálvinista Szemle*, 1924. július 12.

<sup>360</sup> Sebestyén Jenő: Szociáldemokrácia és egyháztagság. *Kálvinista Szemle*, 1925. március 21.

A hitelenség és a modern pogányság a társadalomban egyre nagyobb teret hódít. Ebben az új, szellemi háborúban, amelyben a szellemi élet legmodernebb, a tudományok legfélelmetesebb fegyvereivel támadnak egymásra az ellenfelek, a leghatalmasabb szerep kétségtelesen a sajtónak jutott – sajtó alatt értve a napi sajtót és a különböző folyóiratokat. A sajtó jelentőségét és kulturális fontosságát nem kell hangsúlyozni. Ahogy Sebestyén fogalmazott, a sajtó a modern emberiség lelke. A sajtó elégíti ki az emberiség szellemi életének napi szükségleteit. Ezért a modern korban az ember gondolkodásmódjáért és társadalomszemléletéért a legnagyobb felelősség a sajtót terheli. Befolyásolja nemcsak a világnézetet, a politikai és gazdasági életről való felfogást, hanem a tudományokról, művészetekről és a szociális kérdésekről való véleményt is, meghatározza, de nagyban befolyásolja a vallási és erkölcsi kérdéseket is. A sajtóra tekinthetünk úgy is, mint pedagógiai misszióra, de csak akkor, ha az hivatása magaslatán áll. A kálvinizmusnak, mely hivatásának tartja, hogy üzenetét a széles társadalmi rétegekhez eljuttassa, élnie kell ezzel az eszközzel. A kálvinizmusnak a sajtóhoz fűződő viszonya történelmi gyökerekre vezethető vissza, hiszen a protestantizmus volt a nyomda legerősebb támogatója. Sebestyén szomorúan állapítja meg a tényt, hogy a négymilliós magyar reformátusságnak nincsen egy olyan nyomtatott sajtóorgánuma, mely a kálvinista világnézetet továbbítaná a társadalomba. A meglévő sajtóorgánumok meg nem partnerek, hanem inkább ellenségként kezelik a reformátusságot.<sup>361</sup> A megoldást egy kálvinista vagy protestáns könyvkiadó és terjesztői hálózat, valamint egy saját nyomda jelentené.<sup>362</sup> Sebestyén sajtómunkásságának egyik nagy álma egy református napilap kiadása volt. Ugyanakkor leszögezte, hogy közös elvi alap és az önzetlen, ideális, nagy összefogás és lelkesedés mellett azonban nagyon óvatosan és kitűnően megszervezett, pénzügyi megalapozásra is szükség van. Mert itt álmodozó, irreális reménységekre építeni nem szabad. Az élő hitre, mint kimeríthetetlen lelki tőkére azonban annál inkább.<sup>363</sup> Azonban nemcsak a saját napilap indítása foglalkoztatta, hanem az országos napilapokkal való viszony rendezése is. Elég volt ebből a mostoha magatartásból – írja Sebestyén –, mikor a református egyház és a sajtó viszonyát elemzi. Rá kell eszméltetni napilapjainkat arra, hogy a nagy és intelligens magyar protestáns olvasóközönség kiszolgáltatása nem kegy,

<sup>361</sup> Sebestyén Jenő: A keresztyén világnézet és a magyar sajtó. *Protestáns Szemle*, 1912, 572–583.

<sup>362</sup> Sebestyén Jenő: A mi nyomdánk. *Protestáns Egyházi és Iskolai Lap*, 1917. november 18.

<sup>363</sup> Sebestyén Jenő: A napilap ügye. *Kálvinista Szemle*, 1927. december 3.

még csak nem is szívesség, hanem egyszerűen olvasótáboruk egy tekintélyes része számára a lelki igények természetes és kötelességszerű kielégítése.<sup>364</sup>

#### 4.4. Ravasz László

Egyetlen 20. századi teológiatörténettel foglalkozó mű sem kerülheti meg e kor egyik legnagyobb magyar református teológiai gondolkodóját: Ravasz Lászlót. Igaz, hogy 1921-ben elhagyta Erdélyt, ennek ellenére munkássága visszahat a későbbiekben is az erdélyi teológiai és szellemi élet fejlődésére.

Ravasz László<sup>365</sup> 1882-ben született Bánffyhunadon. Középiskolai tanulmányait Székelyudvarhelyen, egyetemi tanulmányait a kolozsvári teológián és vele párhuzamosan a tudományegyetem bölcsészkarán végezte. Nagyon fiatalon aktív szereplője volt az erdélyi, egyházi közéletnek. Főszerkesztője volt a *Református Szemlének*, majd *Az Út* című gyakorlati teológiai folyóiratnak. 1917-től zsinati tag volt, 1918-ban az EREK főjegyzőjévé választották, az 1920–21-es tanévben a teológia igazgatói tisztségét is betöltötte. Még abban az esztendőben meghalt Petri Elek Kálvin téri lelkipásztor, a Duna-melléki Református Egyházkerület püspöke, ezért meghívták Ravaszt, hogy ebben a két tisztségben legyen az utód. Ravasz először vonakodott elfogadni a felkérést. A felkérés a szokásjoggal is ellentétes cselekedet volt, hiszen addig ilyen magas egyházi méltóságot a kerület saját lelkészei közül választott. Ravasz legnagyobb ellenfele Kovács J. István budapesti teológiai tanár volt. Végül is 1921 októberében a kerület püspökké választotta Ravaszt.

Nem volt ez könnyű időszak az egyház életében, hiszen az első világháború és Trianon után, egy szétzilált társadalomban az egyháznak is felszínre jöttek a régi problémái. Egyházvezetői koncepciójában Ravasz fontosnak tartotta az állam–egyház közötti kapcsolat új alapokra helyezését. Elgondolása szerint az egyház anyagilag független kellene hogy legyen az államtól, vagyis a „szabad egyház a szabad államban” gondolkodásmódot preferálta. Ugyanakkor hamar világossá vált számára, hogy ennek az elvárásnak az adott korban nincsen realitása, emiatt az egyházat igyekezett távol tartani a közvetlen politikai csatározásoktól. Annak ellenére, hogy Ravasz ilyen radikálisnak mondható alapelvek mentén próbált kormányozni, azok mégsem eredményezték az egyház és az állam közötti ellentétek

<sup>364</sup> Sebestyén Jenő: A napisajtó és a református egyházi élet. *Kálvinista Szemle*, 1930. december 6.

<sup>365</sup> Kiss Réka: Ravasz László püspöki működése In: *Reformátusok Budapesten*. Szerkesztette Kósa László, Argumentum Kiadó, Budapest, 2006, 537–577.

elmélyülését, sőt viszonylagos harmonikus kapcsolatról beszélhetünk, miközben az egyház autonómiája nem sérült.

Ravasz teológiai nézeteinek irányvonalát nemcsak személyes meggyőződése alakította, hanem püspöki tisztéből fakadóan egyházkormányzási érdekek is befolyásolták azt. Már püspökké választása alkalmával egymásnak feszülő teológiai irányzatok kereszttüzében kellett kompromisszumos álláspontot kialakítania. „Míg az egyházpolitikai célok mentén viszonylag könnyen el lehetett határolni a két jelölt mögött felsorakozó csoportokat, a különböző teológiai és kegyességi irányzatok között a határvonal már nem volt ilyen egyértelmű. Kovács J. Istvánhoz állt közelebb a Sebestyén Jenő teológiai professzor által fémjelzett hitvalló történelmi kálvinista irányzat, velük szemben az (...) angolszász ébredési mozgalom hívei. Ugyanakkor Ravasz számot vetett a történelmi kálvinizmus fontosságával, és elismerte törekvéseiket.”<sup>366</sup> A püspökválasztással nem ért véget a két tábor közötti megosztottság, hanem talán a húszas-harmincas évekre ez még intenzívebbé vált, és egyre ádázabb csatát vívott egymással a Sebestyén-féle történelmi kálvinizmus és a Victor János vezette lelki ébredési mozgalom. Ravasz minden bölcsességére és kompromisszumképességére szükség volt ahhoz, hogy ne eszkalálódjon a konfliktus, amely annak a veszélyét hordozta magában, hogy akár egyházszakadásba is torkollhat. Ez a kompromisszumkeresés azonban semmiképpen nem jelentett önfeladást vagy önmegtagadást Ravasz gondolkodásmódjában, sokkal inkább szellemi letisztulást és értékjavulást. Püspöki munkásságában „a magyar református egyház teológiai lelkiismeretének megtestesítését tűzte ki maga elé. Ugyanakkor pedig saját hitét oly módon vallotta meg, hogy közben a »lelki« és »történelmi« kálvinizmust – ha szabad ezt a megállapítást tennünk – egy magasabb szintézisbe emelte.”<sup>367</sup>

Állam és egyház kapcsolatának kérdését Ravasz László sem kerülhette el, és ebben a kérdésben igencsak történelmi kálvinista álláspontot képviselt. „Abraham Kuyper mondja a kálvinizmusról szóló nagy tanulmányosorozata egyik tételében, amikor az állam és az egyház szétválasztásának szükségességéről beszél: érdekes, hogy ez a holland államfő és a holland forradalomellenes párt alapítója hirdette már a 19. században azt, amit mi liberális eszménynek tartunk: szabad egyház szabad államban. Ezt még egy konzervatív is hirdethe-

<sup>366</sup> Kiss Réka: i. m. 540.

<sup>367</sup> Vasady Béla: A theológus Ravasz László. In: *És lőn világosság. Emlékkönyv Ravasz László hatvanadik életéve és dunamelléki püspökségének huszadik évfordulója alkalmából*. Szerkesztette Vasady Béla. Franklin Társulat, Budapest, 1941. 85.

ti.”<sup>368</sup> Ravasz álláspontja az egyház és állam kapcsolatáról tehát a szabad egyház a szabad államban. Ennek elméleti kapcsolatát ugyanakkor kiegészíti még két fogalommal, azt vallja, hogy egyház és állam viszonyának elemzésekor nem megkerülhető a nemzet és az emberiség viszonyának vizsgálata.

Ravasz definíciójában az egyház egy olyan közösség, „akiket Isten öröktől fogva elválasztott, a testté lett igében, az Úr Jézus Krisztusban, Szentlelke által újjászült és igéjével és kegyelmi eszközeivel szakadatlanul táplál, vezérel, fegyelmez, mígnem e földi élet árnyékai közül átvisz az örök dicsőségbe”.<sup>369</sup> Az egyház egy olyan organikus szerkezet, mely belső szabályok mentén szervezi meg életét az ige és a Szentlélek munkája által. Az egyház Krisztustól kapta indíttatását, és működését is a krisztusi rend szabályozza, ami azonban nem függ semmilyen külső tényezőtől. „Az egyház autonómiája a Krisztus királyságának alapvető tétele, és aki ezt megbántja vagy elárulja, az Krisztus szuverenitása ellen lázad. Nem az egyház szuverén, hanem Krisztus, de Krisztus szuverénsége abból látszik meg, hogy egyházának senki más, csak ő maga ad törvényt.”<sup>370</sup> Az állam definiálása és létének értelme Ravasz e cikkének értelmezésében a reformátori hagyományon alapuló kuyperiánus teóriát<sup>371</sup> idézi. Az állam nem organikus<sup>372</sup> életközösség, mint az egyház, hanem egy mechanikusan működő szervezet. „Átmeneti és ideig való intézmény, mely azért támadt, hogy a megromlott emberiségben a rendet fenntartsa, a békét biztosítsa, az igazságot kiszolgáltassa és a közhatalmat gyakorolja. (...) Ha nem lett volna bűneset, nem volna szükség államra sem, és ha valahol vagy valamikor lesz egy olyan helyreállítás, amely nem ismeri a bűn hatalmát: megint nem lesz szükség államra.”<sup>373</sup> Ahogy már az előbbieken utaltam rá, az állam és egyház viszonyrendszerét Ravasz kiegészíti a nemzet és az emberiség fogalmával. Ez a négyesség adja azt a természetes teljességet, amit a világ jelent, és amit a teológia vizsgálhat oly módon, hogy egy egységes (világ)kép bontakozik ki belőle.

<sup>368</sup> Bogárdi Szabó István: *Az állam és az egyház viszonya*. <https://honlap.parokia.hu/publikacio/cikk/47/> (2022. 11. 16.)

<sup>369</sup> Ravasz László: Egyház és állam – nemzet és emberiség. *Protestáns Szemle* 11., 1934, 537.

<sup>370</sup> Uo. 538.

<sup>371</sup> „...mert bűn nélkül sem hatósággra, sem állami rendre szükség nem lett volna (...) bűn nélkül sem törvényszék, sem rendőrség, sem hadsereg, sem haditengerészet el nem gondolható, éppen így minden szabály, rendelet, törvény elesnék; minden hatósági ellenőrzés és az életbe való beleavatkozás felesleges volna ott, ahol az élet normálisan és minden zavar nélkül a saját ereje által fejlődne tovább.” (Kuyper Abraham: *A kálvinizmus lényege*. Ford. Csűrös József – Czeglédi Sándor, Nagybánya, 1914, 91.)

<sup>372</sup> „A kálvinizmus különbséget tesz organikus együttélésünk természetes kapcsolatait és ama mechanikus kapcsolat között, amellyel a felsőség hatalma köt össze bennünket.” (Kuyper Abraham: *A kálvinizmus lényege*. Ford. Csűrös József – Czeglédi Sándor, Nagybánya, 1914, 103.)

<sup>373</sup> Ravasz László: i. m. 538.

A nemzet fogalma csupán a francia forradalom után tudatosan általánosan, a középkori ember számára ennek még nem volt relevanciája, mégis a közösségi lét faji alapon való definiálása megkerülhetlenné vált a modern kor embere számára. „A nemzet a történelmivé vált és ethizált nép: az állam a kényszerítő hatalommal önmagát igazoló és védelmező nemzet.”<sup>374</sup> Az emberiség nem csupán a népek gyűjtőfogalma, hanem annál komplexebb közösségi létforma, mely a pusztá létezésen túl magába foglalja a társadalom olyan szegmenseit, mint az értelem, erkölcs, életminőség, mely dolgoknak a teremtésből fakadó céljuk van. „Ez a rendeltetés, ez a szellemi és erkölcsi minőség az istenképiség, amely azt jelenti, hogy Istentől vette feladatát és érte neki felelős (...) minden különbség mellett is elszakíthatatlan egységet teremt közöttünk az »emberiség« mint rendeltetés és képesség. Ez az, amit a teremtés alapokmánya »istenképnek« nevez.”<sup>375</sup> Ez a négy közösségi létforma (állam, egyház, nemzet és emberiség) mind önálló életkörként jelentkeznek, és bár egymásra hatással vannak, mindegyik szuverén módon fejt ki tevékenységét. Mindezeknek célja az emberre tekint, amelyet azonban ezekben a rendszerekben sem túlértékelni, sem alábecsülni nem szabad. „Isten teremtői munkájának központja a humánus, s mint ilyen, a lét nagy ellipszisének gócpontja, de ellentéte és kiegészítője a divinum, a krisztusi, mint az Isten megváltó munkájának középpontja. Ez a két oszlop hordozza a világot s magyarázza egymást.”<sup>376</sup> Az egyház vállalja magára azt a szerepet, hogy az erkölcsi morál által újraformálja a nemzetbe betagozódott embert a természet szerinti istenképiségbe, amely a bűneset alkalmával elveszett. „Az élet célja és értéke egyénnél, nemzetnél, emberiségnél: az istenkép. (...) Egyház, állam, emberiség és nemzet ezt a közös célt tartozik szolgálni, és e szolgálatban mindenki megtalálja a maga hatalmi körét a többiekkel való egyensúlyban.”<sup>377</sup>

A történelmi kálvinista világnézet egyik legfontosabb alappillére az Isten szuverenitásának fontossága és megkerülhetlensége a teremtett világban. A szuverenitás – mely a kálvinizmus alapelve – az Isten minden teremtett élet feletti tökéletes felsőségét jelenti, mely elvéből kiindulva a földön csak leszármazott szuverenitást ismer el, ezekből Kuyper háromfélet különböztet meg: az egyházban, a társadalomban és az államban megnyilvánuló szuverenitást.<sup>378</sup> Ezen a ponton szintén kimutatható Ravasz „történelmi kálvinista” teo-

<sup>374</sup> Uo. 539.

<sup>375</sup> Uo.

<sup>376</sup> Uo. 540.

<sup>377</sup> Uo. 541.

<sup>378</sup> „A kálvinizmus alapelve a Szentháromság-egy-örök-Isten tökéletes felsősége (szuverenitása) minden teremtett élet felett, akár látható, akár láthatatlan legyen az. Ezért nem ismer a földön mást, csak leszármazott

lógiai nézőpontja, hiszen ő is ebben a hármásban látja a földi közegben kibontakozó isteni szuverenitás leképeződését. Bár elsőre úgy tűnhet, hogy a különböző életkörök között átfedés van, hamis az a felfogás, hogy állam, nemzet vagy éppen társadalom egymásnak szinonimái lennének. „A nemzet saját rendeltetésének szolgálatára államot alkot. Az állam és a nemzet nem egy jelentőségű dolog. Úgy viszonyulnak egymáshoz, mint az eszköz és a cél. Az állam a nemzetért van, de a nemzet nincs az államért (...) Az államon kívül helyezkednek el az egyes társadalmi életkörök, mindegyiknek határozottan körülírt, egészen relatív szuverenitással.”<sup>379</sup> Ebben a társadalmi életkörök sokaságában jelenik meg önálló szuverén életkörként az egyház, melynek szuverén feladata Isten ígéjének hirdetése és törvényeinek magyarázata, valamint a lelkiismeret általi tiszta életre való nevelés. Az egyház mit szuverén életkör mindenekelőtt közösségi létforma, mely nem kényszeríthető az egyénre, a közösségi hit nem erőszakolható rá senkire, ennek belső meggyőződésből kell fakadnia. Az egyház ugyanakkor nem gyakorolhat olyan tevékenységeket, mely az állam feladatai, és az állam sem veheti át az egyházi szerepeket – vallja Ravasz. „Csak a „szabad egyház szabad államban” jelszavú megoldás az egyetlen célravezető, ahol az államnak az egyház felett csupán annyi hatalma van, hogy világi jogrendjét, más egyházakhoz való viszonyát felügyeli, de az egyház belső életébe soha semmiféle körülmények között, sem erőszakkal, sem intézményesen, bele nem szól: viszont az egyház sem szól bele az állam vezetésébe. (...) Az egyház e földi életben nem veheti át az emberiség szuverenitását sem, mert éppen földi természetéhez tartozik, hogy élő tagjai mindig kevesebben vannak, mint a mindenkori emberiség.”<sup>380</sup> Legyen szó akár egyházi, vallási, társadalmi vagy állami életkörökről, egy közös vonásuk van, mindegyik a teremtő Isten szuverenitása alá esik és az ő rendelkezésén alapul, amely a világot működteti. „Az örökkévaló Isten művészi szuverenitása előtt való alázatos hódolatból érezzük meg, hogy ebben a világban elrejtett örök törvények uralkodnak, amelyeket át lehet ugyan lépni, de büntetlenül sohasem lehet átlépni. Viszont ezeket a törvényeket meg lehet találni, meg lehet ragadni (...). Minden öröm, eredmény,

---

szuverenitást, éspedig háromfélét, úgymint 1. az államban, 2. a társadalomban és 3. az egyházban megnyilvánuló szuverenitást. Engedjék meg azért, hogy az itt szükséges bizonyítást előterjesszem, miközben ezt a három levezetett szuverenitást, úgymint: 1. az államban levőt, 2. a nép életében levőt és 3. a Krisztus földi egyházában levőt, egymás után fogom vizsgálni.” (Kuyper Abraham: *A kálvinizmus lényege*. Ford. Csűrös József – Czeglédi Sándor, Nagybánya, 1914, 89.)

<sup>379</sup> Ravasz László: *Vallás, egyház, társadalom* In: *Uő: Legyen világosság. Beszéddek, írások*. I. kötet. Franklin Társulat, Budapest. 1938, 428.

<sup>380</sup> Uo. 431.

szépség, jólét és áldás annak a jele, hogy valaki, valahol rátalált ezekre a rejtőzködő törvényekre, és ettől azon a ponton megdicsőül a világ.”<sup>381</sup>

Ravasz a kálvinizmust nem csupán vallási kontextusban értelmezi és kezeli, hanem (Kuyperhez, Tavaszhoz vagy Makkaihoz hasonlóan) mindent átszövő világnézeti rendszerként definiálja, mely szintén az Isten szuverenitásából nyeri létjogosultságát. „A kálvinizmus fölényét a többi protestáns alakzatok fölött az biztosította, hogy az egész emberi életet mindenestől fogva átfogta és új alapokra szervezte. Tehát a kálvinizmus reányomta a maga történelemformáló bélyegét a nemzetek politikai életére éppen úgy, mint közgazdaságára és szellemi művelődésére, amennyiben mindezekben a területeken érvényesítette azt az alaptételt, hogy az ember, mint az Isten dicsőségének szerszáma, egész életében az élő Isten színe előtt áll, s az Ő egyetemes kegyelmének kinyomatát, az Ő törvényeit engedelmességgel szolgálni tartozik. Ez az élő Isten szuverenitásának nagy elve.”<sup>382</sup> Ravasz vallja, hogy a kálvinizmus világnézeti jellege formálta a protestáns Európa politikai életét ugyanúgy, ahogy hatása volt a gazdaságra is, vagy éppen a kálvinizmus által kaptak erőre a puritanizmusban elhalványult egyházi művészetek. A magyar kálvinizmusra hatványozottan igaz ez a kijelentés, népies zsoltárénekléstől kezdve, a protestáns díszítőmotívumokon át a kálvinizmus a hiten túl a nemzeti identitás megőrzőjévé vált. „A mi nemzeti kultúránkat a kálvinizmus csinálta. Volt kultúránk, ősi, pogány, hanem a katolicizmus könyörtelenül elpusztította. Amit helyette adott, az színtelen és idegen volt. (...) Nemzeti kultúránk történelme a protestantizmussal kezdődik. A kálvinista pap a legelső nemzeti kultúrtényező.”<sup>383</sup>

A háború utáni időszak, a társadalmi és politikai változások új kihívások elé állították az egyházat és vezetőit. Mivel Ravasz a háború előtt már egyházi vezető és aktív közéleti szereplő volt, az új hatalom ezt nem nézte jó szemmel. Bár nem indult ellene semmilyen eljárás, mégis megbélyegzett volt. Ez az egész egyházat nehéz helyzetbe sodorta. Már a háború alatt megfogalmazódott Ravaszban – és nem volt egyedül ezzel a gondolatával –, hogy szükség van a társadalom megújulására. Hamarosan kiderült, hogy az új politikai irányvonal nem az, amiben Ravaszék elképzelték a változásokat. Az is világossá vált, hogy az egyház és állam kapcsolata nem felhőtlen, sőt jóval több konfliktushelyzetet vetített elő, mint amennyit a két világháború közötti időszakban meg kellett vívni. Ezt, illetve a bolse-

<sup>381</sup> Uo. 432.

<sup>382</sup> Ravasz László: Kálvin és a kálvinizmus In: *Magyar református önismereti olvasókönyv*. Kálvin János Kiadó, Budapest, 1997, 53.

<sup>383</sup> Uo. 59.



vik kommunista rendszer szerkezetét fel-, illetve kiismerve, Ravasz egyre határozottabban hangoztatta az egyházban az államtól való függőség minél teljesebb felszámolását. Ezt úgy képzelte el, hogy az egyház viszonylagos szabad működését megőrizze, belső intézményes rendszerét és az erkölcsi rendszerét megerősítse. Ugyanakkor fontosnak tartotta, hogy akár az államhatalommal szemben is, az emberi értékek mellett nyíltan kiálljon, és hallassa hangját. Még a totalitárius kommunista állami berendezkedés előtti, átmeneti időben a kisgazdapártban látta a politikai szövetségest. Azonban nemcsak a külső feszültségekkel kellett szembenéznie, hanem az egyházon belüliekkel is. Megint egyre többen emelték fel a szavukat, akik egyházi reformokat, belső megújulást sürgettek. A belső ellenzéknek a legnagyobb megmozdulása 1946 augusztusában volt, egy, a *Magyar Református Ébredés*<sup>384</sup> szerkesztősége által szervezett konferencián. Az egyház megújítására hivatott konferenciáról hamarosan kiderült azonban, hogy egyetlen célja az aktuális egyházi vezetés kritizálása volt. Még ebben az esztendőben tovább fokozódott az egyházak háttérbe szorítása, ekkor jelent meg az a törvényjavaslat, mely az iskolai vallásoktatást fakultatívvá kívánta tenni. Az egyházak összefogásának köszönhetően ez a törvényjavaslat lekerült a napirendről, azonban a hatalom átvételére készülő kommunistákat rádöbbenette az egyházak közös erejére. Ezután szisztematikusan megpróbálták Mindszenty és Ravasz csoportját szétválasztani. Ennek a pozíciógyengítésnek eszközéül használták fel az egyházban működő belső ellenzékét. Egyre gyakoribbak lettek a támadások a református egyház és Ravasz irányában egyaránt. Bár már a háború befejezésekor felmerült Ravaszban a visszavonulás gondolata, éppen a bizonytalan helyzetre való tekintettel, az egyház újbóli megújítását szem előtt tartva döntött a maradás mellett. 1947-re sanyarúan kellett belátnia, hogy törekvései nem járhatnak sikerrel. Ezért 1948-ban, külső nyomásra, az egyház vezetését átadta, majd 1953-ban a Kálvin téri szolgálatától is visszavonult.

#### 4.5. Tavaszy Sándor kálvinizmusa

Tavaszy Sándort a két világháború közötti erdélyi protestantizmus egyik legnagyobb gondolkodójaként tartja számon az utókor. Nemcsak teológiai és filozófiai művei és írásai, hanem irodalmi aktivitása, egyházszerző és megújító törekvései, vagy éppen közéleti szerepvállalása emelte őt a két világháború közötti, erdélyi közélet panteonjába.

<sup>384</sup> A Református Gyülekezeti Evangelizáció Barátai Társaságának kiadványa a *Magyar Református Ébredés* volt, mely 1943–1947 között jelent meg.

Tavaszy számára a közéleti tevékenység mindig a hívő ember világban való megjelenését jelentette. Semmilyen politikai csoportosulásnak vagy pártnak tagja nem lett, de mindig féltő szemmel figyelte az erdélyi magyarság politikai eseményeit. Talán a legszebb és legpontosabb jellemzés Tavaszty közéleti elkötelezettségéről így hangzik: „magyarságtudata nem volt harsány, de mély volt és igaz”.<sup>385</sup> Tavaszty hatalmas írott szellemi hagyatékot hagyott maga után. Hagyatékából sok hosszabb tanulmány vagy rövidebb cikk foglalkozik társadalmi kérdésekkel. A már előbb említett transzilvanizmus karakterisztikáját magán hordozó erdélyi lélek képe bontakozik ki ezekben az írásokban. „A Tavaszty-írásokban is a nép és a népi kultúra lesz alapja bármiféle kultúrának, bár ennek az ideológiának társadalmi bázisát elsősorban a városlakó középrétegnek, értelmiségiek és a falusi lakosság olvasottabb rétegei jelentették. A cél az együttműködés mellett olyan közösség kialakítása, amelyben mindkét réteg jelen van. A közösség-erősítéshez tartozott a három erdélyi nép – szász, román, magyar – együttélésének történelmi és pszichikai érvekkel való igazolása is. A helyzet értelmezésén, a legitimáción, a közösségerősítés identifikáló szerepén túl jelen volt az utópia is: Erdély autonómiája. Ehhez kapcsolódott az eszményítés, a mítosz, egy olyan erdélyi lélek-mítosz kialakítása, amely nemcsak az illúziók világából, hanem a korban oly népszerű nemzetkarakterológiából is táplálkozott. Ha az »erdélyi lélekről« beszélünk, bár bekapcsolunk egy misztikus szálát, de egy dimenzióval szélesedik az önerősítés lehetőségeinek köre. Hiszen az erdélyi lélek nemcsak magyar, hanem szász és román is.”<sup>386</sup>

Tavaszy publicisztikájában fontos hangsúlyt kaptak a világnézeti kérdések. Ezt a több aspektusból is körüljárt kérdéskört fontosnak tartotta, hiszen úgy ítélte meg, hogy a világnézeti kérdésekkel szembenező, kételkedő ember így találhatja meg a lét önfenntartásnak legmagasabb módját. A világnézetet a következőképpen definiálta: „Ezek szerint világnézet alatt – tulajdonképpen értelemben – a világnak nem akármilyen szemléletét értjük, hanem csak egységes szemléletét, amely központi gondolatba foglalja, egyetemes koncepciókban fejezi ki a világról való felfogást”.<sup>387</sup> A hitvallásos kálvinizmus mint világnézet Tavaszty szerint az erdélyi protestantizmus alapját adja, melynek megismerése hozzájárul a szabadelvűséggel szembeni harchoz. Egyik írásában azt fejtegeti, hogy mi a külön-

<sup>385</sup> *Akik jó bizonyágot nyertek. A kolozsvári Református Teológia tanárai 1895–1948.* Gondozta Kozma Zsolt, Misztótfalusi Kis Miklós Sajtóközpont, Kolozsvár, 1996, 283.

<sup>386</sup> Veres Ildikó: *A Kolozsvári Iskola I.* Mikes International Alapítvány, Hága, 2005, 30.

<sup>387</sup> Tavaszty Sándor: *Világnézeti kérdések.* Turda-Torda, 1925, 5.

ség a *református* és a *kálvinista* között. „A református hitvallás az örökkévalóság szempontjai alatt keres feleletet a lét és az élet örök kérdéseire az örök isteni kijelentésből, míg a kálvinizmus az idői lét szempontjai alatt keres feleletet az idői lét és élet kérdéseire úgy, hogy a kijelentésnek is engedelmeskedik.”<sup>388</sup> Megítélése szerint a kálvinizmus több mint foglal magában mint a reformátusság, hiszen a reformátusság a kálvinizmus egyik vallási formája, míg a kálvinizmus magában foglalja egyszerre a hitvallást, a tant és a közösséget. „A kálvinizmus tehát sokkal egyetemesebb világfelfogás és életirány, mint a református.”<sup>389</sup> Etikai kérdésekben is a kálvinizmust tekintette zsinórmértékének. *A kálvinizmus mint az erkölcsi komolyság vallása* című írásában kifejtette, hogy a Kálvin által megformált, Krisztusból táplálkozó erkölcsi rend szigorúságából semmit sem engedhetünk. Hiszen csak ezen erkölcsi komolyság által – melyben Isten akarata fogalmazódik meg – szabad bármiféle világnézeti kérdést vizsgálni. Vallotta, hogy a „kálvinizmus erkölcsi komolyságának követelésére vagyok humanista, amikor az Isten képére teremtett emberi lélek megbecsüléséről van szó; vagyok radikális, mikor a bűn ellen kell harcolnom, mert a bűn csak radikális kiirtást érdemel; vagyok evolucionista, mikor a magasabbrendűség elismerése követeli; vagyok demokrata, mikor népem felemeléséről van szó; vagyok progresszív, amikor az Isten szívéből kipattant eszményeim csak megállás nélküli haladást parancsolnak reám; vagyok konzervatív, amikor új, de silány értékjegyek devalválni igyekeznek régi, de maradandóbecsű javakat”.<sup>390</sup>

A kálvinizmuson mint világnézeti kérdésen kívül foglalkozott a naturalizmussal is, amit nemcsak tudománytalannak tartott, de károsnak és lealacsonyítónak is nevezett az emberre nézve. A materialista naturalizmus fő veszélye abban rejlik, hogy degradált értékrendet képvisel, amikor csak az anyagot tekinti egyetlen alapnak, és ezáltal egy világnézeti alkotóelemet tekint magának a világnézetnek. Hasonló kritikát fogalmaz meg a Haeckel nevével fémjelzett monizmussal szemben is. Ez a darwini evolucionizmusból gyökerező, világnézeti eszmerendszer csak egyféle szubsztancia létezését fogadja el. Kétféle monizmus ismeretes: a materialista és az idealista. Tavaszy szerint a legnagyobb probléma az egyféle szubsztancia nézőpontjával az, hogy minden egybeolvad és egybemosódnak az értékhatárok. „Minden elvész egy nagy szűrkeségben, ahol minden – legyen az szellem,

<sup>388</sup> Tavaszty Sándor: A kálvinista világnézet alapkérdései. *Kálvinista Világ*, 1927, 6.

<sup>389</sup> Tavaszty Sándor: *A kálvinista világnézet alapkérdései. Válogatás a 20. század első felének református teológiai irodalmából*. Kálvin János Kiadó, Budapest, 1997, 60.

<sup>390</sup> Tavaszty Sándor: A kálvinizmus, mint az erkölcsi komolyság vallása. *Amerikai Magyar Reformátusok Lapja*, 22. szám, 3.

legyen az Isten, legyen az lélek, vagy ember, galagonyabokor, vagy legelő ökör, minden csak alak, minden természeti tárgy, mert hiszen az anorganikus, organikus és pneumatikus élet közt semmi kvalitatív különbség nincs.”<sup>391</sup>

Szintén világnézeti kérdésekről szóló munkájában foglalkozik a szabadelvűséggel, vagyis a liberalizmussal és az ellenpóluson álló kizárólagossággal. Véleménye szerint mind a két szélsőségnek megvannak a maga történelmi gyökerei. Találó képpel mutatja be ennek a két világnézetnek a mechanizmusát. Egy folyó az emberiség története és ennek a folyónak az egyik partján a kizárólagosságon munkálkodók arra törekednek, hogy a partot olyan magasra emeljék, amin a víz soha nem tudna kijönni, a túlparton pedig a szabadelvűek az alacsony partot is el akarják bontani, hogy a víz soha ne maradjon medrében. A kizárólagosság azt jelenti, hogy az vélt vagy valós önigazságon túl, más igazságot nem ismer és nem fogad el. Ez a totalitárius rendszerek kialakulásának az alapköve. Ezzel szemben a szabadelvűség lerombol maga körül minden korlátot. Olyannyira, hogy már az egyéni jelleg, a személyesség nem is számít. Sőt a korlátok lebontásával eltűnnek az erkölcsi és társadalmi szabályok és normák. Tavaszy szerint a világtörténelemben bekövetkezett legnagyobb változások, és az azokat véghez vivő személyek nem a kizárólagosság és nem a szabadelvűség köréből érkeztek. A két pólus közötti helyes útirányt is felvillantja előttünk Tavaszy. „Nem szabadelvűség és nem kizárólagosság, hanem az egyetemesség az az ige, amely mint világitó csillag kivezethet a szabadelvűség és a kizárólagosság által megmérgezett jelen bűzös és öldöklő atmoszférájából. (...) De tudjuk, hogy <egész világ nem a mi birtokunk, amennyit a szív felfogat magában, sajátunknak csak annyit mondhatunk>. Ezért keresnünk kell ebben az egyetemes gazdagságban a mi csillagunkat, a mi virágunkat és a mi igazságunkat, és mutatnunk kell egymásnak, mint gyermekek, hogy íme, lásd és örvendj te is, ezt hozta nekem a karácsonyi angyal.”<sup>392</sup>

A 20-as évek világhangulatát egyértelműen – a gazdasági válság, a kiüresedett eszmék és a társadalmi rétegek közti szakadékok miatt – az apátia jellemezte. „Rendkívül jellemző (...) az ember psychéjére nézve, hogy ez a várakozás nem bizakodó, azonban nem is lemondó, ez a várakozás a fáradt és a halálosan kimerült psyche folytán közömbös”.<sup>393</sup> Ebben a kiüresedett társadalmi hangulatban az ember valami újat keres magának. Tavaszy figyelmeztet, hogy ebben a helyzetben milyen könnyen megfogannak a populista ígéretek-

<sup>391</sup> Tavaszy Sándor: *Világnézeti kérdések*. Turda-Torda, 1925, 20.

<sup>392</sup> Uo. 81.

<sup>393</sup> Uo. 85.

től hemzseggő vagy a valóságtól elrugaszkodó álomképeket vizionáló világnézetek. Ennek egyik egyházi példája a millenista-adventisták világnézete, melyet nem belső tartalma és tapasztalása, hanem éppen ez az apokaliptikus hangulatban vergődő emberi közömbösség tett oly népszerűvé. Ugyanez a hamis jövőkép festése tette a kommunista eszméket is népszerűvé. Amíg az előbb említett példákban a színes, fantáziált jövőkép festése a fő motiváció, addig a katolikus egyház éppen a múltban keresi a világnézeti válságból való kiutat. Ebben az időben kezdett újra megerősödni a szerzetesi rendszer, egyre több fiatal választotta ezt az életformát, visszatérve a ferenci, benedeki, vagy éppen a jezsuita életvitelhez és értékrendhez. A protestantizmus talaján is érezhetők változások. Elsősorban a németországi protestánsokra volt jellemző az úgynevezett Hochkirchliche Bewegungban,<sup>394</sup> mely katolikus elemekkel akarta feltölteni az „kiszegényedett” protestáns liturgiát. Tavaszy elismeri, hogy ezeknek az útkereséseknek van valamilyen pozitívuma, amely figyelmezteti a társadalmat az új keresésére. De ugyanakkor felhívja a figyelmet arra, hogy az emberben mindig öntudatos legyen ez az útkeresés. A kommunizmus és szocializmus, mint világnézeti irány azonban hamis úton járt, mert hamis ideológiára épült. A szocializmus alapja a történelmi materializmus volt, amely azt vallotta, hogy az emberiség és a társadalom életének egyetlen mozgatóereje a gazdasági viszony. Azt proklamálta, hogy csupán a gazdasági történés az egyetlen társadalomformáló tényező, ezt sem a szellemi élet, sem lelki dolgok nem befolyásolják. A szocializmus a keresztyénség és a reformáció létrejöttét és elindulását nem szellemi jelenségként határozta meg, hanem a (nép)tömeg megváltozó gazdasági viszonyának termékeként. A keresztyénséget a római birodalom globalizációs melléktermékeként, a reformációt meg a pápai udvar által kizsákmányolt, német néptömeg és közpapság szociális lázadásaként magyarázta. A szocializmus és a történelmi materializmus hivatalos világnézete szerint a gazdasági folyamatokon kívül minden más értéktelen és érdektelen, és alárendelt szerepet játszik. „Vallás, tudomány, művészet csak arra valók, hogy az anyagi érdekek, a gazdasági harcok kirívó csúnyaságait leplezzék, szépítsék és igazolják más, hasonlóan csúnya érdekekkel szemben.”<sup>395</sup> A logikai bukfenc abban van – mondja Tavasz –, hogy a szocializmus eredetét és szellemét csupán lelki rugókkal lehet magyarázni. Egy 1931-ben megjelent tanulmánya, *A szociális és gazdasági törekvések the-*

<sup>394</sup> A Hochkirchliche Bewegung teológiai és spirituális irányt jelöl a protestáns, különösen az evangélikus egyházon belül. A mozgalom gyökerei a 19. századi neo-lutheránus mozgalmakban, illetve az anglo-katolicizmusban rejlenek, amely a svéd evangélikus egyházban gyökerezett, és különösen nagy hatással volt a 20. századi liturgikus mozgalmakra.

<sup>395</sup> Tavasz Sándor: i. m. 93.

*ologiai etikai megítélése (a szocializmus és kommunizmus)* címmel, szintén ezt a kérdéskört járja körbe. A dési Református Férfiszövetségben 1933-ban Tavaszty a szocializmus eszmerendszeréről tartott előadást. Ezen eszmék térhódításának köszönhetően fontosnak tartotta, hogy keresztyén szemszögből kifejtse véleményét erről a relatív új világnézetről. Ezen előadásában arról beszélt, hogy a baloldali bolsevizmus és kommunizmus, valamint a jobboldali fasizmus és nácizmus ugyanazon ideológiai gyökerekből táplálkozik, csupán metodikai különbségek léteznek közöttük. Lesújtó véleményt fogalmazott meg, amikor arról beszélt, hogy a materiális világnézet személyteleníteni akarja a társadalmat. „Ez a materiális világnézet, mint szellemi fegyver arra vezetett, hogy szembeállította az embert az emberrel. Elfojtott az emberekben minden nemesebb érzelmi életet, megölte a hitet, a bizalmat, s mint sötét, kegyetlen és gonosz hordákat, úgy állította szembe az embercsoportokat egymással, amíg oda nem jutottunk, ahol ma vagyunk: amikor mindenki háborúskodik mindenki ellen.”<sup>396</sup>

Amint már a bevezetőben jeleztem, 1925-ben nemcsak a *Világnézeti kérdések* című mű jelenik meg, hanem *Az Útban*, a *Pásztortűzben* és a *Református Szemlében* több mint egy tucat olyan cikk, amely a kálvinizmus világnézeti vagy valamely más társadalmi, teológiai szerepével foglalkozik. Ugyanakkor mintegy egyedi stílusjegy több cikkben is a filozófia megközelítés a meghatározó. A *Pásztortűzben* megjelent *Böhm Károly személyisége* vagy *Az Útban* közölt, *A filozófiai világnézet a teológia tudományos kialakításában*. *A Böhm filozófiája a teológiában* c. tanulmánya már címében is hordozza a filozófiai megközelítést. Ugyanakkor a *Református Szemlében* megjelenő, *A kálvinizmus átfogó ereje* című tanulmányában a hegei filozófiára hivatkozva – mely szerint egy szellemi alkotás nagyságát az adja, hogy milyen nagy ellentéteket egyesít és békít ki – kijelenti, hogy a kálvinizmus a jelenben e kritérium alapján a legnagyobb vallásalakulat. „A történelmi élet azt igazolja, hogy a kálvinizmus, míg egyfelől legnagyobb mértékben képes volt nemzeti karakterüvé lenni, másfelől a keresztyén univerzalizmusnak, vagy mondjuk az internacionalizmusnak is mindenha a legerőteljesebb szószollója és vezérlő szelleme volt.”<sup>397</sup> A filozófiai párhuzam visszaköszön *A kálvinizmus mint az erkölcsi komolyság vallása* című írásában is, ahol Immanuel Kant erkölcsi komolyságát egyenesen a kálvinizmus szellemének tulajdonítja, így etikai kérdésekben is a kálvinizmust tekintette zsinórmértékének. *A kálvinizmus mint az erkölcsi komolyság vallása* című írásában kifejtette, hogy a Kálvin által

<sup>396</sup> Tavaszty Sándor: Korunk szociális eszményei és tettei. *Egyházi Közélet*, 1933, 12. szám, 2.

<sup>397</sup> Tavaszty Sándor: A kálvinizmus átfogó ereje. *Református Szemle*, 1925, XVIII. évfolyam, 2. szám, 18.

megformált, Krisztusból táplálkozó erkölcsi rend szigorúságából semmit sem engedhetünk. Hiszen csak ezen erkölcsi komolyság által – melyben Isten akarata fogalmazódik meg – szabad bármiféle világnézeti kérdést vizsgálni. Vallotta, hogy a „kálvinizmus erkölcsi komolyságának követelésére vagyok humanista, amikor az Isten képére teremtett emberi lélek megbecsüléséről van szó; vagyok radikális, mikor a bűn ellen kell harcolnom, mert a bűn csak radikális kiirtást érdemel; vagyok evolucionista, mikor a magasabbrendűség elismerése követeli; vagyok demokrata, mikor népem felemeléséről van szó; vagyok progresszív, amikor az Isten szívéből kipattant eszményeim csak megállás nélküli haladást parancsolnak reám; vagyok konzervatív, amikor új, de silány értékjegyek devalválni igyekeznek régi, de maradandóbecsű javakat”.<sup>398</sup> Ugyanakkor a kálvinizmus nemcsak etikai, hanem hitvallási jellege is nagy jelentőséggel bír, ezért az erdélyi kálvinizmus arculatához szorosan hozzátartoznak a hitvallások is. „Az erdélyi történelmi kálvinizmus mindig nagy gondot fordított arra, hogy konfessziókban, symbolumokban, hitvallásokban tisztába jöjjön önmagával.”<sup>399</sup> A magyar és ezen belül az erdélyi kálvinizmusnak vannak olyan jellegzetes sajátosságai, amelyek egyedivé teszik a világkálvinizmus palettáján. Két ilyen egyedi stílusjegyet emel ki Tavaszy: az egyik a kálvinista ember és a gyülekezetek konzervativizmusa, a másik meg az igei pozitívizmus, mely kettő a különböző történelmi korokban nemzet megtartó erejévé tudott válni. „A magyar nemzet történetének minden elfogulatlan kutatója és ismerője bizonyosságot tehet arról, hogy a sajátos magyar életnek, a nemzeti érületnek és kultúrájának az őrzője és megtartója elsősorban mindig a kálvinizmus volt. (...) amikor a legnagyobb viharok tomboltak a magyar élet égén, a nemzeti élet csaknem kizárólagos őre, különösen Erdélyben a kálvinizmus volt.”<sup>400</sup>

1939-ben látott napvilágot *Az etika mai kérdései* című tanulmánya, melyben felteszi a kérdést: vannak-e az etikának aktuális kérdései, és ha igen, akkor milyen értelemben beszélhetünk ezekről az aktuális kérdésekről? „Az életnek állandó bűnössége, az állandó veszélyezettsége szabja meg a változó élet által felvetődő kérdések alapvonalainak azonosságát. Ebben az értelemben beszélhetünk, ebben az értelemben beszélnünk kell az etika mai

<sup>398</sup> Tavaszy Sándor: A kálvinizmus mint az erkölcsi komolyság vallása. *Református Szemle*, 1925, XVIII. évfolyam, 16. szám, 243.

<sup>399</sup> Tavaszy Sándor: A kálvinizmus hitvallási jellege. *Református Szemle*, 1925, XVIII. évfolyam, 3. szám, 33.

<sup>400</sup> Tavaszy Sándor: A magyar kálvinizmus sajátossága. *Református Szemle*, 1925, XVIII. évfolyam, 18. szám, 273.

kérdéseiről.”<sup>401</sup> Szerinte az első ilyen aktuális etikai kérdés a fajiságnak és a nemzetiségnek a kérdése. A fajiságnak a biológiai fogalmát tette a nacionalizmus a közgondolkodás középpontjába és használta fel a nemzet-hívő magatartásnak a magyarázatára. Ebből következett a nemzeti szocializmusnak a „tisztá faj” dogmája. Tavaszy szerint a nemzet nem vérközösség, átlépve a fajiság határát, de még nem is reális életközösség, hanem eszményi életközösség. Ez egy fejlődési folyamat, amelyben a nemzetről nem beszélhetünk, úgy, hogy az elérte kész állapotát, hanem folyamatosan fejlődik. Ha ilyen aspektusból vizsgáljuk a nemzetet, rájövünk arra, milyen szegényes az a gondolkodásmód, mely csupán faji alapon akarja definiálni azt. Két nagy veszélyt is magában rejt ez a faji nacionalizmusra épülő gondolkodásmód. „Az első az, hogy ennek hatása alatt vagy magába zárkózik valamely nép, annyira, hogy elszakít más népekkel minden kapcsolatot, vagy pedig a nyers erőszak útján hatalmi törekvésekre veti magát. Mind a két esetben kétségtelenül oda jut, hogy minden magasabb etikai törekvéstől és közösségtől elszakad.”<sup>402</sup> A másik ilyen aktuális etikai kérdés a nemzetiség és a keresztyénség kérdése. A kérdés az, melyiknek van nagyobb hangsúlya az életben. Előbb vagyok magyar, vagy előbb vagyok keresztyén? Tavaszty azt mondja, hogy nem nemzeti keresztyénségre van szükség, hanem keresztyén nemzetiségre, vagyis Isten mindenhatósága előtt meghajolva, az ő parancsolatainak engedelmeskedve viselem azt az állapotot (nemzetiséget), amelybe az Isten itt, e földi létbe belehelyezett. Ez a fajta szemléletmód teszi az embert többé, az életét tartalmasabbá. „A Krisztusban megtért és újjászületett magyar, a Krisztusban megigazított és megszentelt magyar kétségtelen, hogy népiességében is, kultúrájában is, gazdasági és társadalmi életében is erősebb, komolyabb, mélyebb, megbízhatóbb és hűségesebb, mint a Krisztuson kívül álló magyar.”<sup>403</sup> A harmadik kérdéskör, melyre az etika aktuális válaszát keressük, az állam és egyház kapcsolatának kérdése. Talán ez a legnehezebben megválaszolható etikai kérdés, mert nehezen meghatározhatók azok a határvonalak, amelyek az egyház és állam között húzódnak. Az egyház, mely a jogi közösséget képviselő állam határain belül működő szellemi erő, nem maradhat bezárva, hanem művelődési és szociális szeretet-szolgálatát által a társadalomban jelentős munkát fejt ki. Tavaszty szerint nem alárendeltségi vagy mellérendeltségi viszony van a kettő között, hanem két önálló körről beszélhetünk, ami sok

<sup>401</sup> Tavaszty Sándor: *Az etika mai kérdései*. Kiadja az Erdélyi Református Egyházkerület kolozsvári theol. fakultásának tanárai, Kolozsvár, 1939, 5.

<sup>402</sup> Uo. 12.

<sup>403</sup> Uo. 19.



szálon kapcsolódik egymáshoz. A totalitárius államforma azonban ezt a fajta szimbiózist veszélyezteti. Az egyház elsődleges feladata az evangélium hirdetése és minden egyéb, a társadalomban való cselekvés ehhez képest másodlagos feladat, és arra kell törekedni, hogy az állam erre az evangéliumra tekintsen. „Kitűnik ebből, hogy az igazi állam, éppen úgy, mint az igazi nemzet túlulal önmagán és ráutal Istenre, mint végső létalapra. Az igazi államnak és az igazi egyháznak, Istennek, Krisztusban kijelentett akaratára kell felépülnie. Csak ezen a végső alapon szűnnek meg azok a veszélyes lehetőségek, amelyek e két életkört azáltal fenyegetik, hogy lényegüktől idegen célok és érdekek eszközeivé válnak.”<sup>404</sup>

Tavaszy a dialektikai teológia elkötelezett zászlóvivője volt, ugyanakkor az erdélyi reformátusság számára a kálvinizmus eszmerendszerének propagálásában elvitathatatlan érdemei vannak. „A kálvinista keresztyén lelkipásztort ma Erdélyben Isten akarata is arra kötelezi, hogy sok missziói leleményességgel szolgálja az erdélyi magyar tudományosságot, s önmagában megalapozva sok áldozatossággal váltsa fel azt az ismeretközlés aprópénzeire s javítsa és emelje népünk lelkének nemes ércfedezetét.”<sup>405</sup> Az 1927–28-as tanévzáró ünnepélyén a teológia igazgatójaként a következő szavakkal bocsátotta ki az ifjúságot: „Legyen a kálvinizmus ismét egyetemes élethatalom! Ez a parancs első sorban nektek szól, ifjú barátaim, akik engedelmes végrehajtói kell legyetek a Szentlélek-Isten új és új igazságainak, megvilágosító bizonyágtételének.”<sup>406</sup>

#### 4.6. Makkai Sándor kálvinizmusa

Tavaszy mellett a két világháború közötti egyházi és közéleti élet másik jeles, alkotó alakja Makkai Sándor teológus, lelkipásztor, író, az EREK püspöke volt. Makkai életművét, írásait, cikkeket figyelembe véve, ez a dolgozat nem biztosíthat teret arra, hogy a címben szereplő teljes kálvinizmust minden vonatkozásában feltárja. Dolgozatomban nem is célja a Makkai-életmű ismertetése. Ezért engedtessek meg nekem az a szubjektivitás, hogy csupán néhány olyan művét vizsgáljam, ami magán hordozza a történelmi kálvinizmus stílusjegyeit.

<sup>404</sup> Uo. 27.

<sup>405</sup> Tavasz Sándor: Az erdélyi magyar kálvinista papság tudományos kötelezettségei. A Magyar Tudományos Akadémia százéves évfordulója alkalmából. *Református Szemle*, 1925, XVIII. évfolyam, 49. szám, 788.

<sup>406</sup> Tavasz Sándor: Évzáró beszéd. *RSZ*, 1928. XXI. évfolyam, 27. szám, 424.

Makkai az *Öntudatos kálvinizmus*<sup>407</sup> című, 1926-ban megjelent munkájában részletesen fejtegeti a kálvinizmus világnézeti aspektusait. Már a mű bevezetésében kifejti, miért is van szükség a kálvinizmus újrafelfedezésére. „A magyar kálvinizmus nagy veszedelemben van.”<sup>408</sup> Külső és belső kényszer egyszerre tesz indokolttá a vészharangok kongatását. A protestantizmusban a tartalmatlan racionalizmus és a liberalizmus dialektikájának uralkodása miatt, a kálvini értékek egyre inkább elcsökevényesedtek. A katolicizmus és a szocializmus ugyanakkor kívülről helyezte nyomás alá a református egyházat. Ezen okok miatt tartja Makkai szükségesnek a gyökerekhez való visszatérést, valamint a kálvinizmusnak az élet minden területén ható hitvallási kiterjesztését. „A kálvinizmus nem merül ki az egyházi kereteiben élő hit- és szeretetközösségben. Isten uralmának szolgálata a kálvinizmus ebben a világban, és bár nem a világból és nem a világ szerint, de a világba és a világ számára küldetett Istentől, a seregek Urától, hadsereggént a világ felszabadítására a Sátán bitorló uralma alól.”<sup>409</sup>

Tavaszyval összhangban értelmezi Makkai is a világnézetet, mint kifejezést: „Mi a világnézet általában? A világról, mint egységes egészből és a benne érvényesülő legfőbb értékről alkotott felfogás”.<sup>410</sup> A világnézetekben azonban különbséget kell tenni a tudományos és a vallásos világnézetek között. A tudományos világnézet szerint az értelem az egyetlen erő a világ felett, így ebben az Istennek semmi helye és szerepe, „az ember pedig csak általános emberi vonatkozásaiban, mint a fajnak, a közösségnek, a társadalomnak, egyszóval a tömegnek egy atomja jöhet számításba”.<sup>411</sup> A tudományos világnézet alapvető célja nem más, mint „Hogy általa megértsük és a természet fölött uralomra segítsük az emberi társadalmat”.<sup>412</sup> Makkai szerint azonban ez önmagában nem elégítheti ki az embert, ezért szükség van egy másfajta alap megközelítésre, a princípiumok átértékelésére. Ez a vallásos világnézet. A vallásos világnézetben a hangsúly az Isten mindenhatóságán van, ebből indul ki, és innen halad az egyén fele.

---

<sup>407</sup> A kálvinizmus világnézeti kérdéseit Abraham Kuyper *AKL* című művében fejti ki. Ennek a hat előadást tartalmazó műnek a felosztása, mely 1899-ben jelent meg, nagyban hasonlít a Makkai által írt mű felosztásához. Kuyper fejezetcímei: 1. A kálvinizmus és a történelem, 2. A kálvinizmus és a vallás, 3. A kálvinizmus és a politika, 4. A kálvinizmus és a tudományok, 5. A kálvinizmus és a művészetek, 6. A kálvinizmus és a jövő. Makkai fejezetcímei: 1. Vallás, 2. Biblia, 3. Confessio, 4. Teológia, 5. Egyház, 6. Világnézet, 7. Kultúra, 8. Nemzet.

<sup>408</sup> Makkai Sándor: *Öntudatos kálvinizmus*. „Az Út” kiadása, Kolozsvár, 1926, 5.

<sup>409</sup> Uo. 52.

<sup>410</sup> Uo. 53.

<sup>411</sup> Uo. 55.

<sup>412</sup> Uo. 55.

A kálvinista világnézet transzilvanista jellege Makkainál leginkább a nemzet fogalmánál érhető tetten. A vallásos hit és a nemzeti öntudat nem zárja ki egymást, nem írja felül egyik a másikat, sőt ellenkezőleg, egymást erősítik. „Az a legéleterősebb keresztyén-ség, amely a maga egész tisztaságában nemzeti eszménnyé tud lenni és az a legerőteljesebb nemzet, amely minden életrevaló tulajdonságával tiszta keresztyénné tud lenni.” Nem kis büszkeséggel állapítja meg Makkai, hogy „nálunk a kálvinizmus a magyar vallás nevet kapta”.<sup>413</sup> A kálvinizmus nemzeti jellege elsősorban az anyanyelv használatában keresendő. Az anyanyelv használata Istenhez közelebb visz bennünket, öntudatos keresztyéneket nevel, akik az egyéni, családi és társadalmi életben egyaránt továbbítani tudják Isten csodálatos kegyelmét. Azonban vigyázni kell a nemzeti jelleg túlzott hangsúlyozásával, nehogy háttérbe szorítsa a lényegét, vagyis magát a Mindenhatót. „A kálvinizmus csak addig lehet magyar vallás, amíg a magyar reformátusság kálvinista akar és tud lenni. Ebben az értelemben egy, a történelem folyamán megkövült hiba öröklődött bele a magyar reformátusság életébe. Ez a végzetessé váló hiba a kálvinizmus nemzeti jellegének politikai elhajlása. Ebben az a nagy hiba, hogy a súlypont benne nem a kálvinizmusra, hanem a magyarkodásra, sőt egy bizonyos politikai irányzatra, pártpolitikai törekvésre esett. Ez a tendencia azzal fenyeget, hogy elsorvasztja és kiírtja a kálvinizmusból a vallást, s azt tisztán faji, sőt esetleg érdekpolitikává alacsonyítja, s ezáltal az egésznek igazi lényegét megöli.”<sup>414</sup> Sokan tévesen azt gondolják, hogy Makkai ebben a passzusában a történelmi kálvinizmus politikai törekvései ellen szól, azonban ha figyelmesen elolvassuk Kuyper *AKL* című munkáját, abban Makkaival egybehangzóan ezt hangsúlyozza, amikor az Isten mindenhatóságát (szuverenitását) emeli ki az állam területén is. „A legmagasabb követelmény természetesen mindig az marad, hogy minden népek keresztyéni alapon kormányoztassanak, azaz amaz alapelvek szerint, melyek az államvezetésre vonatkozólag Krisztustól erednek, de amelyeket megvalósítani soha másként nem lehet, csakis a hatalmon lévő egyének szubjektív meggyőződése által, és annyiban, amennyiben azok a keresztyénségnek az államkormányzásra vonatkozó elveit ismerik és alkalmazzák.”<sup>415</sup>

Ha Makkai kálvinizmusának társadalomformáló szerepét szeretnénk elemezni, erre talán a legszemléletesebb írása az 1931-ben, a *Református Szemlében* megjelent *Kálvinista demokrácia* című. Azért fontos ez az írás, mert Makkai ebben fejti ki, hogyan tud a kálvi-

---

<sup>413</sup> Uo. 75.

<sup>414</sup> Uo. 77.

<sup>415</sup> Kuyper Abraham: *AKL*. 122.

nizmus a hit által az individuuum életében olyan aktív cselekvő erőt kifejezni, mely által a közösség (egyaránt egyház és társadalom) számára hasznossá válik. Ebben az írásában ideológiailag kapcsolódik a Kuyper és Sebestyén által kifejtett történelmi kálvinizmus alapelveihez. Az öntudat, önerő és szolgálat hármába lehet belefoglalni a kálvinista demokrácia lényegét. Ezáltal a belső misszióban megerősödő egyház a nemzet életének is hasznos alkotójává válik. A kálvinista demokrácia definícióját a következőképpen határozza meg Makkai: „A demokráciának az az igazi értelme, hogy a közösség életében mindenkinek valóságos, tevékeny tényezővé kell lennie, és pedig a maga helyén, besorozva az értékek szervezett organizmusába. (...) A kálvinizmus hitbeli meggyőződése szerint csakis az, ha az egész közösség egy maga felett álló életparancsolatnak engedelmeskedik. A maga életét csak az a közösség tudja kormányozni, amelyik egy minden tagjára nézve kötelező, és mindenkinek életét betöltő Úr által kormányoztatik. A kálvinista demokrácia alapelve az, hogy egyedül Istennek Krisztusban való uralma képes mindenkit valóságos részévé, élő tényezőjévé tenni az egyház lelki közösségének.”<sup>416</sup> Makkai kálvinista demokráciáról szóló definícióját olvasva, óhatatlanul felidéződik bennünk Kuyper „szuverenitás a magunk körében” elmélete. Kuyper azt vallja, hogy a világban létezik a természetnek a területe, ami meghatározott törvények szerint a materiálisnak a fennhatósága által működik. De ugyanígy létezik a személy, az otthon, a tudomány, a társadalom és az egyházi élet különálló területe, amelyeknek saját élettörvényeik vannak, ezeknek engedelmeskednek, és mindegyik önmaga ura. Ezeket nevezzük életköröknek. Ezek az életkörök olyanok, mint a fogaskerekek, melyek egymásba kapaszkodva fejtik ki tevékenységüket, egymást segítve mozognak. Ezekből a körökből származik a gazdag, sokrétű, emberi élet, mely ugyanakkor magán hordozza a konfrontálódás lehetőségét is. Ennek eredményeként létrejött egy saját kör, amelyben nem a földi hatalmat, hanem a felette valót imádják. Egy kör, amelyet a lélek szerinti élet, irgalom gyakorlása irányít. Nem politikai eszközökkel, hanem erkölcsi erővel tartja fent a rendet mindazok között, akik a Messiásnak vetik alá magukat.<sup>417</sup>

A kálvinista demokráciának a létjogosultságát az élő közösség adja. De vajon mi a célja a társadalomnak és az egyháznak a kálvinista demokrácia létével? A különböző életkörökben az emberi lét értékét az élet? anyagi értéke adja meg. „Az ember annyit ér, amennyi anyagi hatalmat képvisel, ha emberi mivoltát vagyona, társadalmi kiváltságai, ebből következőleg a többi emberek életébe befolyó hatalma s az ennek nagyságát mérő gőgje

<sup>416</sup> Makkai Sándor: Kálvinista demokrácia. *RSZ*, 1931, XXIV. évfolyam, 12. szám, 179.

<sup>417</sup> Kuyper, Abraham: *Soevereiniteit in eigen kring*. J. H. Kruyt, Amsterdam, 1880, 17.

határozza meg. (...) A kálvinista demokrácia szerint az egyház tagjainak ember mivolta, értéke egyedül azon a lelkületen fordulhat meg, amely éppen az által teszi őket emberré, hogy mindent levetettek magukról, ami őket a Krisztus iránti háládatosságból fakadó szerszolgálat nagy versenyében meggátolhatta volna.”<sup>418</sup> Ez az erkölcsi tisztaság küldetése kell hogy legyen a keresztyén embernek, illetve az egyháznak. De vajon nem utópisztikus-e ez a vágyakozás, és nem teszi-e az egyház tagjait a mindennapi élet valóságától elrugaszkodó „álmodozókká”? „Kétségtelen, hogy a kálvinizmus, mint evangéliumi élettípus, nem azonosítható semmiféle politikai, társadalmi, gazdasági vagy kulturális programmal. Kétségtelen, hogy független mindenféle világbeli tradíciótól. Viszont bizonyos az, hogy minél tisztábban sikerül megvalósulni, mint lelkület és jellem, annál hathatósabban tud önzetlen mozgatójává lenni nemzete minden irányú életprogramjának. Feladat éppen az, hogy az önzés szellemét pusztítsa ki a politikából, a gazdasági életből, a társadalmi kérdésekből és a kultúrából, s hogy megszentelje a tradíciókat a bennük rejlő kötelezettségek kiemelésével, szemben a belőlük kovácsolt terméketlen és életellenes kiváltságokkal. Tagjait nem kivonni, hanem lelkileg megtisztítva és fölszerelve mindenkit a maga képességeivel, fokozott felelősséggel bele állítani kívánja a társadalom, a nemzet és az emberiség életküzdelmébe.”<sup>419</sup> Kuyper ugyanezt vallja, amikor arról beszél, hogy a Krisztus egyháza soha nem erőltetheti fölényét a tudománnyal szemben. Az egyháznak is ragaszkodnia kell ahhoz, hogy a tudomány – mint minden más egyéni életkör – fenntartsa saját szuverenitását, és Isten kegyelméből éljen. De egy magas torony csúcsára nem lehet felmászni anélkül, hogy a zuhanás veszélye folyamatosan jelen ne lenne, így a tudomány zsarnokságának veszélye éppen úgy, mint a hatalom zsarnokságának veszélye is jelen van a világban, és ha ez felülkerekedik, akkor az egyház lelkileg elsüllyed; ezért az egyháznak helyre kell állítania azt a lelki egyensúlyt, amely Isten nevében fegyelmezte őt, így segítve a törvényesség egyensúlyát.<sup>420</sup>

A kálvinista demokrácia nemcsak egy morális érzés, hanem konkrét cselekedetek egész sorozata. „Ma már ennél sokkal többet: szervezett munkaközösséget követel tőlünk az idő. Egyházunknak a maga tagjaiból olyan társadalmi munkaszervezetet kell összekovácsolnia, melyben mindenki a maga helyén és módján, öntudatos programszerűséggel, tevőlegesen vesz részt az egyház missziójának végzésében.”<sup>421</sup> Ezáltal az egyház, kilépve saját

---

<sup>418</sup> Makkai Sándor: i. m. 181.

<sup>419</sup> Uo. 181.

<sup>420</sup> Kuyper, Abraham: i. m. 23.

<sup>421</sup> Makkai Sándor: i. m. 182.

keretei közül nemzetformáló tényezővé is válik. Ehhez azonban elengedhetetlen, hogy az egyház tagjai olyan belső gazdagsággal bírjanak, ami nemcsak a mindennapi élet túléléséhez, hanem a világ dolgainak jobbá tételéhez is elégséges. „Pedig nemcsak arról van szó, hogy az egyház megtartsa örökölt státusát, hanem hogy az új és új életparancsok teljesítésére új és új utakat, lehetőségeket és intézményeket teremtsen, s egyesek elszigetelt kezdeményezései helyett, maga legyen gazdája és szolgája a lelkek megmentésére, nevelésére, gondozására irányuló minden munkának.”<sup>422</sup> Ezen életprogramnak a felvállalásán, az önfeláldozó szolgálaton áll vagy bukik, hogy az erdélyi reformátusság meg tudja-e őrizni társadalomformáló státusát, így töltve be a Krisztus által reá testált küldetést.

#### 4.7. Az enyedi vita

Abraham Kuyper legfőbb bűneként kritikusai azt szokták felróni, hogy az ő tevékenysége nyomán következett be Hollandiában a református egyház szakadása és elkülönülése, ami aztán egy több mint száz éves külön utasságot jelentett a hollandiai reformátusság életében. Kétségtelen tény, hogy az 1886-ban bekövetkezett szakítás, amit *Doleantie*<sup>423</sup>-évnék is neveznek, nagy érvágás lehetett a németalföldi reformátusságnak. A már 1885-ben egyre jobban elmérgesedő viszony a hivatalos egyházi vezetés és a gyülekezetek között ahhoz vezetett, hogy 1886. január 4-én 5 lelkipásztort, 42 presbitert és 33 diakónust kizártak az egyházból. A szakítás következtében, 1889-ben már 200 gyülekezettel, 180 000 taggal és 70 lelkésszel<sup>424</sup> rendelkezik az új egyház. A történelmi hűséghez hozzátartozik az a tény is ugyanakkor, hogy egyrészt nem ez volt az első egyházszakadás,<sup>425</sup> másrészt a megcsontosodott egyházat felrázva, számtalan pozitívumot is teremtett az egyházi életben, lelkileg és társadalmilag is élővé téve a gyülekezetek közösségét. A tény azonban, hogy egyházszakadás állt be, rányomta bélyegét a holland református társadalomra. De ugyanakkor rámutatott arra is, hogy a történelmi kálvinizmus a szentírási alapelvek, a konfesszionális és hitvallási irányelvek, valamint a kálvinizmus világnézetisége tekintetében nem ismer alkut, és a konfrontálódást is vállalja ideológiája megőrzése érdekében.

<sup>422</sup> Uo. 183.

<sup>423</sup> Kezdeti időben ezt a megnevezést – *Doleantie* (Panaszoló Egyház) – használták saját egyházukra, csupán később, 1892-ben egyesülve a Keresztyén Református Egyházzal (*Christelijke Gereformeerde Kerken*) veszik fel a Hollandiai Református Egyházak (*Gereformeerde Kerken in Nederland*) megnevezést.

<sup>424</sup> Jan de Bruijn: *Abraham Kuyper een beeldbiografie*. Uitgeverij Bert Bakker, Amsterdam, 2008, 175.

<sup>425</sup> Az első egyházszakadás Hendrik de Cock lelkész nevéhez fűződik. Az egyházkerület 1834-ben kizárta De Cockot tagjai sorából. De Cock máshol kezdett prédikálni úgy, hogy sok helyen új, elkülönült gyülekezetek jöttek létre. Ezt a mozgalmat nevezték az Elkülönült Egyházak (Af) mozgalmanak, mivel a Református Egyházon (HK) kívül jöttek létre. 1869-től ezek a különálló gyülekezetek a Keresztyén Református Egyházak (CGK) néven váltak ismertté.

Hasonló, „nyakas kálvinizmus”, harcosság és folyamatos konfrontálódás figyelhető meg a magyarországi történelmi kálvinisták – elsősorban Sebestyén Jenő – munkásságában. Sebestyén Jenő politikai szinten előbb a liberalizmus, majd a szociáldemokrácia és a nemzeti szocializmus ellen emelte fel hangját, és Kuyper mintájára keresztyén politizálásban gondolkodott, létrehozva a Kálvinista Politikai Szövetséget. Amint már fentebb jeleztem, nem csupán politikai harcokat vállalt magára, ugyanis szinte az összes, a magyar református egyházi berkekben fellelhető teológiai irányzattal is konfrontálódott. A pietizmus, illetve a bel missziós mozgalom volt a történelmi kálvinizmus egyházon belüli ellenfele. A korabeli egyházi sajtóban kiterjedt vitákat folytatott egymással „a Sebestyén Jenő vezetett történelmi kálvinizmus és a Viktor János által képviselt »általános keresztyénség« között, amely az egyesületek és intézményeik és az általuk fenntartott sajtótermékek között is folyt, s az előbbi győzelmével végződött”.<sup>426</sup> Kezdetben akár úgy is tűnhetett, hogy – amint Hollandiában – a magyar reformátusság esetében is valamiféle szakadás áll be a két tábor között. A vitázó feleket Ravasz László püspöknek sikerült valamelyest kiegyezésre bírnia azzal a figyelmeztetéssel, hogy csak az egymásnak feszülő csoportok összefogása révén maradhatnak fenn a református közösségek. „Közvetítésével sikerült csillapítani az egymással élesen szembenálló belmissziós irányzatok hívei közötti konfliktusokat, a sokszínű, szerteágazó missziói munkát sikerült összhangba hozni, egységes irányítás alá vonni.”<sup>427</sup> Bár a magyar reformátusságban nem történt szakadás, a történelmi kálvinisták konfrontációja élesen kirajzolódott.

Erdélyben a társadalmi és politikai okok miatt nem beszélhetünk ilyen éles konfrontációról. A duplán kisebbségi (nemzetiségi és vallási) lét semmilyen körülmények között nem engedte a református egyházon belüli konfliktusok kibontakozását, hiszen az erdélyi, magyar református társadalomban, ha kenyértörésre került volna sor, az felért volna egyfajta identitásbeli öngyilkossággal. Ezzel a ténnyel a kor minden teológusa tisztában volt. Ugyanakkor ez nem jelentett az erdélyi teológiára nézve egyfajta uniformizálódást. Voltak nézetkülönbségek, melyek teológiai vitákba torkollottak Erdélyben, a harmincas években. Ez köszönhető annak, hogy ebben az időben egyre elterjedtebbé vált a dialektikai teológia. Egyrészt a Tavaszty lendületes munkájának köszönhetően, mely egyre szélesebb körben lett ismert. Másrészt a Karl Bart 1936-os, Kolozsváron tett látogatása után vált

<sup>426</sup> Hatos Pál: *Szabadkőművesből református püspök. Ravasz László élete*. Jaffa Kiadó, Budapest, 2016, 180.

<sup>427</sup> Kiss Réka: Ravasz László püspöki működése. In: *Reformátusok Budapesten*. Szerkesztette Kósa László. Argumentum ELTE BTK Művelődéstörténeti Tanszék, Budapest, 2006, 551.

szinte egyeduralkodóvá, de mindenképpen dominánssá. Tavaszy és Makkai az 1920-as évek végéig hasonló teológiai gondolkodásmód mentén haladt. A kálvinizmust, mint az élet minden területére pozitívan kiható eszmerendszert szem előtt tartva, fogalmazták meg teológiai, társadalmi és kulturális gondolataikat. A dialektikai teológia megjelenésével azonban útjaik elváltak – amint már a fentiekben is jeleztem. Tavaszy az új irány vezéralakja lett, míg Makkai továbbra is maradt a tradicionális kálvinista úton. Az erdélyi teológiai vitákat azonban nem szabad egy kétszereplős (Tavaszy–Makkai) határozott korlátok közé szorított háborúként vizsgálni. Sokkal komplexebb kérdésről van szó, amelynek első-sorban a folytonos útkeresés, az identitás-megerősödés és a szellemi (teológiai) élet fejlesztése volt a cél.

1930. április 23–26. között került sor Nagyenyeden arra a teológiai konferenciára, amelyen Tavaszy és Makkai (bár a konferenciának nemcsak ők ketten voltak az előadói) nyilvánosan is szembekerültek egymással. A korabeli beszámolók<sup>428</sup> szerint a konferencia felfokozott hangulatban kezdődött meg, a résztvevők egyfajta teológiai „gladiátorok” harcát várták az eseménytől. „Két, egymástól nagyon távol eső egyházmegyében még a konferencia összehívása előtt az a hír volt elterjedve, hogy ez lesz az a konferencia, ahol Makkai püspök tönkre tesz minden bel missziós buzgalmat, és kivégez mindenféle zavaros teológiai tanítást.”<sup>429</sup> A konferencián öt előadás hangzott el, időrendi sorrendben: Tavaszy Sándor: *A dialektikai teológia, mint a teológiai irányok korrekciója*, Makkai Sándor: *Teológiai feladatok Erdélyben*, Maksay Albert: *Az exegézis problémái*, Imre Lajos: *A kijelentés és a pedagógia*, illetve Gönczy Lajos: *Az igehirdetés tényezői*. Az öt előadás közül az első kettő korbácsolta fel a legnagyobb indulatokat. A Tavaszy előadása nyomtatásban megjelent,<sup>430</sup> viszont sajnos Makkai előadása csupán kéziratban maradt, kiadásra nem került, ezért ennek tartalmát csupán a tudósítások alapján tudjuk rekonstruálni. Némiképp

<sup>428</sup> Három beszámoló született erről a konferenciáról. A *RSZ* két cikkben tudósít: ismeretlen szerző tollából: *Feljegyzések a nagyenyedi konferenciáról* (1930. május 20., XXIII. évf. 13. szám, 195–198.), valamint Zólyomi Jenő: *Beszámoló az 1930. április 24–26-án, Nagyenyeden tartott tudományos theol. konferenciáról* (13. szám, 199–203.). *Az Út* állandó melléklete, a *Vasárnapi Iskola* Tavaszy Sándor tudósítását közli *Az enyedi tudományos teológiai konferencia* címmel (*Vasárnapi Iskola, Az Út* állandó melléklete, 1930. március, VI. évf. 3. szám, 134–143.). Ezenkívül a *RSZ* 13. számának vezércikke is ezzel a konferenciával és annak hatásaival foglalkozik.

<sup>429</sup> Tavaszy Sándor: *Az enyedi tudományos teológiai konferencia. Vasárnapi Iskola, Az Út* állandó melléklete, 1930. március, VI. évf. 3. szám, 134.

<sup>430</sup> Tavaszy Sándor: *A dialektikai teológia, mint a teológiai irányok korrekciója*. Cluj-Kolozsvár, 1931, 42. (Dolgozatok a Református Teológiai Tudományok köréből 7.) 1931.



kiegyenlíti a beszámolók közötti egyensúlyt az 1944-ben írt Makkai-visszaemlékezés,<sup>431</sup> amiben saját szavaival, saját álláspontját mutatja be a vita kapcsán. Másrészt „beleláthatunk” Makkai teológiai gondolkodásmódjába, és megismerhetjük közvetve a felvetett kérdések kapcsán álláspontját az 1931-es püspöki jelentésből<sup>432</sup> is. A tudósítások tele vannak érzelmekkel, és bár igyekeznek az objektivitás látszatát magukra öltetni, még a legobjektívebben megírt Zólyomi-féle, a tartalmi elemek mélységi tudományos vizsgálatára koncentrálnó beszámoló is magán hordozza szerzője szubjektivizmusát. „És itt a legnagyobb objektivitásunk is szubjektivitássá változik, minthogy az egyéni állásfoglalásnak, megnyilatkozásoknak önmagukból kell értelmet, jelentést adni, azaz nekünk kell megítélni, hogy a felszólaló önnön szavainak miféle értelmet kíván tulajdonítani, szavait szavai összefüggésében, saját terminológiáiban megérteni.”<sup>433</sup> Ebből is láthatjuk, hogy a konferencia egyik nagy hibája az volt, hogy a résztvevők nem használtak egységes teológiai fogalmakat, illetve nem definiálták azokat még a vita előtt. Így az egységes nyelvezet hiánya, valamint a definíciók tisztázatlansága arra vezethető, hogy néhol a vita résztvevői elbeszéltek egymás mellett, ugyanazokról a fogalmakról másképp vélekedtek, és az ebből fakadó nézeteltérések feszültséget kelthettek a résztvevőkben.

Lássuk, tartalmilag mik voltak azok a pontok, amelyeknél legnagyobb volt a szembenállás a két nézőpont képviselői között. A bevezető előadást Tavaszty tartotta, majd Makkai következett. A tudósításokból az az érzésünk támad, hogy Makkai előadása mintegy reflexió volt az előtte elhangzottakra. Tavaszynak a beszámolója alapján fogjuk most követni tartalmilag a vitát, bár a három közül ez tűnik hangnemében a legelfogultabbnak az egyik álláspont irányában.

a. A Makkai-előadás első kritikai eleme, hogy a teológiai kérdésekben nem szabad figyelmen kívül hagyni az erdélyi élet sajátosságait. Némi eltérést érzékelhetünk a két tudósítás között. Tavaszty a Makkai által elmondottakról így írt: „...az előadás tulajdonképpen a dialektikai teológia erdélyi magyar megnyilatkozásainak kritikája volt. Ebben a kritikában nem volt kifogástalan már maga a kérdés-beállítás, mert hiszen az erdélyi szituáció módosíthatja a teológiai feladatokat, de a teológiai feladatok ugyanazok Erdélyben

<sup>431</sup> Makkai Sándor: *Szolgálatom: Teológiai önéletrajz, 1944* (sajtó alá rend. és jegyzetekkel ellátta Barcza József). Református Zsinati Iroda, Budapest, 1990. <http://mek.oszk.hu/11300/11347/>

<sup>432</sup> Makkai Sándor: *Püspöki jelentés az Erdélyi Református Egyházkerület 1931. november 21-iki közgyűlésén az 1929. november 23-iki közgyűlés óta eltelt két esztendőről*. Minerva, Kolozsvár, 1931.

<sup>433</sup> Zólyomi Jenő: Beszámoló az 1930. április 24–26-án Nagyenyeden tartott tudományos theol. konferenciáról. *RSZ*, 1930. május 20., XXIII. évf. 13. szám, 199.

is, mint Schweizban és viszont.”<sup>434</sup> Ezzel szemben a *RSZ* tudósítása nem hibaként, hanem éppen erényként emeli ki az erdélyiesség figyelembevételének szempontját. Kovács Ödöntől kezdve, Böhm Károly filozófiai gondolkodásmódján át, Ravasz László építőteológiájáig, mind olyan tényezők, amelyek alakították és formálták az erdélyi teológiai gondolkodásmód arculatát. „Ez tehát azt jelenti, hogy az erdélyi reformátusságnak olyan teológiai tradíciója van, amelyet nem szabad figyelmen kívül hagynia, hanem fundamentum gyanánt fel kell használnia.”<sup>435</sup> Makkai beszámolója szintén kiemeli ezt a kérdést. „Előadásomban azt tettem vizsgálat tárgyává, hogy a mi adott egyházi életünkben miféle hasznát vehetjük a dialektikai teológiának. Megállapítottam, hogy hitvallásos gyülekezeti életünk kialakulása sok ponton előtte járt ennek a külföldi tanításnak, némely pontokon pedig sajátossága folytán ez a tanítás nem szabható reá. A másik oldalról szenvedélyesen tiltakoztak a »hic et nunc« ilyen használata ellen, azt állítván, hogy Svájc és Erdély között semmi különbség nincs az Isten Igéjének ítélete előtt.”<sup>436</sup> Makkai számára az erdélyiség (transzilvanizmus) hangsúlyozása csak egy erős imperatívusszal képzelhető el. Meggyőződése, hogy az erdélyi magyar néplélek mint önálló szellemi entitás nemcsak létezik, de hivatással és küldetés-tudattal felvértezve legitimált az társadalmi munkára. „Az erdélyi magyar református néplélek nem misztikus, nem érzelmösségre hajló, de a meggyőződésévé világosodott igazság mellett megállani és harcolni »becsületbeli« dolognak tartja. Ennek a karakternek ösképe Zwingli, s halálának négyszáz éves fordulóján nemcsak kegyelettel emlékezünk meg róla, hanem örvendező hálaadással ismerjük fel benne a saját misszióink megelevenedő symbolumát: az erdélyi magyar Sionnak azt a történelmi küldetését, hogy a nyilvánvaló evangéliummal kellesse magát minden ember lelkiismeretének az Isten előtt, lemondva a szégyen takargatásáról, mint aki nem jár ravaszágban és nem is hamisítja meg, az Isten igéjét.”<sup>437</sup> Az „erdélyi teológia” hangsúlyozását talán egyfajta évszázadok alatt felgyülemlett frusztráció is táplálta, elszakadni, vagy legalább is relatív függetlenedni a nyugati irányzatoktól és egy helyi jellegzetes stílusjegyeket magán hordozó teológiai szemléletmódot kialakítani. „A mi (erdélyi) magyar teológiai tudományunk importált teológia volt csupán, a külföldinek a függvénye, gyökértelen tengődés, kapkodás. Már pedig sajátos, a magyar psyché-

<sup>434</sup> Tavasz Sándor: i. m. 136.

<sup>435</sup> Feljegyzések a nagyenyedi konferenciáról. *RSZ*, 1930. május 20., XXIII évf. 13 szám, 197.

<sup>436</sup> Makkai Sándor: *Szolgálatom*: i. m. 64.

<sup>437</sup> Makkai Sándor: *Püspöki jelentés*: i. m. 4-5.

nek lelkeségnek megfelelő és pedig speciálisan az erdélyi magyar lelkeségnek megfelelő teológiai tudományra van szükség.”<sup>438</sup>

b. A második konfrontációs pont a teológiának a kultúrához<sup>439</sup> való viszonyulása. A vita forrása valószínűleg a Tavaszy előadásának azon pontja, ahol a modern teológia schleiermacheri álláspontjának barthi korrekciójáról értekeznek. „A Schleiermacher vallásfelfogásában megkülönböztetünk egy érzelmi természetű misztikus vallásosságot és egy intellektualisztikus világnézetet, amelyet közelebbről kulturális idealizmusnak, vagy kulturális protestantizmusnak nevezünk.”<sup>440</sup> Ennek a problémának az okát abban látja, hogy az azonosságfilozófia megszünteti a határokat a gondolkodás, a lét, a szellem és a természet között és ez azt eredményezi, hogy a megszűnik a minőségi különbség Isten és a világ, Isten és az ember között. „Ha pedig ez így van, akkor kétségkívül igaza van Barthnak, hogy Schleiermacherben egy kultúr-teológussal állunk szemben, aki a modern emberiséget, vagy mondjuk a modern humanizmust a keresztyénség által akarja megalapozni. (...) Schleiermacherre nézve tehát a tulajdonképpeni érdek a kultúra érdeke, ennek érdekében használja a keresztyénséget. (...) Schleiermacher éppen ezért nem Istenről, nem is az Ő Kijelentéséről beszél, mert ezek nem hozhatók közvetlen kapcsolatba, az emberiséggel, a kultúrával, hanem a vallásról.”<sup>441</sup> A barthi kritika szerint, ahogy eltűnik az az éles határ, mely az ember az Isten között fennállt, és amit a Biblia is hangsúlyoz, helyette egy azonosági viszony, vagyis egy személyes életviszony helyett egy spekulatív misztikus viszony jön létre.

Tavaszy kritikai megállapítása Makkai előadásával kapcsolatban (mely reflexió lehetett a Tavaszy előadására) az, hogy a dialektikai teológiát kultúraellenséggel vádolta meg. „És végül Erdélyben nincs ratifikált kulturális élet, de van kultúraábrándozás. Van dalkultúra, van műkedvelő színházi kultúra, van túltengő szépirodalmi kultúra. És mindezekben a vonatkozásokban a kultúra bálvány, amely előtt nagy sokaság táncol, amelyért nagy sokaság ég és lelkesedik.”<sup>442</sup> Ezzel szemben a RSZ tudósítója Makkait idézve a következőképpen érvel: „Föltétlenül igaza van a püspöknek abban (pedig a hozzászólások éppen e pont körül váltak kontroverziává), hogy míg Németország vagy Svájc, általában a Nyugat rafinált kultúrájával szemben jogosult a Barthianizmus lesújtó kritikája, addig ná-

<sup>438</sup> Zólyomi Jenő: i. m. 199.

<sup>439</sup> Az enyedi vita okán került be a dolgozatomba a I. fejezetben található *Teológia és kultúra* alfejezet.

<sup>440</sup> Tavaszy Sándor: *A dialektikai teológia, mint a teológiai irányok korrekciója*: i. m. 16.

<sup>441</sup> Uo. 17.

<sup>442</sup> Uo. 139.

lunk – ahol vannak református gyülekezetek, melyek nem hajlandók a saját iskolájukat fenntartani – nem ostromozni, hanem ápolgatni kell a kultúrát.”<sup>443</sup> Ezt erősíti meg a Zólyomi-féle beszámoló is: „Nálunk azonban indokolatlan, miután a magyar lélekben nem hagytak ezek a teológiai irányok olyan mély nyomokat, hogy azok egyoldalúsághoz vezettek volna. Nem gyökereztek meg olyan mélyen, semhogy túlzásokat eredményeztek volna. Nálunk pl. nem lehet szó olyan értelmű kultúrprotestantizmusról, mely a dialektikai teológia olyan éles kritikáját hívta volna ki. Erdélyben még nem jutottunk odáig, hogy a kultúrnyavalyától kellene féltetni a népet.”<sup>444</sup> Makkai nem a nyugati kultúr-protestantizmust ajánl-rozza, sokkal inkább a kultúrát, mint eszközt akarja beemelni a keresztyén „Isten-szolgálatba”. A kultúra iránti elköteleződés természetesnek mondható Makkainál, hiszen ez a transzilvanizmusából fakad, és mint a marosvécsi helikoni közösség tagja az irodalmi munkásságban próbálta szolgálni az erdélyi közösségi kultúra identitásformáló ügyét. Ugyanakkor ez nem jelentett semmiféle liberális szembefordulást a teológiával, a hittel vagy éppen a Szentírásból megismerhető Isten hatalmával, sőt egyfajta szent szolgálat eszközeként tekintett a kultúrára. számtalan eszköz áll rendelkezésre ebben a küldetésben, akár a szószéki prédikáció is tud ilyen ügyet szolgálni. „Ha az igehirdetés, mai meddő és eredménytelen munkájával öntudatosan szakítva, visszatér eredeti feladatához és próféta-lelkeken át tényleg el tudja juttatni a szegény, tragikus mai lelkeket a büntudat és bűnbánat tüzén keresztül a Kegyelmes Istennel való lelki találkozásra s így a Krisztus keresztyének közösségébe, akkor egyházunk, mint az Ige egyháza, nemcsak egyes lelkek megmentője, de valódi nemzetmegtartó és egy szent kultúrát szolgáló hatalmas tényező is lesz Isten uralmának a világ fölött való kivívásában.”<sup>445</sup> A kultúra szolgálatából kivonni a keresztyén értékrendet egyenesen bűn, már az oktatásban egyesíteni kell a hitet, tudást, kultúrát. „A keresztyén kultúra művelése, népünk lelkében igenis a mi feladatunk s ebben iskoláink drága eszközök, de keresztyénségünk nemcsak céger az iskolán, mely alatt világi műveltséget árulunk, hanem az iskolák által is az a célunk, hogy keresztyén hitet és életet plántáljunk a világban, a ránk bízott magyar nép lelkében, e nép adott, lelki sajátsága és jelleme szerint.”<sup>446</sup>

<sup>443</sup> Feljegyzések a nagyenyedi konferenciáról. *RSZ*, 1930. május 20., XXIII évf. 13 szám, 197.

<sup>444</sup> Zólyomi Jenő: i. m. 203.

<sup>445</sup> Makkai Sándor: *Aratás Előadások – Ecclesia militans – Beszédok- Feltámadunk – Művészet és irodalom*. Kultúra Könyvkereskedés. Losonc, 1926. <https://mek.oszk.hu/10900/10941/23>.

<sup>446</sup> Makkai Sándor: *Aratás*. i. m. 46.

c. A harmadik kritikai konfrontációs vonal a dialektikai teológia kapcsán alakult ki. A vita tárgyát az képezte, hogy vajon a dialektikai teológia mint önálló teológiai műfaj megállja-e a helyét, vagy csupán az előző teológiai irányzatok korrekciójaként egyfajta eszköz. Hozott-e valami újat a református teológiába a dialektikai teológia? „Ha a dialektikai teológiát a bibliai-reformátori teológia viszonyában nézzük, akkor valóban nem hozott újat. És akkor ebben van a kiváltsága, amely érdemessé teszi a meghallgatásra. Ebben az esetben a dialektikai teológia valami olyant hozott, ami mindig új maradt. Ha azonban a modern teológiai irányzatokhoz való viszonyában nézzük, akkor azt kell vallanunk, hogy sok újat hozott, mert a teológiai kérdéseknek merőben más, és az eddigiéknél után megdöbbentő beállítást adott, és olyan feleletekre utalt, melyek ismét, mindig új maradtak.”<sup>447</sup> A dialektikai teológia tudományosságának, illetve céljának kettősségére Zólyomi Jenő is kitért. „Kétféle vádat szoktak szembehelyezni a dialektikai teológiával: Egyrészt hogy túlzottan tudományos, másrészt, hogy tudományellenes. Az igazság az, hogy tudománytani szempontból a dialektikai teológia – mint már az eddigiekből is kitűnt – nem kívánt alkalmazkodni a modern tudományfogalomhoz, nem negligálja a tudományosságot, de a tudományosságnak respektálása nem normatívum számára.”<sup>448</sup>

A nagyenyedi konferencia mindenképpen mérföldkönek tekinthető az erdélyi református teológiatörténetben. Nem azért, mert itt egy olyan csata zajlott, amelyben az egyik fél megsemmisült, a másik dicsőséges győzelmet aratott, hiszen a korabeli beszámolók szerint nem voltak itt győztesek és legyőzöttek. Mérföldkö abból a szempontból, hogy a teológiai gondolkodásmód formálása, a megújulás utáni vágy, ami a húszas évek elején már egyszer fellángolt, tovább élt, és az erdélyi református teológiai tudományosságot nem engedte elposványosodni és ellaposodni, hanem újabb kihívások elé állította. Ugyanakkor lehetőséget teremtett a beszélgetésre, az eszmecserére, így nem az elfojtott indulatoknak, hanem a konstruktív vitáknak lett a gyümölcstermő eszköze. „Mindenekelőtt óvakodjunk attól a felvetéstől, mintha itt valami réginek és újnak pusztán párviadaláról lett volna szó, melynek az lett volna a kizárólagos célja, hogy az egyik lebunkóztassék, a másik felülkekedjen. Itt senki sem győzött és senki sem veszített. Volt, különösen kezdetben valamilyen bizalmatlankodás, mely azonban egyházunk forró, aggodalmaskodó szeretetéből született. Nem történt itt semmi áthidalás, semmi kompromisszum, semmi consensus omnium, mégis mindnyájan éreztük, hogy szinte észrevétlenül is csökken bizonyos feszültség, mely

<sup>447</sup> Tavaszy Sándor: i. m. 139.

<sup>448</sup> Zólyomi Jenő: i. m. 201.

kezdetben tagadhatatlanul uralkodott és egymás között néma ajakkal is vallottuk, hogy a vélemények között nincs is olyan áthidalhatatlan távolság, mint inkább egy ugyanazon igazságnak más és más oldalról való meglátása.”<sup>449</sup>

A fentiek olvasatában, illetve Makkai Sándor 1930-as években végzett tudományos és egyházépítő munkásságát vizsgálva megkérdőjelezhető Nagy László kijelentése, miszerint: „Makkai kénytelen volt feladni hittani álláspontját a Karl Barth dialektikai teológiáját képviselő Tavasz Sándor javára”.<sup>450</sup> Talán közelebb áll az igazsághoz az a megállapítás, miszerint Makkai folyamatos korrekciót végzett öntudatos kálvinizmusán és ebbe még az is belefért, hogy az újreformátori teológia bizonyos elemeit elfogadta és használta. „Makkai teológiai szemlélete már megérett arra, hogy módosításokat végezzen. Tulajdonképpen, miközben az öntudatos kálvinizmus irányzatával tanítványait, teológus barátait előkészítette az új teológiai látás befogadására, önmagát is felkészítette arra.”<sup>451</sup> Időskori visszaemlékezései ugyanerre engednek következtetni. „A dialektikai theológiával először Tavasz Sándor közvetítésén keresztül ismerkedtem meg. (...) A húszas évek végén alaposabb tanulmányozására nem szakíthattam időt magamnak. Ez is oka volt annak, hogy Tavasz Sándorral, Imre Lajossal és az általuk nevelt fiatal theologus nemzedék néhány java-emberével átmeneti feszültségbe kerültem a dialektikai theológiának a lelkészképzésben való érvényesítése körül. (...) Ezeknek tisztázását és lehető kiegyenlítését kíséreltem meg a nagyenyedi theologiai konferencián, Theologiai feladataink Erdélyben c. előadásomban, mely kéziratban maradt s csak ismertetése jött a Református Szemlében és Az Útban, mégpedig ellenkező állásponttról. (...) Mutatja ez, hogy mennyire forrongó állapotban volt még akkor a theologiai megújulás dolga. Néhány év alatt a helyzet lényegesen megváltozott. Én is jobban, forrásokból ismertem meg a dialektikai theológiát, barátaim is mélyebben belefónódtak erdélyi, magyar és református egyházunk valóságos életébe s emberi gyarlóságból keletkezett túlzásaink, félreértéseink is meggyógyultak. Mert a dialektikai theologia és az erdélyi egyházi theologia kinek-kinek valóban személyes életügyünké váltak s az ilyen életügyekben mindig lappang egy csomó álcázott indulat, amit le kell győznünk magunkban. Tavasz Sándor Dogmatikájának 1932-ben, a Református Szemlébe írt bírálatában Istennek hála, már teljes tárgyilagossággal méltányolhattam rendszerének minden ér-

<sup>449</sup> Uo. 203.

<sup>450</sup> Nagy László: Jegyzetek László Dezső theologiai gondolkodásának kialakulásáról. In: *Tiszteld atyádat. Tanulmányok az erdélyi református theologia történetének köréből*. Szemle Füzetek 16, Kolozsvár, 1995, 62.

<sup>451</sup> ifj. Fekete Károly: *Makkai Sándor gyakorlati teológiai munkássága*. Az Erdélyi Református Egyházkerület kiadása, Kolozsvár, 2000, 48.

tékét, igaz hogy ő is túl volt már azon, hogy iskolásan kövessen valamely irányt. Dogmatikája személyes bizonyágtétel lett s ezzel testvérpárja, dialektizáló kiegészítője egy másik bizonyágtételnek, az enyémnek, mint bírálójáénak. A dialektikai theologia, anélkül, hogy iskolás értelemben csatlakoztam volna hozzá és amellett, hogy eltérő álláspontomat bizonyos kérdésekben változatlanul fenntartottam vele szemben, szükségszerűen ihlette és gazdagította theologiai gondolkozásomat.”<sup>452</sup>

A dialektikai teológia azonban soha sem vált Makkai sajátjává, sőt ő konzekvensen hű maradt tanszilván kálvinizmusához. Bizonyítékként szolgál erre nézve az 1931-es és az 1933-as püspöki jelentés, melyekben a teológiai alapkérdések legfőbb csapásirányát igyekezett kifejteni. Az 1931-es püspöki jelentésben meg is emlékezik a nagyenyedi konferenciáról. „A tanári karral két ízben rendeztünk lelkészek és érdeklődők számára tudományos teológiai konferenciákat. 1930-ban Nagyenyeden, 1931-ben Kolozsvárt. (...) Ezeknek a konferenciáknak mégis kétségtelenül komoly jelentősége volt nemcsak a résztvevőkre nézve, hanem reméljük, hogy általuk szélesebb rétegekre is. E konferenciák határozottan felhívták a lelkészi státus figyelmét arra, hogy a legtöbb szükségünk és talán legvégső alkalmunk van most az isteni Kijelentés igazi megismerőivé és hűséges, engedelmes átadóivá lennünk. (...) Nélkülözhetetlen reánk nézve a Szentírás, a hitvallás, a reformátori iratok buzgó tanulmányozása, igazságuk elszánt érvényesítése engedelmes szolgálat által. Az Ige alá kell állanunk, az Igével kell a mi népünket, egyházunkat az adott szituációban vezérelnünk, megtartanunk. (...) Meggyőződésem azonban az, hogy a prófétai és reformátori örökség hűséges, tiszta, mind mélyebbre ható átörökítése és a modern teológiai tudomány fegyverzetében való aktuálissá tétele mellett, a lelkészképzésben folytonos gonddal tovább kell haladni abban az irányban, hogy a teológus ifjúság öntudatában, ismeretében és életprogramjában a történeti, nemzeti, szociális és caritatív tényezők és vonások hatalmasan kibontakozzanak.”<sup>453</sup> Az 1933-ban elmondott püspöki jelentésében azonban már határozottabban fordult vissza a kálvinista gyökerekhez. „A teológiáról kikerült ifjúság egy része – a világi ifjúság tekintélyt nem ismerő, önkényes alárendelést, önfegyelmet, engedelmisséget tagadó és megvető szellemében – vagy nem tud, vagy nem akar szakítani a liberális individualizmus lelkével s nem képes beleilleszkedni a szolgálat és fegyelem rendjébe. Ezek az ifjú emberek egyházi felettes hatóságaikkal szemben teljesen tájékozatlanok az

<sup>452</sup> Makkai Sándor: i. m. 64–65.

<sup>453</sup> Makkai Sándor: *Püspöki jelentés – 1931. november 21.* Az Erdélyi Református Egyházkerület kiadványa, 30–31.

érintkezés, a szolgálat, az engedelmesség formáiban is, lényegében is. Teljesen félreértik az evangéliumi és lelkiismeretbeli szabadság elveit. A szabadosságnak, a fegyelmetlenségnek, egyénieskedésnek, formátlanságnak, rendetlenségnek ez a nevetlen szelleme és a kálvinizmus heroikusan fegyelmezett szelleme között semmi közösség nincs. (...) A kálvinizmus fundamentális elveivel a gyakorlatban való ez éktelen visszaélések már-már odajuttattak, hogy a világban mindenfelől előretörő politikai és egyházi impériumok hatalmas fegyelmezettségével, vasszigorú szubordinációjával szemben kálvinizmusunk erőtlenség és üresen hull széjjel, holott épen ez a kálvinizmus az, amely teológiájában elsőnek ismerte fel újra a liberalizmus, humanizmus és individualizmus pusztító túltengéseit és radikális ellentétét a teokrácia követeléseivel szemben.”<sup>454</sup>

---

<sup>454</sup> Makkai Sándor: *Püspöki jelentés – 1933. november 25.* Az Erdélyi Református Egyházkerület kiadványa, 29.



## V. fejezet. Az erdélyi történelmi kálvinisták

Az erdélyi történelmi kálvinizmus – ha nem is olyan látványosan mutatja meg magát, mint Magyarországon Sebestyén Jenő és köre munkásságában – jelenléte kétségtelenül tagadhatatlan. Láthattuk már az előző fejezetben, hogyan bukkan fel egyik-másik teológiai munkában vagy éppen élethelyzetben a történelmi kálvinizmusnak egy-egy tartalmi eleme. Az előző fejezetben bemutatott erdélyi református – talán nevezhetem transzilvanista – kálvinizmus tartalmi elemeit és azoknak szerzőit (Makkai Sándor, Tavasz Sándor, vagy éppen Ravasz László) a teológiatörténet ismeri, és kisebb-nagyobb hangsúllyal ismerteti is. A jelen fejezet azonban hiánypótló és újszerű, hiszen olyan lelkipásztorok, teológusok munkáját próbálja meg összefoglalni, akik ugyan nem tartoztak az erdélyi református teológia első vonalába, de munkásságuk, felkészültségük, hitbeli meggyőződésük és reánk hagyott szellemi hagyatékuk arra predestinálja őket, hogy a fentebb említett nevekkel együtt emlegessük őket a történelmi kálvinizmus erdélyi gyökereinek kutatásában. A továbbiakban olyan lelkészek munkásságát kívánom bemutatni, akik a történelmi kálvinizmus eszméjének elkötelezett képviselőiként, valamilyen területen kiemelkedőek voltak.

### 5.1. Barabás Samu

A történelmi kálvinizmus magyarországi térhódítása idején kezdte meg közéleti munkásságát Barabás Samu lelkipásztor, akiről a következőkben szeretnék beszélni. 1863-ban született Désen. Nagyenyeden végezte teológiai tanulmányait, majd előbb Radákszinynén és Magyarláposon, azután meg Kolozsváron, a „Kétágú templomban” volt lelkipásztor. Közéleti tevékenysége már abban az időben azt mutatta, hogy a történelmi kálvinisták lelkületével fordult a társadalmi kérdések felé, és lelkipásztorként a gazdaság, az oktatás, a politika aktuális kihívásait vállalta. Magyarláposi korszakából elsősorban gazdasági szervezőmunkáját emelném ki, amellyel a helyi gazdák felemelkedéséért fáradozott. Kolozsvári lelkészként tevékenysége még szerteágazóbb lett. A klasszikus lelkészi munka mellett szívügye volt az oktatás kérdése. Alapítója és szerkesztője volt az *Egyházi Újságnak*, mely kilenc évfolyamot ért meg. Megalapította a Bocskai Ifjúsági Egyletet. Meghatározó személyisége volt az I. világháború előtti erdélyi és kolozsvári magyar közéletnek. 1919. január 10-én a Kolozsvárra bevonuló román hadsereg Barabás Samut több társával együtt (akik az akkori társadalom prominens tagjai voltak) letartóztatta, és túszként fogva tartotta egy esetleges, magyar ellentámadás elhárítása ürügyén. Barabás Samu kalandos úton szabadult és

jutott el végül Budapestre. Közéleti aktivitása itt csúcsosodott ki, hiszen kabai lelkészsége mellett, előbb 1919 decembere és 1921 májusa között az Országos Menekültügyi Hivatal miniszteri kormánybiztosa, majd 1922-től két cikluson keresztül a hajdúszoboszlói választókerület nemzetgyűlési képviselője volt. Amint ő maga parlamenti munkásságáról vall: „Amint már említettem is, ritkán szólaltam fel a házban. Mondanivalóimat inkább a bizottságokban mondtam el.”<sup>455</sup> Ugyanakkor ennek a néhány parlamenti felszólalásainak retorikai sajátossága a keresztyén értékrend és az ebből fakadó azon lelkipásztori magatartás, hogy felebaráti szolgálatként minden társadalmi réteget kötelességének tartott képviselni az élet minden területén.

Szellemi aktivitása, illetve a kálvinista világnézetiségre jutása elsősorban írásaiban érhető tetten. Bár Barabás szellemi munkásságát csupán 1914-ig követhetjük nyomon a *Református Szemlében*, így is felfedezhető ez a bizonyos teológiai irányzatváltás. Barabás Nagyenyeden, a Kovács Ödön által irányított teológián végezte tanulmányait, valószínűleg itt szívta magába a liberális teológia szellemiségét, ami korábbi írásaiban meg is mutatkozott. Későbbi cikkei és közszolgálati munkája azonban mindinkább a történelmi kálvinizmus felé való nyitást és az azzal való azonosulást mutatják. 1911-ben, *A genfi nyílveszők* című írásában Barabás még igencsak liberális szájízzel fogalmazott. „Ne kerteljünk. Valljunk színt. A pohár csordultig tele van. Vagy protestánsok vagyunk, és ha kell vérünk árán is lobogni fognak Magyarországon az igazi szabadelvűség és népjogok zászlói vagy nem, és akkor csatlakozzunk egész nyíltan azokhoz, akik hatalmi érdekeikért a középkort ébresztgetik. (...) Kálvin tanítványai, Kálvin hívei, legyenek genfi nyílveszők, erősek, hajthatatlanok, egyenesek, gyorsak, és találjatok szíven mindenkit, aki útját állja a népszabadságnak, az egyenlőségnek, a testvériségnek, az emberi tökéletességnek és boldogságnak.”<sup>456</sup> Ezzel szemben, pár évvel később, Barabás egy másik cikkében a kálvinista lelkipásztor legfőbb feladatának már azt a belmissziós munkát tekinti, amely a magyar történelmi kálvinizmus egyik legfőbb célkitűzésévé vált az egyház megújítására nézve. Ezen törekvését tetten érhetjük abban, az 1913-ban elmondott beszédében, amely esperesi beiktatása alkalmával hangzott el székfoglaló beszédként. Ebben a székfoglaló beszédben a belmisszió munkáját teszi esperesi feladatai sarokkövének. „De kell az, amelyikkel Kálvin János újjászülte, újjáteremtette a genfi egyházat, amellyel erős, hajthatatlan jellemeket,

<sup>455</sup> Barabás Samu: *Tarkakönyv*. Pesterzsébet, 1938, 49. Kézirat formájában fennmaradt emlékirat harmadik kötete, melyet a Sárospataki Református Kollégium Nagykönyvtára őriz.

<sup>456</sup> Barabás Samu: *A genfi nyílveszők*. RSZ, Kolozsvár, 1911. május 5., IV. évf., 18. szám, 274.

nemzeti és hitbajnokokat nevelt, s amely ma is fundamentuma nem egy, nemzeti államnak. Az a belmisszió kell nekünk, amelynek minden egyes intézménye út a templomba, út az Istenhez. Az a belmisszió kell, amely engem, a kevélyt, a felfuvalkodottat megaláz, tükröt állít elém, hogy lássam meg abban gyarlóságomat és sok, felette sok mulasztásomat.”<sup>457</sup> Ugyanez csendül ki Barabás egyik, 1914-ben írt cikkéből is. „Járjuk körül őrhelyeinket és vegyük számba a réseket, amelyeken keresztül reánk törhet az ellenség. Vezessük be egyházközseinkbe a legintenzívebb belmissziós munkát. Híveinkkel tartsunk legszorosabb, legbensőbb bizalmas viszonyt. Szolgálatkészségünk, a legmesszemenőbb alázatosságunk a leghathatósabb eszköz arra a belmissziói munkára, amely vár most reánk, a kálvinista papokra.”<sup>458</sup> Az emlékiratokat olvasva, ezen felhívásnak a konkrét megvalósulása volt a Bocskai Ifjúsági Egylet, mely a maga helyén, szellemiségében ugyanazt jelentette, mint Budapesten a Sebestyén Jenő nevével fémjelzett Soli Deo Gloria Szövetség.<sup>459</sup>

Barabás Samu írásaiban sehol nem találunk utalást Abraham Kuyper vagy Sebestyén Jenő munkásságára, ezért feltételezhetjük, hogy Erdélyben a történelmi kálvinizmus „sikerét” nem egy karizmatikus személyiség hatásának köszönheti, hanem teológiai rendszerének az alkalmazhatósága eredményezte azt. Ennek ellenére Barabás Samu és Abraham Kuyper életpályája és tevékenysége bizonyos esetekben hasonlóságot mutat. Hadd álljon itt néhány példa arról, hogy mennyire hasonlóan gondolkodtak bizonyos egyházi és társadalmi kérdésekről.

Minden közösségi tevékenységben kísért az öncélú aktivizmus, a hatalmi érdek vagy a személyes becsvágy veszélye. Ezek azonban megszűnnek, ha a közösségért végzett tevékenységet Istentől kapott feladatként végezzük, ez az elhivatottság tudat munkálkodott Kuyperben és Barabás Samuban. Céljuk pedig a keresztyén nemzeti élet kiépítése volt. Arra a kérdésre, hogy kell-e a keresztyén embernek politizálnia, Kuyper a következőt mondta: „A keresztyén embernek kötelessége komoly pártalakításra gondolni és törekedni, de ugyanakkor kötelessége, amennyire e bűnös világban csak lehetséges, nemtelen és gonosz

<sup>457</sup> Barabás Samu: *Életem és hosszas nehéz küzdelmeim. Önéletrajz I. kötet*. Kézirat a Sárospataki Református Kollégium Nagykönyvtárában, Pesterzsébet 1937, 119.

<sup>458</sup> Barabás Samu: *Őrhelyünkön*. RSZ, Kolozsvár, 1914. április 17., VII. évf., 16. szám, 246.

<sup>459</sup> 1921. július 11-én 30 református teológus Siófokon egy nyilatkozatot írt alá, mely a Soli Deo Gloria (Egyedül Istené a Dicsőség, SDG) Szövetségének alapítólevele volt. 1924-től már nem teológus fiatalok is részt vettek az SDG konferenciáin (Gödöllő), s még ebben az évben a nem teológus ifjúság nyomására a szövetség megfogalmazta gyűlésén azt a szándékát, hogy törvényes formák közt megalakítják a Magyar Református Diákok Soli Deo Gloria Szövetségét, megnyitva a lehetőséget először a főiskolás, egyetemista fiatalok, majd 1925-től a középiskolások, 1932-től pedig az alsós iskolások felvételére. Az SDG 1948-ban betagozódott a Református Missziói Munkaközösségbe, s noha 1949-ben ki kellett mondania az egyesületi jelleg megszűnését, tagjai vallották, hogy halálukig hűségesek maradnak a szövetséghez.

üzelmektől távol tartania magát”. Barabás pedig ezt írta a 30-as években: „Gyakran megvitattott kérdés, hogy a papnak szabad-e politizálni, illetőleg helyesen cselekszik, vagy nem, ha politizál? Mi a politika? Kossuth Lajos fogalmazása szerint a politika az exigenciák tudománya, a körülmények, a szükségletek tudománya. Emlékeztet a Kant féle kategorikus imperativusra: Kell!”<sup>460</sup>

Az egyház és a politika összetartozása és szétválaszthatatlansága mellett azonban Kuyper mindig is hangsúlyozta a szuverenitás gondolatát. A „szuverenitás a magunk körében” gondolat megtalálható közéleti munkásságának mindegyik szegmensében, sőt ezáltal valami addig ismeretlen és új szint vitt a politikai életbe. Ha úgy tetszik, friss levegővel töltötte fel a dohos, sőt olykor megbüdösödött politikai légkört. Ennek lényegéről a következőképpen vall: „Ez alatt a kálvinista azt érti, hogy a család, ipar, tudomány, művészet és még több, egyéb területe az életnek külön társadalmi köröket alkotnak, melyek létüket nem az államnak köszönhetik, sem élettörvényüket az államtól nem kölcsönzik, hanem egy, a saját lelkükben élő magas tekintélynek engedelmessé válnak, mely éppen úgy, mint az állami szuverenitás, Isten kegyelméből uralkodik”.<sup>461</sup>

Kuyper „szabad egyház a szabad államban”<sup>462</sup> jelszava egyszerre hangsúlyozza az állam és az egyház elválaszthatatlanságát és egymástól való függetlenségét. Azt is mondhatnánk, hogy megteremtette az egymásra utaltság autonómiáját, amely azonban csak a politika és az egyház gyökeres reformjával képzelhető el. A kálvinizmus és politika összefonódásának kérdése átlépte Hollandia határait is. Sebestyén Jenő etikájában is ez a szemlélet köszön vissza, amikor ezt írja: „A francia forradalom óta a hitetlenség politikája mindenütt visszaszorítja a keresztyénség politikai erőinek érvényesülését és megakadályozza, sőt kiirtotta azt. Mert a liberalizmus a politikában nem egyéb, mint a hitetlenség rendszerének tetszetős elnevezése; mert hiszen alapgondolata az, hogy a vallásnak és így a keresztyénségnek sincs köze a politikához, tehát keresztyén elveik abban nem is érvényesülnek. Ezt a ravasz felfogást alkalmazzák velünk szemben a szocialisták, radikálisok és liberálisok is, amikor szíren szavakkal igyekeznek a fülünkbe énekelni: Ti jámbor keresztyének, csak imádkozzatok és maradjatok a ti templomaitokban. A politika piszkos dolog, nem híveknek való. Engedjétek tehát át a tért, a területet nekünk. Mi majd elkormányozunk – titeket is! Istennek legyen hála,

<sup>460</sup> Barabás Samu: *Összefoglalt önéletrajzi írás*. Kézirat, 138 lap, a család tulajdonában; 22.

<sup>461</sup> Abraham Kuyper: *AKL*. i. m. 104.

<sup>462</sup> Uo. 116.

ebből a szörnyű kábulatból végre fölébredtünk, és most már látjuk, hogy a keresztyénségnek hatalmas politikai missziója is van az emberiség életében.”<sup>463</sup>

Ugyanezzel a kérdéssel foglalkozik Luthardt<sup>464</sup> is *A keresztyénség erkölcsstanáról* című munkájában. Az állam és az egyház viszonyáról elmondja, hogy mindkettő egyenjogú nagyság, melyeknek megvan a maguk rendeltetése a világban. Leszögezi ugyanakkor azt is, hogy bár két szuverén hatalomról van szó, mégsem választhatók el egymástól, hiszen vannak olyan területek, ahol találkoznak. Erről a kettősségről a következőket írja: „A két intézmény közül egyik se avatkozzon be a másik feladatába. (...) De mindkettő szolgáljon a másikkal, hogy így együtt szolgáljanak a nép közéletének. Az állam szolgál az egyháznak, amennyiben rendelkezéseit jogvédelemben részesíti, és így lehetővé teszi, hogy feladatait békességben teljesíthesse; az egyház szolgál az államnak, amennyiben tagjai lelki életét előbb viszi és emeli, s ezáltal erkölcsi erőt és képességet ad az állami kötelességek hívebb teljesítésére. Ekként a kettőnek egymás mellett önállólag és mégis egymással szövetségben kell állniuk. Nem elég, hogy, amint szokták, szabad egyházzal beszéljünk szabad államban. Mert egybefüggés nélkül és közönyösen nem állhatnak meg egymás mellett, hanem élő kölcsönhatásban és közösségben kell lenniük.”<sup>465</sup>

Bár a 20. század elején az ökumenizmus még gyerekcipőben járt, mégis Barabás Samu felszólalásaiban számtalanszor kiérződik a Krisztusban való egység gondolata. „Lehetnek közöttünk, a különböző felekezetek között dogmatikus eltérések, keletkezhetnek közöttünk nagy, akadémikus viták is, azonban sohasem szabad beékelődni a különböző keresztyén felekezetek közé annak, ami a felekezeti háborút, a felekezeti harcot involválná, hiszen még csak az kellene ennek a szerencsétlen, minden oldalról megtépázott nemzetnek, hogy felekezeti harc törjön ki ebben az országban”<sup>466</sup> – mondta 1925 novemberében, a vallás és közoktatásügyi tárca költségvetési vitáján. Egy másik felszólalásában, szintén 1925-ben ezt mondta: „Nekünk tehát igenis, mindenféle felekezeti különbség nélkül egy táborban kell lennünk, egy zászló alá kell sorakoznunk. Értsük meg valahára azt a nagy igazságot: nem az a legnagyobb baj hogy az emberek nem mind egy templomban imád-

<sup>463</sup> Sebestyén Jenő: *Református etika*. Iránytű Kiadó, Budapest–Gödöllő, 1993, 422–423.

<sup>464</sup> Christoph Ernst Luthardt (1823, Maroldsweisach–1902, Lipcse) konzervatív német evangélikus teológus, bibliamagyarázó és keresztyén apológéta.

<sup>465</sup> Luthardt, K. E.: *A keresztyénség erkölcsstanáról*. Magyar Protestáns Irodalmi Társaság, Budapest, 1911, 167–168.

<sup>466</sup> *Parlamenti napló 1925*. Országgyűlés levéltára, [http://www3.arcanum.hu/napmuta/a101222.htm?v=onapmuta&a=pdfdata&id=KN-1922\\_37&pg=19&l=hun](http://www3.arcanum.hu/napmuta/a101222.htm?v=onapmuta&a=pdfdata&id=KN-1922_37&pg=19&l=hun) 2011. szeptember 27.

koznak, hanem az a legnagyobb baj, hogy sehol sem imádkoznak.”<sup>467</sup> (Ezek a mondatok egy olyan esztendőben hangzottak el, amikor Stockholmban megszervezték az egyházak világkonferenciáját, és a római katolikus egyház ezen nem vett részt, sőt XI. Pius pápa megtiltott minden olyan részvételt az ilyen, egységkereső alkalmakon, amit nem a katolikus egyház kezdeményezett.) Mondhatnánk azt, hogy ez az ökumenizmus Barabás Samu transzilvanizmusából fakad, hiszen ő egy olyan társadalmi közegben nőtt fel, ahol a vallási tolerancia bevett gyakorlat volt évszázadok óta, és amelyet a vallásszabadság bölcsőjének szoktak nevezni.

A politikai tevékenységen és szerepvállaláson túl azonban más kapcsolódási pontot is találunk Kuyper és Barabás között. Mindketten szívügyüknek érezték az oktatás kérdését. Barabás Samu kolozsvári lelkészisége idején iskolaszéki elnökként is tevékenykedett, és minden erejével arra igyekezett, hogy megmentse a nagy múltra visszatekintő, kolozsvári református felekezeti oktatást azoktól a törekvésektől, amelyek azt állami fennhatóság alá akarták átadni. Így vall erről: „Többféle érdekem azt kívánta volna, hogy ússzak az árral én is, és ne bolygassak meg egy olyan ügyet, amihez már a legfelsőbb egyházi hatóság hozzájárult. Kollegáim titkos célja: az iskolák feladásával felszabadult kiadásokkal a papi fizetések felemeltetése volt. A fizetésjavítást magam is örömmel fogadtam volna, mert keservesen kellett nekem is megállapítani, hogy a kolozsvári paposkodás: cifra nyomorúság. Azonban lelkiismeretem csak azt súgta: más úton, más eszközökkel!”<sup>468</sup>

Kuyper egyetemalapító tevékenysége is hasonló gondolatok mentén alakult. A szuverenitás gondolata fogalmazódott meg nála is, az iskolaügy kapcsán is. Erről így vall Kuyper az állami szuverenitásról állította, hogy magasan fölötte áll valamennyi többinek, az egyes területeken belül azonban nincs érvénye. Ott az az Istentől származó tekintély uralkodik, amelyet az állam nem adhat, hanem elismerni köteleles. Ezért alapította meg a Szabadegyetemet (Vrije Universiteit), amely egyetem még az ő egyházától is teljesen függetlenül működött.

Mindezen tevékenységek mellé társult mindkettőjük esetében az írás talentuma. Mind Kuyper, mind pedig Barabás Samu újságot alapítottak, szerkesztettek és írtak. Barabás 1910-ben indította az *Egyházi Újság* című lapot, amelyet ötszáz példányban, saját költ-

<sup>467</sup> *Parlamenti napló 1925*. Országgyűlés levéltára, [http://www3.arcanum.hu/onapmuta/a101222.htm?v=onapmuta&a=pdfdata&id=KN-1922\\_30&pg=186&l=hun](http://www3.arcanum.hu/onapmuta/a101222.htm?v=onapmuta&a=pdfdata&id=KN-1922_30&pg=186&l=hun) 2011. szeptember 27.

<sup>468</sup> Barabás Samu: *Életem és hosszas nehéz küzdelmeim*. Kézirat. I. kötet. Pesterzsébet, 1937., 100.

ségén adott ki, és nyolc éven keresztül, az első világháború végéig jelent meg. Kuyper két lapot is szerkesztett és irányított. A *De Heraut* egyházi lapként 1877-től, míg a *De Standard* politikai napilapként, 1872-től jelent meg. A sajtót Isten adományának nevezte ki. A *De Heraut* lap teljes címe így hangzott: a szabad egyház és a szabad iskola szolgálatában a szabad Hollandiában. A szuverenitás gondolata köszön vissza ebből a címből is.

## 5.2. Csűrös József

Ahhoz, hogy teljes legyen a kép a történelmi kálvinizmus erdélyi „lábnyomainak” keresésében, mindenképpen említést kell tennünk Csűrös József (1866–1938) váralmási (Kalotaszeg) lelkipásztorról. Ugyan a teológiatörténet kevés adatot jegyzett fel munkásságáról, unokája, Finta József<sup>469</sup> visszaemlékezésiből érzékelhetjük, szellemi nagysága, teológiai műveltsége jóval túlmutat az átlagos lelkészi életművön. Így vall nagyapjáról: „A 2004-es kiadású ERDÉLY – KALOTASZEG KÉPES KRÓNKA 96. oldalán, a felső képen egy drótkerítéshez támasztva néhány régi sírkő, s egy emléktábla a fűben: „EV. REF. NÉPISKOLA (...) ÉPÍTETTE CSÜRÖS JÓZSEF, LELKÉSZ... Ő volt a nagyapám. Utrechtben tanult és igen tudós pap volt, németül, hollandul levelezett élete végéig. S feltehetően teológiai tanári katedra várt volna rá Kolozsvárott, ha nem jön a nagycsalád, (öt lány és egy fiú) – s a gyengécske professzori fizetés helyett az akkoron igen gazdag és nagy falunak számító Váralmás parókiáját választotta. Évtizedekig volt Kalotaszeg eme részének, az Almás völgye térségének református esperese, levelezett, írt, olvasott, s vagy az irodájába, vagy a Ropó-hegy fenyői alá menekült a számára talán túl eleven családi élet zajai elől.”<sup>470</sup> Bár Csűrösnek önálló tanulmányai nem jelentek meg a *Református Szemlében*, mégis munkássága kiemeli őt kora lelkészi közösségéből. Nyelvtudásának köszönhetően hatalmas fordítói munka maradt a teológus utókorra.<sup>471</sup> Az ő fordításában jelentettek meg néhány részletet Kuyper Heidelbergi Káté magyarázatából.<sup>472</sup> Fordított prédikációkat, tanulmányokat német és holland szerzőktől is. A magyar teológiára legnagyobb hatást kiváltó fordítása kétségtelenül Kuyper *A kálvinizmus lényege* című műve. Ezen fordításnak köszönhetően a magyar olvasóközönség megismerhette a történelmi kálvinizmus ideológiai perspektíváit. Kuyper hat, princetoni előadását magában foglaló könyv első három feje-

<sup>469</sup> Finta József (Kolozsvár, 1935. június 12.) a Nemzet Művésze címmel kitüntetett, Kossuth-díjas magyar építész, az MTA és az MMA rendes tagja.

<sup>470</sup> Finta József: *Az én Kalotaszegem*. Püski Kiadó, Budapest, 2005.

<sup>471</sup> Csűrös József fordítói tevékenységének tételes listáját lásd a 2. számú függelékben.

<sup>472</sup> Abraham Kuyper: *E voto Dordraceno*. Amsterdam, 1894.

zetét fordította Csűrös József. Teológia elkötelezettségéről nemcsak a fentebb felsoroltak tanúskodnak, hanem többek között az a recenzió is, amely *Az Út* című teológiai folyóiratban, 1933-ban jelent meg. Ebben Csűrös a frissen megjelent Tavaszy-dogmatika kapcsán ismerteti azokat a holland kritikákat – és Barth kritikáját –, mely szerint: „Tavaszy azt a feladatot tölti be Erdélyben, hogy Barth magas feszültségű áramát transzformálja úgy, hogy abból az erdélyi egyházra nézve áldás származhasson s beteg egyházának orvosságul adhasson”.<sup>473</sup>

### 5.3. Fülöp Ferenc

Fülöp Ferenc erdőszentgyörgyi lelkipásztor 1903-ban született Parajdon. Tanulmányait Marosvásárhelyen, Kolozsváron és Utrechtben végezte. 1929-ben választották meg lelkipásztornak Erdőszentgyörgyre, ahol egyházi teendői mellett politikai és irodalmi szerepet is vállalt. Kéziratos önéletrajzi írásában<sup>474</sup> sajátosan lesújtó véleménnyel volt kora teológiai életéről. Ugyanakkor érdekes felfedezni munkájában az ifjú léleekben kibontakozó transzilvanista életérzést. „Az ifjúság válságban volt. Egy része az élmény teológia nyomdokain haladva bibliaórázott, csendes órát tartott. A többiek pedig lesték az alkalmat arra, hogy ezeket a szemforgatókat mikor és mivel tudják kigúnyolni. Abban mind megállapodtunk, hogy a kálvinizmus megromlott, pietistas lett. A tanáraink által vezetett bibliaórákra is csak kötelességből mentünk el. Nem éreztük otthon magunkat. Stúdiumainkat különben játszva végeztük, s néhányan belekapcsolódtunk a Pásztortűz társaságába. A hétről-hétre rendezett akadémiai estélyek nagyon megragadtak mindnyájunkat. Erdély költői, írói vonultak fel sorra, s közöttük is Reményik Sándor és Áprily Lajos vezetett. Jött az első egyházkerületi gyűlés, ahol Nagy Károly püspök gyűjtő egyénisége, megragadó püspöki jelentése kinyitotta a szemünket. Erdélyben maradni és vállalni a református magyarság szolgálatát. Néhányan az Ifjú Erdély körül csoportosultunk, és annak megerősítése érdekében körútra indultunk az erdélyi református középiskolákba.”<sup>475</sup> 1926-ban megpályázta az „utrechti stipendiumot”, egy olyan ösztöndíjat, amelynek segítségével az utrechti teológián folytathatott tanulmányokat. Hollandiai tanulmányútja megszabta teológiai gondolkodásmódját, mely későbbi szellemi munkásságán jól kimutatható. Hollandia tartózkodása alatt ismerkedett meg Kuyper és kortársai tanításaival. A Hollandiában eltöltött időszak kétség-

<sup>473</sup> Csűrös József: Holland kritikák magyar teológiai munkákról. *Az Út*, 1933, 126.

<sup>474</sup> 1943-ban írt önéletrajzi írását a Tiszántúli Református Egyházkerületi és Kollégiumi Levéltárban őrizték. Nyomtatásban megjelent a *Sóvidék* 4. évfolyam 2. számában (2012. november).

<sup>475</sup> Fülöp Ferenc lelkipásztor életrajza. *Sóvidék* 4. évfolyam 2. számában (2012. november), 17.



telenül döntően befolyásolta Fülöp teológiai gondolkodásmódját. „A Deutsche-Ungarische Studenten Konventnek voltunk a tagjai. 8 német és 4 magyar diák. A németek fennhézások voltak, nem tanultak semmit, mert lenézték a holland tudományos életet. Mi először a nyelvi nehézségeket kellett, hogy legyőzzük, amivel az első félév eltelt. Azért év végén mind sikerrel vizsgáztunk. Professzoraink: van Leeuwen, Carmer, Brouwer, Rhijn voltak. Egyedül van Leeuwen volt geredformeerder, a többiek hervormd-ok. Közülük különösen Carmer gúnyolódott állandóan a »nagy-pénteki keresztyénséggel«, ahogy ő nevezte a geredformeedeket. Mi természetesen teljesen tájékozatlanok voltunk a holland viszonyokat illetően, különösen én. Éppen azért igyekeztem őket minél közelebről és hamarabb megismerni. Abban az időben zajlott a vita a Geelkerken ú.n. »kigyós álláspontja« miatt. Engem ezek a kérdések nagyon érdekeltek. A köznép teológiai jártassága ragadott meg, hiszen nem egy, szegény ember számba menő halász, vagy pék olvasta a Barth legújabb könyveit, s kezdett vitázni felette. Ott a népet a teológia sokkal nagyobb mértékben érdekelte, mint a miénket a politika. Ennek tudható be, hogy mindenféle irányzat olyan hamar hívekre talált. A dogmatikum volt az előtérben, s különösen az inspiráció kérdése.”<sup>476</sup>

A Hollandiában megszerzett szellemi tudás mértékéről, értékéről, valamint teológiai irányultságáról szintén önéletrajzi írásából értesülünk. „Közben beutaztam majdnem egész Hollandiát, mert a stipendium elég volt arra, hogy ezt megengedhessem magamnak. Megvásároltam Kuyper, Geesink, Bavinck nagyobb műveit kb. 60-70 kötetben. Nyári vakációra Brüsszel – Párizs – Bazel felé jöttem haza. Párizsban 5 napot, Bazelben 3 napot töltöttem. (...) A következő iskolai évre ismét visszamentem, és barátaimmal együtt ráérő időnkben összeállítottuk a holland – magyar szótárt. Ez azóta is várja a kiadóját. Körülbelül 30 000 szóból áll a szótárunk.”<sup>477</sup>

Fülöpnek a *Református Szemlé*ben közölt tanulmányain erősen érződik a holland történelmi kálvinizmus irányvonala, nemegyszer hivatkozik is írásaiban Abraham Kuyperre. Ugyanakkor az ő munkáin is érezhető a sajátos erdélyi, duplán (nemzeti és egyházi) kisebbségi hangvétel. A történelmi kálvinizmus erdélyiesítésének gondolatával találkozhatunk egy 1929-ben írott tanulmányában. A tanulmány apropóját V. Hepp, az amszterdami V. U. professzorának kelet-európai, és ezen belül erdélyi látogatása, illetve az erről szóló úti beszámoló adta. Ezen tanulmány rámutat a kálvinizmus erdélyi kibontakozásának hiányosságaira és erényeire egyaránt, valamint meghatározza a történelmi kálvinizmus csa-

<sup>476</sup> Uo. 21.

<sup>477</sup> Uo. 22.

pásirányát is. A teológia élet minden eszköze adott, „hogy a kálvinizmus Erdélyben nemcsak volt és van, hanem reményeink szerint megerősödve és megújulva fog beköszönteni, az eljövendő évek alatt, anélkül, hogy a forma mellett a tartalomról, a lényegről megfeledeznénk. (...) Ami pedig a holland kálvinizmussal való közelebbi kapcsolatunkat illeti (...) való igaz, hogy vágyakozunk utána, már csak azért is, mert az nemcsak azt mutatja meg, hogy mikor kálvinizmus a kálvinizmus, hanem azt is, hogy mikor nem az.”<sup>478</sup> A kálvinizmusról megállapítja, hogy „a reformációt követő időben itt Erdélyben szorosán összeforr a nemzeti, állami élettel (gondoljuk a fejedelmek korára) anélkül, hogy egyházi jellegét feladta volna s kiépített egy olyan szervezetet, amely az idők viharát, megpróbáltatásait még eddig mindig kiállotta. (...) Kialakult volt egy sajátos egység, keretek épültek s ezek a keretek mindent magukban foglaltak, ami Erdélyben keresztyén és református, sőt ami kisebbségi magyar.”<sup>479</sup> A lelkipásztor közéleti feladatvállalására hívja fel a figyelmet, de ugyanakkor a holland, kuyperi, szentírásalapú szolgálatot tartja követendőnek. „Nem nekünk kell a világhoz hasonlunk, hanem ebben a világban a megbékélés szolgálatát végezve kell képviselnünk a más világot (...). Példát az erdélyi történelem is szolgáltatott ezen a téren, de legyen szabad mindenekelőtt Kuyper Ábrahámra hivatkoznom, aki beesd-i falusi parókiáról indult el és Hollandia miniszterelnöke lett.”<sup>480</sup> Majd a végén, summázva leszögezi: „de soha sem szabad egy percig sem szem elől téveszteni azt, hogy a magyar közéletben vállalt munkámban, annak bárminemű megnyilvánulásában református lelkipásztornak kell lennem”.<sup>481</sup> Egy következő cikkében a keresztyén egységről ír. Felismerve, hogy az erdélyi viszonyok között a holland oszloptársadalom elkülönülő magatartásformája nem járható, a felekezeti összefogásra hívja fel a figyelmet. „Itt nem arról van szó, hogy az egész ország kizárólag római katolikus, vagy kizárólag protestáns legyen, hanem arról, hogy a maga egészében egy: a Krisztusé legyen. Akinek pedig a Krisztus az ura, annak Krisztus is szab egyedül törvényt és házi- meg életrendet. Ezért érdemes, ezért kell, ezért szükséges imádkozni és a munka ránk eső részét végezni.”<sup>482</sup>

Legjelentősebb önálló teológiai munkája az a Kuyper-életrajz, mely *Krisztus királyságáért* címmel az *Iffjú Erdély* kiadásában jelent meg 1939-ben. Ezen munka ugyan sem

<sup>478</sup> Fülöp Ferenc: Hepp professzor véleménye. *RSZ*, Kolozsvár, 1929. május 10., XXII. évf. 13. szám, 200.

<sup>479</sup> Fülöp Ferenc: A református lelkipásztor a magyar közéletben. *RSZ*, Kolozsvár, 1943. március 10., XXXVI. évf., 7. szám, 97–99.

<sup>480</sup> Uo. 100.

<sup>481</sup> Uo. 102.

<sup>482</sup> Fülöp Ferenc: A keresztyén egység kérdése. *RSZ*, Kolozsvár, 1943. április 10., XXXVI. évf., 10. szám, 146–147.

terjedelmében, sem tartalmi mélységében nem érte el a nyugat-európai, hasonló Kuyper-életrajzok nagyságát, jelentősége mégis elvitathatatlan. Egy önéletrajzi munkának csupán akkor van létjogosultsága, ha az az adott közösség, amelynek szól, ismeri és elismeri azt, akiről íródott. Ezért ennek jele és lenyomata Fülöp Ferenc Kuyper önéletrajzi munkája. Egy mérföldkő, mely jelzi, meddig tartott a történelmi kálvinizmus határa. Az erdélyi magyar reformátusság a legkeletibb protestáns közösség, amelyben ha nem is döntően meghatározó, de mégis kétségtelenül szellemi folyamatokat elindítóvá vált a történelmi kálvinizmus. Fülöp meggyőződése volt, hogy Kuyper mint példakép, mint teológiai rendszer kidolgozója üzenetértékű az erdélyi reformátusság körében is. „Ki volt az az ember s mit jelentett Hollandiára s az egész kálvinizmusra nézve? Erre a kérdésre próbál ez a füzet nagy vonásokban feletet adni az olvasó számára.”<sup>483</sup> „Ez az életrajz az ifjúság számára íródott s mivel a terjedelem tekintetében kötve voltam – bármennyire szerettem volna is – többet nem nyújthattam.”<sup>484</sup>

#### 5.4. Horváth László

Az előző fejezetben bemutatam azokat az erdélyi teológusokat és lelkészeket, akik a neokálvinizmus teológiai aspektusait felvillantották vagy beemelték az erdélyi teológiai életbe. Ebben a fejezetben egy olyan lelkész munkásságával kívánok foglalkozni, akinek életműve és tragikus végű életsorsának minden rezdülése a történelmi kálvinizmus szolgálatában állott. Horváth Lászlót nevezhetnénk az erdélyi Kuypernek, hiszen fordítói munkásságában és teológiai műveiben talán a legkarakteresebben és következetesen tűzte zászlajára a neokálvinizmus eszméjét. Horváth László<sup>485</sup> Kolozsváron született 1901. május 15-én. Az első világháború végén, 1918-ban Erdélyből Magyarországra távozott. 1923-ban, Hollandiában az amszterdami V. U. ösztöndíjas hallgatója volt, majd egy év után visszatért Magyarországra.<sup>486</sup> 1926 és 1933 között ismét az amszterdami egyetemen találjuk, ahol doktori képzésben vesz részt. 1936-ig a magyarországi Páprádon szolgált, majd visszatért Romániába bukaresti lelkésznek. 1940-ben megbetegedett, és 1943-ig budapesti, kolozsvári és marosvásárhelyi klinikákon gyógyult. Rövid nyírestói és pókai lelkészkedés után Szászrégenben

<sup>483</sup> Fülöp Ferenc: *Krisztus királyságáért*. Az Ifjú Erdély kiadása, Kolozsvár, 1939, 3.

<sup>484</sup> Uo. 54.

<sup>485</sup> Molnár János: *Az 1962-es kolozsvári püspökválasztás és a szekuritáté*. Világhálón megtekintve: 2017. 06. 21. [http://www.uni-miskolc.hu/~egyhtort/cikkek/molnarjanos-kolozsvar.htm#\\_ftn6](http://www.uni-miskolc.hu/~egyhtort/cikkek/molnarjanos-kolozsvar.htm#_ftn6)

<sup>486</sup> Itt egy pontosítást kell tenni. Míg Molnár János szerint hazatért Magyarországra, Sógor Csaba Horváth Lászlóról írt tanulmányában azt írja, hogy Hollandiában lelkészkedett. Lásd: Sógor Csaba: *A kisebbségi lét dimenziói egy református lelkész esetében: Horváth László (1901–1961)*, 2.

szolgált 1944 és 1958 között. Ebben az időszakban már a román titkosszolgálatok látókörébe került, és folyamatos megfigyelés alatt tartották. Régenből Szilágysámsonra helyezték, ahol felfüggesztették állásából, állítólagos rendszerellenes prédikációk miatt, amiket Kémeren, vendéglelkészként mondott. Majd áthelyezték Székre. Itt tartóztatták le 1961. április 15-én. 1961. november 23-án, egy nappal a tárgyalása előtt, meghalt a börtönben.

Horváth László életútjával és az államhatalmi szervekkel való összetűzéseivel két tanulmány<sup>487</sup> is részletesen foglalkozik, ezért most itt nem fogom részletesen taglalni ezen események minden mozzanatát. Annyit azonban mindenképpen kiemelnék előljáróban, hogy mindkét tanulmányból határozottan kitűnik, hogy Horvát László teológiai tevékenysége nem egy dolgozószoba falai között meghúzódó, „elefántcsonttoronyba” zárt teológiai munkásság, hanem egy, a közgondolkozást szélesebb körben befolyásoló és arra hatást gyakorló tevékenység. Azért fontos ezt hangsúlyozni, mert a kor mértékadó teológiai fórumának számító *RSZ* repertóriumában<sup>488</sup> csupán öt bejegyzést találunk Horváth László nevével, amiből három csupán tudósítás lelkészi áthelyezéséről. Annak okait, hogy Horváth László a *Református Szemlé*ben nem publikált többet, ilyen távlatból nehéz kideríteni, és csupán feltevésekbe bocsátkozhatnánk, azonban az a tény, hogy egy ilyen mértékű szellemi tevékenység ennyire nyomtalanul maradt a kora tudományos fórumain, több mint elgondolkodtató. A másik két bejegyzés egy teológiai vita és annak pró és kontra visszhangjai köré csoportosul, melyekre a későbbiekben még visszatérek. Ennek a vitának a felbukkanása, illetve a – szintén későbbiekben bemutatandó – „görgényi pontok” arról árulkodnak, hogy Horváth László eszmerendszere a lelkészi társadalom egy részére kétségtelenül hatást gyakorolt.

Ebből a karakán kiállásból és szilárd hitvallásból került az államhatalom szerveinek látószögébe, és később ennek vált áldozatává. „Leszögezhető, hogy Horváth Lászlót a lelkipásztori őrállása és kuyperiánus-kálvinista következetessége miatt üldözték. Az áll a nemrég előkerült vádiratban, hogy Kuyper Ábrahám fordítójaként ellenséges teológiai propagandát terjesztett, éspedig azáltal, hogy terjesztette ennek a holland teológiai tanárnak és

<sup>487</sup> Sógor Csaba: *A kisebbségi lét dimenziói egy református lelkész esetében: Horváth László (1901–1961)*. Kolozsvár, 2009. Doktori referátum, Babeş–Bolyai Tudományegyetem Református Tanárképző Kar. Kézirat. 2. Hermán M. János: Kuyper Ábrahám egykori látogatása Bukarestben, Budapesten és magyarra fordított műveinek 1962-es elégetése Kolozsváron. *Teológiai Fórum*, A komáromi Selye János Egyetem Református Teológiai Kara és a Calvin J. Teológiai Akadémia tudományos folyóirata, XI. évfolyam, 2. szám, 2016, 24–98.

<sup>488</sup> *A Református Szemle* repertórium. Összeállította Kozma Zsolt. Az Erdélyi Református Egyházkerület Kiadása, Kolozsvár, 2015, 833.

miniszterelnöknek a tanítását, amelynek a lényege, hogy ellenzi a püspökös egyházszervezetet. (...) Írásai miatt végig figyelték: hogyha Horváth László a könyveiből vagy a fordításaiból ajándékozott valakinek egy példányt, és ha azt az illető nem jelentette a román titkosrendőrségnek, az már politikai véteknek számított.”<sup>489</sup>

Sógor Csaba kutatásaira hagyatkozva megállapítható, hogy Horváth Lászlónak nemcsak teológiai, hanem társadalmi szerepvállalása is jelentősnek mondható. A „kuyperiánus” eszméket a legvégsőig komolyan vevő és azokat hittel megélő Horváth a második világháború utáni „veszélyes időkben” vallotta azt, ami talán egy nyugodtnak mondható társadalmi rendben is ellenségeket termelt volna magának. Ez pedig nem volt más, mint az, hogy a keresztyén kálvinista identitás arra indít, hogy az élet minden életkörében hitvalló és aktív életet éljen, legyen az a politika, az oktatás, a kultúra vagy az anyaszentegyház vonatkozásában. A politikai aktivitás fontossága feltételezhetően a Hollandiban tapasztaltak miatt vált küldetéssé számára. Az APR ekkor már ugyan túl van legsikeresebb korszakán, de a kuyperi eszmék, miszerint a keresztyén ember az élet minden területen aktív kell legyen, arra sarkalja Horváthot, hogy politikai kérdésekben is cselekedjen. Már a 30-as évek közepén, Magyarországra visszatérve tagja lett a Kisgazdapártnak, majd Erdélybe való hazatérése után előbb az Erdélyi Párt,<sup>490</sup> majd a világháború befejeztével a Magyar Népi Szövetség<sup>491</sup> tagja lett. Ez utóbbiban a szászrégeni szervezőbizottság tagjaként tevékenykedett. Amint Sógor Csaba megjegyzi: „1945–1958 közötti időszakot a rendelkezésünkre álló adatok alapján két részre osztottuk. Az első, 1948–1952 közötti időszakban Horváth lelkesi tevékenysége mellett, aktív közéleti szerepet is vállalt. Az ekkor történtek meghatározták a későbbi fejleményeket is. A második, 1953–1958 közötti időszak, szigorúan lelkesi tevékenységére korlátozódott.”<sup>492</sup> Politikai tevékenysége mellett Horváth

<sup>489</sup> Hermán M. János: i. m. 39.

<sup>490</sup> Az Erdélyi Párt egy, az 1940 és 1944 között Magyarországhoz visszacsatolt Észak-Erdélyben működő tömegpárt volt. Végleges megalakulásra az 1941. május 28-án Kolozsvárott megtartott alapító nagygyűlésen került sor. Ekkor választották meg a párt végleges országos vezetőit: az elnök Teleki Béla. A párt az országgyűlésben elsősorban az erdélyi érdekeket képviselte. Dominanciára törekedett a régióban, annak érdekében, hogy megakadályozza a szélsőséges anyaországi politikai alakulatok, legfőképpen a Nyilaskeresztes Párt térnyerését Észak-Erdélyben.

<sup>491</sup> A Magyar Népi Szövetség a romániai magyarság demokratikus szervezete 1944–1953 között. Létrejött a Magyar Dolgozók Szövetsége 1944. október 16-án Brassóban tartott országos értekezletének ama határozatához fűződik, amellyel az felvette a Magyar Népi Szövetség nevet. Ezután rövidesen csatlakoztak hozzá a szovjet katonai megszállás alatt Észak-Erdélyben létesült demokratikus magyar egyesületek is. I. Kongresszusát 1945 májusában Kolozsváron tartotta, ahol Kurkó Gyárfást megválasztott elnöknek. A Magyar Népi Szövetség sürgette egy teljes magyar iskolahálózat kiépítését, magyar szakemberek bevonását a kormányzatba, hangsúlyozva azt, hogy a demokratikus kibontakozásban „íróinkra is nagy szerep vár”.

<sup>492</sup> Sógor Csaba: i. m. 3.

László tanári feladatokat is vállalt. A szászrégeni római-katolikus líceumban vállalt magyar nyelv és történelem órákat. Egy iskolán belüli konfliktus miatt az állambiztonság eljárást kezdeményezett ellene. Ennek következtében 1947-ben hat hónap lágerbüntetésre ítélték, amelyet Szamosújváron töltött le. Pedagógusi rátermettségét bizonyítja, hogy szabaddalása után az iskola vezetősége ismét visszafogadta óraadó tanárnak és heti 9 órában magyar irodalmat, történelmet, vallást és filozófiát tanított. 1948 végén a helyi állambiztonság vezetője javaslatot tett feletteseinek, hogy Horváth Lászlót távolítsák el az oktatási intézményből. Egyházi, közéleti szerepvállalására ugyanaz az elkötelezett hivatástudat volt jellemző, mint társadalmi szerepvállalására. A Görgényi Egyházmegye lelkészközössége nevében több alkalommal is határozott állásfoglalást fogalmazott meg mind egyházkormányzati, mind teológiai kérdésekben. Az a tény hogy egy egyházmegye lelkészi közössége nevében publikálta azokat, arra enged következtetni, hogy előzőleg, közösségen belül, nyilvánosan megvitatott kérdések voltak, amelyek nem egy ember véleményét hordozták, hanem egy közösségét. Ezek alapján méltán feltételezhetjük, hogy Horváth László teológiai gondolkodásmódja hatással volt lelképásztortársaira is. Közéleti, egyházi és teológia aktivitása alapján Sógor Csaba méltatását talán nem tekinthetjük túlzásnak. „Ötven év távlatából visszatekintve is, szívszorító Horváth László lelkészi pályafutásának alakulása, amelyet a drámai vég csak felerősít. Végigtekintve a romániai református egyház akkori lelkészgenerációján, hasonló példával nem találkozunk. Hasonló felkészültségű, szakmai tudású lelkésszel a Kolozsvári Református Egyházkerület kommunista rendszer alatti egyháztörténetében, aki ennyire kiállt, síkra szállt volna – ezzel saját és családja létét kockáztatva – a magyar kisebbségi lét javát szolgáló elvek és elképzelések rendszerellenesnek minősített folyamatos, nyilvános kinyilvánításával, nem találkozunk. Kiállása-helytállása annál is inkább értékelendő, mert egy olyan korszakban valósult meg, amikor a református lelkészek nagyrészt a személyes zsarolások, majd utólag népes családjuk eltartása okán, kompromisszumot kötöttek az államhatósággal és valamilyen szinten együttműködtek vele.”<sup>493</sup>

#### 5.4.1. A „pokolra szállás” vitája

Egy teológiai irányzat létezésének talán legjobb fokmérője az, hogy mennyire tud az adott korban a tudományos közbeszéd részese lenni. Láthatjuk Magyarországon, hogy a két világháború közötti időben szinte nem volt olyan teológiai vagy közéleti téma, amihez Sebestyén Jenő és a hozzá kapcsolódó kör valamelyik tagja ne fogalmazott volna meg

<sup>493</sup> Uo. 45.

markáns, történelmi kálvinista véleményt. Erdélyben erre viszonylag kevesebb példát találunk. Talán az egyik legjelentősebb tudományos csörte a Jézus pokolra szállása körül alakult ki. Nem egy új keletű vitáról van szó, hiszen már az ógyházi korban is megvoltak ennek a kérdésnek az ütközőpontjai.

Jézus pokolra szállása, mint hitvallási tantétel, az Apostoli Hitvallás keletkezését követően időről időre, a teológiatörténet különböző szakaszaiban vitákat gerjesztett, és mint valami misztérium, a mai napig lázban tartja a teológusokat. Ennek magyarázata az lehet, hogy az evangéliumok nem számolnak be erről az eseményről, csupán a levelekben vannak rá utalások. Ugyanakkor a hagyomány kiszínezte ezt a kérdést, „a népi vallásosság (nagy valószínűséggel az apokrif irodalom hatására) olyan elemekkel gazdagította Krisztus pokolra való alászállásának tantételét, amelyek nemcsak, hogy nem egyeznek meg a Szentírás tanításával, de még keresztyén gyökereik is vitatottak. Ezek az elképzelések beszélnek arról, hogy Krisztus a poklokra, mint a kárhozottak, vagy pontosabban a mennybe be nem jutott lelkek tartózkodásának a helyére ment, és kiszabadította onnan a Krisztus előtt elhunyt embereket. Erről valóban nem olvasunk a Szentírásban.”<sup>494</sup> Ez azonban nem jelenti azt, hogy egy kézlegyintéssel átléphetünk ezen a tantételen. Erről győz meg Kálvin, amikor az Institúcióban külön foglalkozik a pokolra szállás kérdésével. „Bár a régiek írásaiból úgy tűnik, hogy ezt a hitvallásban szereplő mondatot abban a korban nem mindig használta az egyház, a tanítás lényegét vizsgálva mégis helyet kell adnunk neki, hiszen igen hasznos és egyáltalán nem elhanyagolható titkot tartalmaz. És a régiek közül sem mellőzte mindenki. Ebből pedig (hogy tudniillik csak hosszabb idő eltelte után illesztették a hitvallásba) arra következtethetünk, hogy nem egy csapásra, hanem lépésről lépésre került be az egyházi tanításba. Az pedig vitán felül áll, hogy ez az összes hívő közmegegyezésével történt, mert nincs olyan egyházatya, aki valamely írásában ne említene (igaz, eltérő értelmezéssel) Krisztus poklokra szállását.”<sup>495</sup> Látjuk, hogy teológiailag, azon is belül dogmatikailag egy nehezen magyarázható, sok vitát generáló kérdéssel állunk szemben, amely a kezdetektől foglalkoztatta a keresztyén teológusokat.

Az Apostoli Hitvallás azon tantétele, hogy „alászállt a poklokra”,<sup>496</sup> Jézus életének azon eseményét foglalja magába, amely temetése és feltámadása között zajlott le. Ez a tantétel hivatott igazolni Jézusnak a halál fölötti teljes diadalát, vagyis azzal, hogy Krisztus a

<sup>494</sup> Papp György: Alászállt a poklokra. *RSZ, CIV.* évfolyam, 1. szám, 57.

<sup>495</sup> Kálvin János: i. m. 387. (2.16.8).

<sup>496</sup> Latinul: *descendit ad inferos*, szabad fordításban: leszállt az alvilágba.

holtak országából kiszabadult, megtörte a halál és az alvilág (a holtak országa) hatalmát. Az egyházatyák Krisztus pokolra szállását részben megváltástani, részben krisztológiai szempontból dolgozták föl. Az ógyházi hagyomány három különböző kontextusban próbálja belehelyezni a pokolra szállás célját. Egyik értelmezés szerint azért volt szükség erre a krisztusi cselekedetre, hogy a holtak hazájában is elhangozzon az üdvösség evangéliuma. A másik szerint Krisztus az „Ószövetségi igazak” megváltása érdekében szállt alá a poklokra. A harmadik célmeghatározás szerint azért volt szükség Jézus pokolra szállására, mert ez jelentette az alvilág ura fölötti teljes diadalt. E három értelmezés azonban további kérdéseket vet fel. Augustinus is foglalkozik a pokolra szállás témájával, de úgy tűnik, csupán a kérdésfelvetésig jut el. „Augustinus 414 körül kelt, Evodiushoz intézett levelében írja, hogy azt a bibliai tanítást, amely szerint Krisztus halála után alászállott a poklokra, csak a hitetlenek tagadhatják, és a pokolra szállás egyik fontos gyümölcse, hogy Krisztus széttörte a halál fájdalmainak bilincseit. A levélben kifejti, hogy sok kényes kérdést vet fel Krisztus pokolra szállásának a tárgyalása, ám ezekre a kérdésekre nem ad választ.”<sup>497</sup>

Aquinói Tamás a *Summa Theologiae*<sup>498</sup> művében, egy egész fejezetben (q52)<sup>499</sup> foglalkozik Krisztus pokolra szállásával. Az Augustinus által felvetett kérdésekre kísérel meg a válaszokat összegezni, és az itt megfogalmazott tételei évszázadokon keresztül a katolikus egyház hivatalos álláspontjaként terjedtek el. Tamás szerint a pokolnak négy jól elkülöníthető része van: a purgatórium, az ősatyák pokla, a meg nem keresztelt gyermekek pokla, illetve az elkárhozott lelkek pokla. Krisztus pokolra szállása vagy érintette mind a négy részt, vagy csupán azt, ahol az igaz lelkek lakoznak. „Az első esetben alászállásának célja a hitetlenek és istentelenek megszégyenítése. Azoknak, akik a purgatóriumban voltak, megadta a reményt, hogy elérhetik a dicsőséget. Az ősatyákra viszont, akik csak az eredendő bűn miatt voltak a pokolban, kiárasztotta az örök dicsőség fényét. A második esetben a pokolnak csak abba a részébe szállt alá, ahol az igazak voltak, viszont a pokol többi részében is érezték jelenlétét. Az elítéltek poklában szenvedőket nem szabadította ki, mivel azok hitetlenek voltak. A megkereszteletlenül meghalt gyermekeket sem szabadította ki,

<sup>497</sup> Papp György: i. m. 67.

<sup>498</sup> Aquinói Tamás: *Summa Theologiae*. Tertia Pars, IIIa. Q. 52. <https://www.newadvent.org/summa/4052.htm> (2022. 11. 17.)

<sup>499</sup> Nyolc kérdés megválaszolásával járja körül a témát. Ezek a kérdések: 1. Megfelelő volt, hogy Krisztus alászállt a poklokra? 2. Melyik pokolra szállt alá? 3. A teljes Krisztus a pokolban volt? 4. Eltöltött ott valamennyi időt? 5. Kiszabadította a szent atyákat a pokolból? 6. Kiszabadította a kárhozottakat a pokolból? 7. Kiszabadította azokat a gyermekeket, akik az áteredő bűn állapotában haltak meg? 8. Kiszabadította az embereket a tisztítóüzből?



mivel keresztség nélkül lehetetlen megszabadulni az eredendő bűntől és a pokoltól, és a keresztség ajándékát csakis a földi életben lehet megkapni. A purgatóriumból sem szabadított ki senkit, mivel az ott lévők személyes hibáik miatt kerültek oda. Így Krisztus poklokba való alászállása visszaszerezte Isten dicsőségét azoknak, akik csak az eredendő bűn miatt kerültek oda, de senkit sem szabadított meg, aki személyes hibája miatt jutott a pokolba.”<sup>500</sup>

Ezt a több évszázadon keresztül regnáló nézetet a reformáció képviselői revidálták. Fentebb már jeleztem, hogy Kálvin fontosnak tartotta a pokolra szállás kérdésének a tisztázását. Szerinte tévedés az a tantétel, hogy Krisztus a törvény alatt meghalt igaz atyák lelkének megszabadításáért szállt volna a pokolba. Kálvin meggyőződése, hogy a korábban meghalt lelkek ugyanazon kegyelem alá vannak vetve, mint a Krisztus utáninak, ugyanúgy ahogy a bűnös számára is eldöntőt tény, hogy ki van zárva az üdvösségből. Krisztus pokolra szállásának értelmét Kálvin a szenvedéstörténet és emberért vállalt áldozatvállalás eseményéhez sorolja, ugyanis ezzel vált teljessé a megváltás. „Ám ha a Hitvallás előbb azt mondta el, hogy miket szenvedett el Krisztus az emberek szeme láttára, akkor igen szerencsésen egészíti ki azzal a láthatatlan és felfoghatatlan ítélettel, amelyet Isten előtt hordozott el, hogy ebből megtudjuk: Krisztus nemcsak testét adta a megváltás árául, volt ennél nagyobb és kiválóbb ár is, tudniillik, hogy lelkében el kellett szenvednie az átkozott és elveszett emberek rettentő kínjait is.”<sup>501</sup> A lutheránus álláspont leegyszerűsíti a pokolra szállás kérdését. „A lutheránus egyház azt tanítja, hogy Krisztus a harmadik napon, a *resurrectio externa* és a *resurrectio interna* között testben és lélekben szállott alá a pokolba, ahol a Sátánnak és minden eltávozott léleknek egy „nem evangéliumi, hanem *legalis elenctica et terribilis*” prédikációt tartott, amelyben kijelentette a halál és pokol fölötti győzelmét.”<sup>502</sup> A Heidelbergi Káté a 44. kérdésben Kálvin álláspontjához kapcsolódva a Krisztus szenvedésének folyamataként értelmezi a pokolra szállás momentumát. „Kálvinnal egyetértve a Káté is azt erősíti, hogy ezzel a kiáltással, még nem ér véget Jézus szenvedése. Ennek a kiáltásnak a visszhangja elhalkul, és átveszi helyét a húsvétvasárnap és nagypéntek között feszülő néma csend, amikor Isten halott a mi számunkra és önmaga számára is. Innen a nagyszombatból kellene, hogy kiinduljon a pokolról való minden beszéd, és ide kellene hogy torkoljon. Mint a keresztyén élet minden mozzanatát, a teológiai beszédet is Jézus

<sup>500</sup> Papp György: i. m. 69–70.

<sup>501</sup> Kálvin János: i. m. 389. (2.16.10).

<sup>502</sup> Papp György: i. m. 70.

Krisztus élete, halála és feltámadása kell hogy meghatározza. A kereszt elhagyatottságához tehát hozzá kell tennünk a sír földöntúli magányát.”<sup>503</sup>

Sinka József<sup>504</sup> 1949-ben közölt a *RSZ* hasábjain egy húsvéti prédikációvázlat-sorozatot. Ennek az utolsó része Jézus temetésével és pokolra szállásával foglalkozik. „Kálvin, Jézus tisztességes temetésében átmenetet lát a kereszt gyalázata és a feltámadás dicsősége között. Azt mondja: ily módon kezdett megszűnni az az átok, amelyet egy kis Időre magára vállalt: amennyiben nem dobták az Ó-testet megszokott módon gödörbe, hanem tisztességgel temették el egy kivágott sírba. Bár kétségtelen, hogy Kálvin eme megállapításának igaza van, mégis keresnünk kell azt a célt, amit Jézus sírba tétele, e mennyei előkészületen túl szolgált. Ez a cél, Jézusnak a poklokra való alászállása. Bár a Heidelbergi Káté Jézus poklokra való alászállását elszellemiesíti, amikor azt tanítja: hogy Krisztus, az a kimondhatatlan gyötrelmével, fájdalmaival és rettegéseivel, melyeket lelkében a keresztfán s az előtt is elszenvedett, minket a pokol rettegésétől s gyötrelmétől megszabadított; nem szabad figyelmen kívül hagynunk Péter apostolnak Jézus halálára célzó kijelentését; meglepő módon ugyan test szerint, de meglevenítettén lélek szerint, elmenvén, a tömlőben lévő lelkeknek is prédikált. (I. Pét. 3:19.) Jézus sírba szállásában meg kell látnunk Istennek azt a szándékát, miszerint nem korlátozta Krisztus elégtételt szerző halálának örömhírét a kortársak szűk körére, sem a későbbi nemzedék felvilágosítására, hanem ezt az örömhírt eljuttatta azokhoz is, akik anélkül haltak meg, hogy Krisztust testi szemekkel láthatták volna. Annál inkább vállalunk kell ezt, minél inkább helyet adunk Kálvin előbbi megállapításának, mert ha a sírba tétel már magában is Istentől adott előkészület volt a megfeszített dicsőségének kinyilvánítására, mennyivel inkább alászállhatott Krisztus a tömlőben levő lelkekhez, hogy így a húsvét dicsősége minden mélységet és minden magasságot be- ragyoghasson. Ezt látva aztán gyönyörködhetünk abban, hogy a hit, Krisztusnak, a sírba tétel által, milyen dicsőséget adott.”<sup>505</sup>

A Sinka prédikációvázlatára 1949 augusztusában jelent meg egyszerre két kritika is. Az egyik a Görgényi Egyházmegye lelkészértekezlete nevében és megbízásában, Horváth László által írt kritika. Horváth hét pontban foglalta össze a Sinka írásával kapcsolatos dogmatikai kifogásait. Kifogásának alapja hogy a pokolra szállás eseményének hangsúly

<sup>503</sup> Fekete Károly: *A Heidelbergi Káté magyarázata*. Kálvin Kiadó, Budapest, 2013, 183.

<sup>504</sup> Sinka József (1913–1988) erdélyi, magyar református egyházi író, költő, szociográfus.

<sup>505</sup> Sinka József: József eltemeti az Urat. Luk. 23:50–56. *RSZ*, XXXIV. évfolyam, 6. szám, 1949. március 31., 174.

Sinkánál áttevődik a szenvedésről az üdvösségre. „Sinka állításával szemben valljuk, hogy a pokolra szállás a mi Urunknak megaláztatásához tartozik, s nem a felmagasztalásához (s így annak kezdetéhez se!) amint azt a lutheránusok és a katolikusok vallják, s amely dogmatikai irányt a reformátusok számára is követendőnek ajánl Sinka.”<sup>506</sup> Így tehát Horváth értelmezésében a pokol Isten haragjához és az ember bűnéhez kapcsolódik, nem pedig a kegyelemhez és megváltáshoz. Ezért Kálvint idézve megjegyzi, hogy a pokolra való alászállás és ezáltal a lelkek megszabadítása (1Péter 3,19) és ezzel a pokol tornácának létezése nem más, mint mese. „De ez a mese, még ha nagynevű írók találták is ki, és napjainkban is sokan komolyan veszik és valóságként védelmezik, akkor is csak mese. Gyerekes dolog azt gondolni, hogy a halottak lelke cellába van zárva. S mi szükség lett volna arra, hogy Krisztus lelke alászálljon oda kiszabadításukra?”<sup>507</sup> Eszerint a kálvini tanítás szerint nem a már meghalt lelkekért szállt Jézus alá a poklokra, akik ott raboskodtak, hiszen Krisztus halálával mindnyájan egy kegyelemben voltunk, vagyunk részesek, hanem azoknak a lelkeknek prédikált, akik őrálló helyeken voltak, melyet a fordítások tömlöcnek értelmeznek. Horváth hangsúlyozza, hogy: „a hívő vallja, hogy Krisztus munkája itt, a földön befejeződött. (...) Ilyen mesékre s ezeknek propagálására a református egyházban nincs szükség, mert tévtan és nem építő.”<sup>508</sup> Kuypert idézve kifejti, hogy az üdvösség kérdésében azért is logikátlan a pokolra szállás, mert aki a padlásra akar menni, annak nem muszáj a pincén keresztül odajutnia. Az állásfoglalás végén még leszögezi, félti a tiszta keresztyén református kálvini tanítást: „a mi református hitünkkel ellenkező tanok református név alatt ne lássanak napvilágot, s ha igen, úgy kérjük jegyzet formájában, a lapban a református hittételeink védelmét, amelyre az egyházi élet minden fórumán és megnyilatkozásában minden református ember elkötelezett a Szentírásnak református hitvallásaink értelmében való szolgálatra tett esküje által”.<sup>509</sup> Ezen kálvinista megközelítés egyfajta reflexiója annak a középkori dilemmának, hogy a pokol fizikai milyensége csak másodlagos kérdés. „Ezért azok a kérdések, hogy hol van a pokol, és kik vannak a pokolban, és mekkora a pokol, és a pokolban fűtenek-e vagy hűtenek-e, és kilenc köre van-e a pokolnak, és minden körben van-e hat-hat bugyor, és hogyan duzzognak ott a bukott angyalok, és mi a köze a felvilágnak az alvilághoz, ezek már nem kérdések, mert a pokollal a lehetetlent mondjuk ki: az

<sup>506</sup> Horváth László: „Krisztusnak a pokolra való szállásáról.” *RSZ*, XXXIV. évfolyam, 16. szám, 1949. augusztus 15., 430.

<sup>507</sup> Kálvin János: i. m. (2.16.9) 388.

<sup>508</sup> Horváth László: i. m. 430.

<sup>509</sup> Uo. 431.

Istentől való elhagyatottság lehetetlenségét.”<sup>510</sup> A pokolra szállás tehát nem fizikai mivoltában hordozza jelentőségét – nem annak kutatása elsődleges, hogy hol van, hogyan tagolódik, hogy néz ki belülről vagy kik vannak benne – hanem maga a cselekedet üdvtörténeti fontosságában. Az Apostoli Hitvallásban a pokolra szállás momentumában a krisztusi áldozatvállalásnak végső stációját kell meglátnunk. „Alászállt a poklokra, – ez Krisztus önmegüresítésének, megaláztatásának, halálának, elveszésének – görögül: katabázisának – a mélypontját jelenti. (...) Alászállt a poklokra, az Istentől való elhagyatottságnak ez a végállomása.”<sup>511</sup>

Ugyanebben a lapszámban, a Horváth írását követően jelent meg a *Referatum Krisztus pokolra való szállásának kérdéséhez* címmel dr. Geréb Pál teológia tanár állásfoglalása. Ezen állásfoglalás megírására a RSZ szerkesztőbizottságának elnöksége kérte fel a kolozsvári fakultás rendszeres teológiai professzorát. Már a referátum elején leszögezi, hogy a vitatott kérdésben Horváth Lászlónak van igaza Sinkával szemben. „Megvizsgálva a hozzászólást, ugyancsak a Szentírás és Kálvin alapján kétségtelenül Horváth Lászlónak kell igazat adnunk Sinkával szemben. Ezt az álláspontunkat az Institutio II. K. 16. Fejezete 10,11,12 pontjai, valamint Kálvin I. Péter 3:18-20-hoz írt kommentárja és Tavaszgy dogmatikájának megfelelő paragrafusa alapján foglaljuk el. Hangsúlyoznunk kell, hogy Kálvin nagyon fontos hitérdeket védett, amikor ebbe a kérdésbe elvetette a római felfogást, amely szerint Krisztusnak alá kellett szállnia a poklokra azokért a lelkekért, akik az ő megtestesülése és megváltói halála előtt éltek és haltak meg. (...) Ennek alapján valljuk, hogy a pokolra szállás értelme: Istene bűn elleni haragjának elszenvedése, amely megtörtént a Golgotán. Tehát amikor ezt vallja a Heidelbergi Káté, nem történik el szellemiesítés, ahogyan azt Sinka vallja.”<sup>512</sup> Ugyanakkor fontosnak tartja helyreigazítani Horvát azon állítását, miszerint a római katolikus és a lutheránus tanítás megegyezik ebbe a kérdésben, ugyanis a Formula Concordiae<sup>513</sup> tanításai teljes egészében megegyeznek a kálvini tanításokkal.

Két lapszámmal később szintén két cikk született válaszként a pokolra szállás vita kapcsán. Az első cikk tulajdonképpen egy nyílt levél László Dezső tollából, mely – sajnos

<sup>510</sup> Bogárdi Szabó István: *Hittem, azért szóltam*. Keresztút Kiadó, Budapest, 2011, 130.

<sup>511</sup> Uo. 129.

<sup>512</sup> Geréb Pál: *Referatum Krisztus pokolra való szállásának kérdéséhez*. RSZ, XXXIV. évfolyam, 16. szám, 1949. augusztus 15., 432.

<sup>513</sup> Formula Concordiae: az evangélikus egyház egyik legfontosabb történeti okmánya, sok helyütt szimbolikus könyve, mely azonban általános érvényre nem emelkedett. 1577. a Magdeburg melletti bergeni kolostorban készítették el a Formula Concordiae egység formuláját, mely keletkezése helyéről bergeni könyvnek is szoktak nevezni. Ezt aláírta 51 német protestáns fejedelem és 35 birodalmi város.

néhol személyeskedő hangvétellel – visszautasítja mind Horváth László, mind Geréb Pál érveit. A nyílt levél első felében a „legjobb védekezés a támadás” elvén kéri számon a kritikusok szakmaiatlanságát: „az egyházmegyei értekezlet bírálata nem elég, rendszere, pontosan nem állapítja meg, hogy lényegében mi is hát a Sinka József bűne”.<sup>514</sup> Ugyanakkor a hibát jelentékteleníteni igyekeznek: „csodálkozom, hogy a görgényi egyházmegye lelkészértekezlete a Sinka vázlatának oly nagy jelentőséget tulajdonít, hogy azokat, mint hittételeket tartalmazó írást kezelte és azokat úgy tünteti föl, hogy bennük a szerző lutheránusok és katolikusok által vallott dogmatikai irányt ajánl a reformátusok számára követendőnek”.<sup>515</sup> A hangvétel talán az érintettségnek köszönhető, ugyanis, László Dezső szerkesztői jóváhagyásával került Sinka prédikációja a *RSZ* hasábjaira. A Görgényi Egyházmegye lelkészeinek Sinka írásával szembeni kifogását három pontban foglalja össze. „A) Nem állott református alapon akkor, amikor az I. Péter 3:19-et úgy értelmezte, hogy abban Krisztusnak a pokolra való alászállásáról és ott azok előtt való prédikálásáról van szó, akik, anélkül haltak meg, hogy Krisztust testi szemekkel láthatták volna. B) Nem állott református hitvallási alapon, amikor a Krisztusnak a pokolba való alászállásában nemcsak az ő megaláztatását, hanem dicsőségét is meglátta. C) Helytelenül hivatkozott Kálvinra, amikor azt állítja, hogy ha már Kálvin a Krisztus tisztességes eltemetésében is átmenetet lát az ő gyalázata és dicsősége között, akkor ezt a dicsőséget még inkább meg kell látnunk az ő temetését követő pokolra való alászállásban.”<sup>516</sup>

A felvetett kritikákkal szemben szintén pontokba szedve válaszol László. Első felvetése, hogy amennyiben az 1Péter 3,19 nem a Krisztus pokolra szállásáról szól, a Károli-bibliában ennek a résznek miért az a címe, hogy Krisztusnak pokolra szállásáról. Ezzel szemben Horváthék nem a pokolra szállás tényét tagadják, csupán azt a magyarázatot, hogy Jézus a meghalt igaz lelkekért szállt alá a poklokra. Következő pontban az a kritika hangzik el, hogy a hitvallások közül nem elég a Heidelbergi Káté tanításait vizsgálni, hanem hozzá kell venni a II. Helvét Hitvallás, illetve a Debreceni Hitvallás vonatkozó passzusait. A harmadik kritikai elem a Krisztus pokolra szállásának kiindulópontját teszi vizsgálat tárgyává. A vita abból fakad, hogy ha a pokolra szállás az emberi üdvösségért történt szenvedéstörténet része, akkor ennek kiindulópontja a Gecsemáné-kert vagy a Golgota.

<sup>514</sup> László Dezső: Nyílt levél a görgényi egyházmegye lelképásztoraihoz, dr. Horváth Lászlóhoz és Geréb Pálhoz. *RSZ*, XXXIV. évfolyam, 18. szám, 1949. szeptember 30., 493.

<sup>515</sup> Uo. 493.

<sup>516</sup> Uo. 491.

A negyedik pont a purgatórium kérdését feszegeti, míg az ötödik pontban ismételtén azzal az ütközőponttal találkozunk, hogy a pokolra szállás a szenvedéshez vagy a feltámadása általi megdicsőüléshez tartozik. A hatodik pontban Laszló, mintegy összefoglalva az előzőekben felvetett kritikákat, egy sor kérdést fogalmaz meg, amelyre várja Horváth és Geréb választ. Zárásként így summáz: „Sinka Józsefet és vele együtt magamat mindaddig nem tudom annak a súlyos ítéletnek alávetni, amelyet a görgényi egyházmegye lelkeszi értekezlete és Geréb Pál kimondott, amíg az általam fölvetett kérdésekre lelkiismeretemet megnyugtató választ nem kapok, és meg nem győződöm arról, hogy a bírálók a kérdést minden vonatkozásában, a legalaposabban megvizsgálták.”<sup>517</sup>

Ugyanebben a lapszámban jelent meg Kiss Béla tollából a lutheránusok reakciója is. A cikk hangvétele az előzővel összehasonlítva sokkal visszafogottabb és szakmaiabb. Elsősorban azt kifogásolja, hogy a Sinka-kritikákban a lutheránus és katolikus álláspontot közös alapra helyezték a szerzők, ami azonban helytelen. „Mindenekelőtt ki kell emelnünk, hogy Krisztusnak a pokolra való alászállásával kapcsolatban kialakult tan az evangélikus teológiában nem bír azzal a jelentőséggel, mint a római katolikus teológiában, ahol egész sereg fontos egyházi mozzanatot von maga után.”<sup>518</sup> Ezen gondolat mentén vezeti le okfejtését, midőn téves lenne a lutheránus és a katolikus álláspontot összemosni. Ugyanakkor leírja, hogy a kálvinista állásponttal ellentétben a lutheránus dogmatika nem fogadja el azt, hogy a pokolra való alászállást csupán a Krisztus szenvedésére korlátozza. Kiss szerint ennek bizonyítéka, hogy a szenvedésről már korábban szól az Apostoli Hitvallás (szenvedett, megfeszítetett), és mivel a hitvallás minden szavát, kifejezését hatalmas viták övezték, amíg a szöveget véglegesítették, így valószínű, ha csak a szenvedésre vonatkozna, kihagyták volna a pokolra szállás tantételét. A vitát elegánsan, némi humorral zárja le, amikor arra hivatkozik, hogy Karl Barth életében is előfordult már, hogy önmaga teológiai álláspontját revideálva Kálvin álláspontja helyett a Luther álláspontját tartja helyesnek. „Ha ezt a tévelygést Bart megengedte magának, bizonyára Sinka József is megengedhette”<sup>519</sup> – zárja gondolatait Kiss.

A pokolra szállás vitája nem tartalmában, hanem formai elemeiben jelentős a történelmi kálvinista nyomok erdélyi kutatásában. Egyrészt, amint a bevezetőben is történt

<sup>517</sup> Uo. 497.

<sup>518</sup> Kiss Béla: Hozzászólás a Sinka-dr. Horváth-vitához evangélikus részről. *RSZ*, XXXIV. évfolyam, 18. szám, 1949. szeptember 30., 498.

<sup>519</sup> Uo. 500.

már rá utalás, a második világháború utáni, politikailag és társadalmilag bizonytalan és bizonyos értelemben perspektíva nélküli korban a teológiai viták is elhalványultak. Ezért már önmagában is szellemi felüdülést jelent egy ilyen, az erdélyi református nyilvánosság előtt lezajlott vita. Ugyanakkor nem tekinthetünk el tartalmi jelentőségétől sem, ugyanis a történelmi kálvinizmus képviselői – lásd Sebestyén Jenő életművét – nem mehettek el szó nélkül egyetlen olyan teológiai kérdés mellett sem, amiben a kálvini tanítás tisztasága csorbult. Harmadrészt – még akkor is, ha különösebb látható eredmény nélkül is zárul le a vita – jelentősége abban is megmutatkozik, hogy nem csupán református részről vannak pró és kontra vélemények, hanem a vitába bekapcsolódik egy lutheránus lelkipásztor is, amivel a vita interkonfesszionális jelleget ölt.

#### 5.4.2. A görgényi pontok

Egy 1949. június 25-én keltezett, Frederik Willem Grosheidenek,<sup>520</sup> az amszterdami Szabad Egyetem (V. U.) Újszövetség-professzorának címzett levél egy idézetet közöl Horváth Lászlónak egy korábbi leveléből. Ebben Horváth az erdélyi egyház életről tájékoztatja a holland professzor, mely szerint ugyan Erdélyben a 600 református lelkipásztor 80 százaléka nem akar püspököt, ugyanakkor változásokra nincs sok esély, mert az egyházi kormányzati rendszer urai mindenkor a világi hatalom alá helyezték magukat.<sup>521</sup> Ugyanezen gyűjtemény<sup>522</sup> egy másik darabja 1952-ből, melyet szintén Horváth László írt Grosheide professzornak. Ebben említést tesz egy Alsósófalván lelkészeknek szervezett konferenciáról, ahol előadók voltak Fülöp Ferenc, László Dezső és Dávid Gyula<sup>523</sup> esperesek. Témánk szempontjából a levél jelentőségét az adja, hogy a bemutatásnál, Fülöp Ferenc – akiről már a fentiekben írtam – esetében Horváth hozzáteszi kiegészítő információ gyanánt, hogy vele egy időben, Utrechtben tanult, de ő nem püspökellenes, sőt hamarosan vezetővé (esperesé) vált, ugyanakkor nagy rajongója Kuypernek. Azért tartom fontosnak ennek kiemelését, hogy lássuk, mennyire nagy jelentőséget tulajdonított Horváth László a „görgényi pontokban” kifejtett ideológiának.

<sup>520</sup> Frederik Willem Grosheide (1881, Amsterdam–1972, Amsterdam) holland professzor, a V. U. Újszövetség Tanszékének vezetője.

<sup>521</sup> Lásd 3. számú függelék.

<sup>522</sup> Historisch Documentatiecentrum voor het Nederlands Protestantisme (1800-heden) (HDC) Amsterdam gyűjteményében található az a 22 levél, melyet Horváth László írt F. W. Grosheide Újszövetség-professzornak 1929 és 1956 között. Katalógusszám 420–439.

<sup>523</sup> Dávid Gyula (1902, Komolló–1987, Kolozsvár) református lelkipásztor, az Erdélyi Református Egyházkerület főjegyzője.

A „görgényi pontok” csupán kéziratban maradt fent. 1949-ben a Görgényi egyházmegye lelkészértekezlete tárgyalta e kérdést, de a beszámolók szerint nem került be kellő súllyal az erdélyi reformátusság köztudatába, bár azt sem mondhatjuk, hogy teljesen érdektelenségbe süllyedt. Eredetileg a *Református Szemlé*ben kellett volna megjelennie, de ez valamilyen oknál fogva nem történt meg. 1956-ra elkészült kéziratban ennek kidolgozása, és érdekes módon, két címet is kapott az amúgy tökéletesen azonos kézirat. Az egyiknek a címe *Az Ige szerinti utunk*, a másiknak *Önmagunkra találás* címet adta Horváth.

A bevezetőben Horváth hangsúlyozza, hogy nem egy magánvéleményt fogalmaz meg, hanem a leírtak egy lelkészközösség akarátát képviselik (bár hogy ez a közösség mekkora, és név szerint mely lelkészek tartoznak bele, a tanulmány végéig nem derül ki). A téma boncolgatása az egyház megújításának ügyét szolgálja, mely egyrészt a Szentírás, másrészt Kálvin tanításaira épül. „A Szentírás-kijelentés alapelvéből levont kálvini, azaz, az igazán református egyházkormányzati felfogás alapján megcáfolhatatlanul megállapítható az, hogy a püspöki és a püspöki és zsinatpresbiteri egyházkormányzás kombináltsága nem az Úristen szent akarata szerint való a mi egyházunkban.”<sup>524</sup> A magyar református egyházban több évszázados múltra tekint vissza az a vita, mely az episzkopális és a zsinatpresbiteri egyházkormányzási forma hívei között húzódik. A zsinatpresbiteri egyházkormányzási forma az egyetemes papság elvéből kiindulva, Kálvinnak Genfben meghonosított azon elvére alapul, miszerint a presbitérium feladata az egyház kormányzása és a hívek életét szabályozó fegyelem gyakorlása. A zsinatpresbiteri rendszer alulról felfelé építkezik: alapegysége az egyházközség, az egyház tagjainak egy meghatározott területen élő, az egyházi törvények szerint szervezett gyülekezete, amelynek legfőbb szerve a közgyűlés, élén az önmagából választott presbitérium áll, amelynek elnöke a lelkipásztor és a gondnok. Az aluról építkező szervezet csúcsán, mint legfőbb vezetési testület a zsinat áll, amely összehangolja a gyülekezetek életének működését. Ezen egyházkormányzati formában a presbiteri és püspöki tisztség mellérendeltségi és nem fölérendeltségi viszonyban van. Ezzel szemben az episzkopális egyházban nem alulról, hanem felülről végzik az egyházkormányzást, klasszikus hierarchikus rendszerben, egyfajta tekintélyelvűség alapján. A magyar református egyházban a zsinatpresbiteri és episzkopális egyházkormányzás hibridmodellje alakult ki, mely szerint az egyház legfőbb döntéshozó szerve a zsinat, melynek élén a püspök áll. Horváth László történelmi kálvinistaként, a nyugat-európai egyházkormányzási

<sup>524</sup> Horváth László: *Az Ige szerinti utunk*. Kézirat, Hermán M. János lelkipásztortól kapott gépelt, bekötött példány. Magyarrrégen, 1956.



modellt, a zsinatpresbiteri egyházszerkezetet preferálja – és a jelek szerint ebben támogatói is akadnak – az erdélyi reformátusság körében meghonosodott episzkopális egyházkormányzati formával szemben.

A tanulmányból értesülhetünk a „görgényi pontok” történetéről. Amint láthatjuk, Horváth megpróbált minél szélesebb egyházi réteget megmozgatni és szolgálatba állítani ügye számára. Már eleve az a tény, hogy egy egyházmegye lelkeszi közössége terjeszti be a zsinathoz javaslatát, azt jelzi, hogy nem egy egyén személyes ambíciójáról, hanem közösségi akaratról van szó. Ugyanakkor az 1948-as zsinati ülésre benyújtott javaslat számára még szélesebb támogatást igyekszik Horváth összeverbuválni. „A Görgényi Pontokhoz több egyházi testület helyeslőleg járult hozzá. Az Erdélyi egyházkerületnek legtekintélyesebb (legalább is számban) egyházmegyéje, a marosi egyházmegye kezéhez későn érkezett, de azért az egyházmegyei közgyűlés szóba hozta, az elnökség és a közgyűlés helyeslőleg mellette nyilatkozott. A Református Theológiai Akadémia tanári kara is magáévá tette s a zsinaton dr. Juhász István<sup>525</sup> professzor, az egyházban lévő református törekvések történeti síkjába állítva, mint a múltbeli törekvéseknek egyik láncszeme a zsinat elé terjesztette és elfogadásra ajánlotta. (...) Az egyik zsinati tag (Debreceni István, váradi egyházkerületi képviselő) azt javasolta, hogy üljön össze azonnal egy tanulmányi bizottság és dolgozza ki az egyházi reformálódásunk legsürgősebb feladatait és terjessze már e mostani zsinat elé a javaslatait.”<sup>526</sup> A „görgényi pontok”-ban megfogalmazott javaslatok<sup>527</sup> az egyház megújítását és megújulását hivatottak szolgálni, nem csupán az episzkopális egyházkormányzást akarta zsinatpresbiterévé tenni. A nyolc pont közül csupán az ötös, hetes és nyolcas foglalkozik az egyházkormányzás kérdésével, de a továbbiakban kéri a zsinatot hogy, vizsgálja felül és reformálja meg a teológiai oktatást, a segédlelkészséget, a diakónusságot, a keresztszülői tisztet és a keresztségi fogadalmat, valamint szorgalmazták a templomi énekeskönyv reformját. Mégis szembetűnő, hogy a „Görgényi pontok” kiegészítésére és magyarázatára szánt tanulmányban Horváth László elsősorban a zsinatpresbiteri egyházkormányzás fontosságával és az episzkopális rendszer hibáival és azok lebontásával foglalkozik. Érdekes megfigyelni, hogy argumentációjában Horváth nem saját véleményét fogalmaz meg, hanem egy sor idézettel támasztja alá az episzkopális rendszer elleni érveit

<sup>525</sup> Juhász István (1915, Nagyenyed–1984, Kolozsvár) református teológiai tanár, egyháztörténész.

<sup>526</sup> Horváth László: i. m. 33.

<sup>527</sup> Hely hiánya miatt nem idézem szóról szóra a „Görgényi-pontok” teljes szövegét, de az megtalálható az 5. számú függelékben.

(rendszerét). A Szentírási alapokból kiindulva, a reformátorok (Kálvin és Luther) tanításaira támaszkodva, majd a 20. század eleji református teológia nagy neveit felvonultató (Makkai, Tavaszy, Révész stb.) idézetdömping arra enged következtetni, hogy a téma kényes volta, és esetlegesen egyházi „hatalmasságok” érzékenységét sértő kijelentései okán Horváth nem saját érvként, hanem egy több évszázados problémaként közelít a kérdéshez. Ugyanakkor e téma nemcsak a belső egyházi köröket, hanem a román kommunista államhatalmat is zavarta. Horváth László peranyagából kiderül, hogy az episzkopális egyház-kormányzás megkérdőjelezése politikai színezetet is kapott. „Az áll a nemrég előkerült vádiratban, hogy Kuyper Ábrahám fordítójaként ellenséges teológiai propagandát terjesztett, és pedig azáltal, hogy ez a holland teológiai tanár és első világháború előtti miniszterelnök a tanításában ellenezte a püspökös egyházszervezetet. (...) Azt is beismerte, hogy mivel Kuyper nyomán ő bírálta a püspöki rendszert, lényegében a román államrendet megsértette, mert az a püspöki rendszerben élő református egyházat ismerte el. Egy Onac nevű szekus nem átalotta azt javasolni, hogy két magyar marxista tanár és egy kolozsvári lelkipásztor olvassa át a Horváth László összes műveit, és annak alapján fogalmazzák meg a véleményüket arról, hogy a népi demokrácia és Románia ellensége-e Horváth László vagy sem.”<sup>528</sup> Személyes érzelmeit, ideológiai elkötelezettségét azonban nem tudta véka alá rejtteni Horváth. Felfedezhetjük benne ugyanazt a harcoságot, amely oly sokszor Kuyper és Sebestyén Jenő munkásságát is jellemezte. Érveléseit közepette nem állhatja meg, hogy oda ne szúrjon a nagy ideológia ellenfél, Barth tanításainak. „Mindenesetre a Barth kijelentése nagyon udvarias, bájos kézlegyintés és megértő gesztus a magyarországi episzkopális rendszer református címkézését illetően, csak az a baj, hogy egy ilyen gesztus barthi gesztus és nem kálvini, vagyis nem református. Nem a kálvini reformáció alapelveit tartja szem előtt, amikor az egyház kormányzásáról tárgyal, mert látjuk Kálvinnál, hogy nekünk ebben egyedül a Szentírás az útmutatónk és semmi más.”<sup>529</sup>

Egy másik, a „pokolra szállás” vitájában már felbukkanó vitaelem itt is visszaköszön, mégpedig a római katolikus és lutheránus véleményekkel való határozott és elutasító szembehelyezkedés. Az episzkopális egyház-kormányzás esetében is a kálvini tanítás vélt tévedhetetlensége áll szemben a többi felekezet nézőpontjával a kompromisszumkészség teljes hiányában. „A református egyház-kormányzati princípiumok alapján úgy római, mint

<sup>528</sup> Hermán M. János: *Horváth László mártír lelkipásztor és Nehémiás könyve*. Calvin J. Teológiai Akadémia, Komárom, 2017, 12–14.

<sup>529</sup> Horváth László: i. m. 7.

a lutheránus protestáns típusú püspökség reális hatalom nélkül, Istentől meg nem bízottan, légüres térben van, különösen a tendenciával, hogy a püspök a gyülekezeti pástorságtól elvileg is mentesítessék.”<sup>530</sup> „A kálvinisták demokratikus szervezete NEM ISMERI A PÜSPÖKSÉGET.”<sup>531</sup>

Hogy miért kell ezzel a kérdéssel komolyan foglalkozni, erre is megadja tanulmánya végén Horváth László a választ. „Az egyház az Úrnak válogatott csapata, az élő Istennek hadserege, hogy az Úrnak a harcát a Jézus vezérlete alatt harcolja meg a sátán ellen, de ugyanakkor, mint az ő népe tartozik Jézus királysága alatt élni és járni az életben. (...) Tehát nem mindegy, hogy miként kormányozza a mennyei Király az Ő népét. Láttuk már Kálvinnál, s erre hívja fel a figyelmünket Kuyper is, hogy az egyház létére és jólétére nem mindegy az, hogy miként kormányoztatik.”<sup>532</sup> Hogy a „görgényi pontok” hány lelkész ért el, és milyen visszhangot váltott ki a második világháború utáni erdélyi magyar reformátusság körében, ma már nehéz megítélni. Mégis, jelentősége vitathatatlan, hiszen fontos lenyomata és dokumentuma az akkori egyházat foglalkoztató kérdéseknek és reformtörekvéseknek.

#### 5.4.3. Kálvinizmus és a dogma

Horváth László nyomtatásban megjelent legjelentősebb műve a Hódmezővásárhelyen, 1931-ben kiadott *Kálvinizmus és a dogma* címet viseli. A mű megírása és kiadása a szerzőnek az amszterdami V. U.-n folytatott doktori tanulmányai idején történt. Bár nincsenek erre nézve kézzelfogható írásos bizonyítékaink, feltételezhetjük, hogy a téma a doktori vizsgájának témája lehetett. Nem egy klasszikus értelemben vett dogmatikáról van szó. Sem tartalmilag, sem szerkezetileg nem felel meg azon kritériumoknak, hogy dogmatikának tekinthessük. Ugyanakkor, ha teológiai tudományosság alapján akarnánk meghatározni, kijelenthetjük, hogy egy szisztematika teológiai művel van dolgunk, hiszen nagyon precízen, rendszerezve hozza közel az olvasóhoz a kálvinizmust és annak történelmi tanulságain keresztül társadalomformáló szerepét. Ezen történelmi perspektíva határozza meg a kálvinizmus világnézeti jellegét és nyit utat a jövőre. „Tehát mi Isten imádandó végzésének megjelentetését látjuk abban, hogy a kálvinizmusban, mint élet és világszemléletben s a reformációban nyújtott kincsek egyházaiban, tehát a szigorúan vett egyházi életben amaz erőt mutatta fel a történelem fonalán, amely az egész emberiség útjelzőéül szolgálha-

<sup>530</sup> Uo. 56.

<sup>531</sup> Uo. 7.

<sup>532</sup> Uo. 58.

tott minden időben, de különösen a krízisek idején. (...) Igen, a kálvinizmusnak világhivatása van s a jövődő csodás, isteni lehetőségei a történelem eddigi tanulságai által is igazolt kuyperi próféciában a kálvinizmus szellemi erői által fognak kibontakozni és valósággá lenni e látható világban.”<sup>533</sup> Ezen cél elérésének feltétele a kálvinizmus dogmatikai elmélyítése és elmélyedése – vallja Horváth – hogy a történeti keretek távlatában a 20. századi egyházi élet kilábaljon a kaotikus állapotokból és megtalálja identitását egy öntudatos és folyamatos reformációban. A szekularizálódó, hitét és élő kapcsolatát a Teremtővel elvesztő társadalom számára a kiutat a kálvinizmus újrafelfedezése jelenti. Erről így vall: „a világhízkrisisben csak a kálvinizmus adhatja meg a kivezető utat, mert: 1. A humanizmust csak ez zárja ki a szellemi világból. 2. Csak ez vonja meg az éles határokat, s minden szellemi mozgalmat az újjászületettség, vagy újjá nem születettség elvéből megítélve s a maga területére visszaszorítva, a filozófiát a teológiából kiszorítva, a teológiát ezzel együtt a szellemi és anyagi világ teljes területét a theocentrikus alapra, az egyetlen igazi alapra hozza vissza. 3. Az Istentől, Isten által, Istenért az Írás alapján Krisztus által a Szentlélek erejében önmagára ébredő kálvinizmus hivatásának bölcsességéhez pedig, Kuyper szavai szerint szólva, nem az apologetikus pepecseléssel fog munkához, (...) hanem a dogmatikai elmélyüléssel.”<sup>534</sup> A cél és az irányvonal kijelölése után, néhány általános kérdés tisztázása következik a műben. Ezeknek egyike az, hogy miként jelenik meg, és mik a sajátosságai a dogmának a zsidó irodalomban, az egyházatyák irataiban, illetve a reformációban, Luther és Kálvin tanaiban. A szerző szerint a dogma tekintélye a keresztyén ember életében nem lehet periférikus, hiszen a Szentírásból táplálkozó dogma tekintélye az egész teremtett világot – benne az egyházat és az államot – egyaránt uralja. Bár a dogmának van egy kifelemegmutató tekintélye, mégis a belső, lelki, Isten szavából táplálkozó dogmatikai tekintély a fontosabb. „S hogy a magyar református egyházra ez mennyire érvényes, az kitűnik a gyülekezetekből összeverődő zsinatnak az államhoz való viszonyából, amelynek szentesítési és képviselési joga van a mai zsinatokat és végzéseket illetően. De ez a dogmának, s ennek az egy államban való de facto kihirdetését és érvényét, tehát a dogma külső, az egyháznak az állammal való kapcsolatát illető tekintélye, míg mi ezzel ellentétben itt a dogma tekintélyének belső, azaz primer forrásáról tárgyalunk, amely a reformáció szerint sem az egyház, sem az állam nem lehet, hanem csak a Szentírás.”<sup>535</sup> A Szentírás, mely magában

<sup>533</sup> Horváth László: *Kálvinizmus és a dogma*. Törekvés Nyomda, Hódmezővásárhely, 1931, 4–5.

<sup>534</sup> Uo. 8.

<sup>535</sup> Uo. 12.

hordozza a Szentlélek kijelentését egy olyan alap, – mondja Horváth – amelyre a dogma felépülve tökéletes tekintéllyé válik minden időben, az emberi cselekvés minden területen. Ennek látható formája az egyház, amely Isten rendelése alapján arra hivatott, hogy ezt a kijelentést megjelenítse a világban. „Az egyháznak e mélységes tisztelete, szeretete és szolgálata által a kálvinizmus megvallja azt, hogy számára az egyház isteni intézmény (Institutió), amely mellett az egyházat, úgy is mint organizmust felveszi hivatalába. Az egyház isteni intézmény, azaz Istentől instituált, rendelt vagy szereztetett. (...) Az egyház, mint organizmus alatt értjük a Krisztus gyülekezetének, vagyis általában véve a hívőknek életét. Ez az élet az egyházon, mint intézményen túlterjedő, tovább kiterjedő élet. (...) Az intézmény tisztségekkel rendelkezik, az organizmus nem.”<sup>536</sup>

Mindezeknek tükrében Horváth megfogalmazta a dogma definícióját. „A kálvinizmusnak az Íráskijelentés, az egyház és a hit szemlélete után a dogmát akként definiálhatjuk: a dogma a Szentírás-kijelentés hívő felfogása, amelyet az egyház formuláz és tekintélyével a hívőknek nyújt, hogy ezek aszerint higgyenek és hitükről vallomást akként tegyenek.”<sup>537</sup> A kálvinizmus mindig is fontosnak tartotta a dogma szükségességét, hiszen ez jelentette a gyülekezetek hitének kifejezését, az egyházak világgal szembeni megnyilvánulását, a hit tisztaságának megőrzését az eretnekséggel szemben, az egyház egységének fenntartását, valamint az egyház hívő életének történelmi kontinuitását. Az egyháznak a világban való megjelenése és a dogmának a világi éltbe való átemelése óhatatlanul magával hozta az egyházon belüli kulturális (és teológiai) pluriformitást, hiszen különböző kultúrákban, különböző eszközökkel tölti be az egyház a maga szerepét. Minden közösség, ahol megjelenik az Evangélium, óhatatlanul magára ölti idővel azokat a helyi kulturális és társadalmi sajátosságokat, amelyek a későbbiekben kialakítanak egy egyedi egyházi arculatot. „A kálvinizmus a dogma pluriformitásának a vallásával a lehető legnagyobb mértékben ismerte fel az Isten adományának a minden népben speciálisan megjelenő gazdagságát és vallja azt, hogy noha más a színezete, a hangja, az összeállítása, a magyar református egyháznak, mint a hollandnak, vagy a Dél-Afrikainak, vagy a skótnak, vagy az amerikaiaknak, mégis ugyanaz a lélek, ugyanaz az Igazság, ugyanazon vallás szól a világban arról, hogy egyedül az Istené a dicsőség és csak egy az Úr, az Atya Isten, a Jézus Krisztus. A pluriformitás nem válik az unitasnak hátrányára, sőt az unitas gazdagabban ragyog a pluriformitás gazdagságának szépségében és erejében. Az Ige egyháza a Krisztus királysá-

<sup>536</sup> Uo. 31–32.

<sup>537</sup> Uo. 44.

gának az egyháza, Ahol pedig Krisztus az Úr, ott az engedelmesség nagy, így az Igazság ragyogóbb és ezáltal a dogmaformálás virágzóbb, tartalmában mélységesebb s vallomásaiban a Lélek által Tisztább csengésű.”<sup>538</sup> A keresztyén ember számára a dogma és a vallásos tapasztalat szoros kapcsolatban áll, ugyanakkor a hit és a tapasztalat között mégis óriási különbség van. A különbség abból adódik, hogy egyrészt a hit aktívabb, mint a tapasztalat. A hitben mi haladunk az igazság felé, a tapasztalásban fordítva, az igazság jön felénk. Ugyanakkor elválasztani sem lehet őket, hiszen – Horváth szerint – mindkettő a Szentlélek ajándéka. A dogma és a tapasztalás egymásra hatnak és egymásra vannak utalva: „A dogma átélhető és át nem élhető részének a megkülönböztetésével a dogma és a tapasztalás közötti különbségre is reá mutattunk, mert miképpen a kijelentés tényéből sem, úgy a dogma tartalmából sem mindent tapasztalhat meg a hívő lélek. Tehát a dogma tovább terjed, mint a tapasztalás s így már csak azért sem lehet a tapasztalás a dogma forrása.”<sup>539</sup> Ezek alapján a magyar református egyház is magán hordozza a kálvini dogma építő jellegét és a megtapasztalás révén hitvallási alapokon hirdeti az Isten igazságát. A konfesszionális jelleg magunkra öltése – mondja Horváth – magyar kálvinista kötelességünk. „Református egyházunk az élet egyháza, de csak akkor református, ha a hitvallásainkat, tehát a református dogmánkat megismerve szereti, és szeretve azokat megismerteti, az élet mindennemű útján, nyíltan is követi, megvallva propagálja ízelítésül mások számára is, azok fenséges voltát. (...) A magyar kálvinizmus a dogmák szava nyomán az isteni normákat vaskövetkezetességgel követő, imádságos, munkás, harcossá kálvinizmussá lesz. (...) Mi tehát megvalljuk, hogy igenis szeretjük a dogmát.”<sup>540</sup>

#### 5.4.4. A történelmi kálvinista „kegyelemtan”

A közös kegyelem, ingyen kegyelem, egyetemes kegyelem, vagyis egyszóval a kegyelemtan központi szerepet tölt be a történelmi kálvinista teológiában. A hit által való megigazulás Isten ingyen kegyelméből theocentrikussá teszi a kálvinista világfelfogást és ezáltal a fókuszpontba az Isten mindenhatósága, vagyis a szuverenitása kerül. Hogy miért is ilyen fontos a kegyelemtan a történelmi kálvinistáknak, ennek okairól ír Gilicze László doktori disszertációjában. A 19. század második felében a protestáns nyugat-európai országokban különböző ébredési mozgalmak indultak el. Ezek kétségtelenül megújították az egyházi életet, de a belső lelki megújulás mellé nem párosult közösségi élet. „Nagyon mély

<sup>538</sup> Uo. 56.

<sup>539</sup> Uo. 91.

<sup>540</sup> Uo. 133.

hitélet bontakozott ki, sok áldott szolgálat kezdődött el, de mégis úgy, hogy a világban idegenek maradtak, inkább a hívő élet elefántcsonttoronyába menekültek a komoly hitnek az emberei. Hollandiában azonban nagyon érezték, hogy vagy egy kisebb körre korlátozódó szekta marad az újonnan hitre jutottak együttese, vagy pedig megtalálja a helyét az egész életben, kicsinysége ellenére is jótékony ízesítőként. Utat és eligazítást kerestek. Az eligazítást azok a megoldások adták, melyek a gratia communis felismeréséből és megértéséből folytak. Benne Isten kegyelme ajándékának és jótéteményének ismertek fel minden tudományt, felfedezést, berendezkedést, amely az általános haladást és jólétet munkálja. Velük élni, velük törödni, értük fáradni és álmodozni nem áll ellentétben azzal a keresztyén hivatással, mellyel Isten Jézus Krisztus népét rendelte.”<sup>541</sup>

Kuyper a keresztyén életkörök szuverenitásában e teológiai felvetés gyakorlati alapjait teszi le. A teremtett világban minden életkör egymás mellé rendeltetett, mindegyik saját szuverenitással bír, egymást kiegészítik és segítik a Teremtő szolgálatában, de ugyanakkor mindegyik életkör Isten szuverenitásának felügyelete alatt van, és az ő kegyelméből táplálkozik. Ezen a helyen nem feladatom a kegyelemtan ennél bővebb ismertetése, sem a történelmi kálvinizmusban betöltött szerepét kifejteni. Egyrészt azért, mert ezekre a kérdésekre Gilicze László dolgozata megadja a választ, másrészt azért, mert a szuverenitás kérdésével Kuyper életművének ismertetésekor – a II. fejezetben – már foglalkoztam. Mégis pár mondat erejéig kénytelen vagyok elidőzni a szuverenitás kérdésénél, ugyanis Gilicze művéből hiányzik<sup>542</sup> egy – a kérdés szempontjából – nagyon fontos alaplum. Ez nem más, mint Kuypernek az amszterdami V. U. megnyitóján, 1880. október 20-án elmondott beszéde, mely tulajdonképpen a történelmi kálvinisták ideológiai alapját képezi az életkörök szuverenitására nézve. Ebben Kuyper kifejti, hogy ebben a beszédben is arra törekedett, – beszédének alapját a Szentírásra és Kálvinra alapozva – hogy a Szent Isten tisztaságát legfontosabbnak tartva mindenki elé példaként odategye, hiszen csak őbelőle fakadhat az élet gyökere. És ha valaki megkérdezi, hogy a „szuverenitás a magunk körében” a Szentírás szívéből és a református élet kincséből származik-e, akkor imádkozott volna, hogy a kérdező mindenekelőtt megértse a Szentírásba vetett hit szerves elvének mélységét.<sup>543</sup> Isten ingyen kegyelme lehetővé teszi, hogy az Isten mindenhatósága (szuverenitása) kiterjedjen

<sup>541</sup> Gilicze László: *Az egyetemes kegyelem tana Kuyper Ábrahám és bírálói, továbbkutatói szerint*. Kézirat. Doktori disszertáció. Debrecen, 1989, 32.

<sup>542</sup>Bár a szuverenitás kérdésével disszertációjában külön fejezetben foglalkozik, a felhasznált forrásmunkák közül hiányzik Kuyper *Souvereiniteit in eigen kring* című műve.

<sup>543</sup>Abraham Kuyper: *Souvereiniteit in eigen kring*. J. H. Kruyt, Amsterdam, 1880, 28.

az élet minden területére. A történelmi kálvinizmus egyik elvi alapvetése, hogy a keresztyén embernek része legyen a kegyelemben és a megigazulásban, ez Isten szuverenitásának függvénye, vagyis a hangsúly az Isten szuverenitásán van. „Isten szuverenitásának megvalósítása az embert mértéktartásra, alázatra, a Teremtő jó tetszését kereső engedelmességre készíteti. És mindezt úgy, hogy az ember – teremtmény voltát, alacsonyságát egy pillanatig sem feledve – eljut emberi méltóságának tudatára, ami szintén erős hangsúlyt kap Kálvin tanításában. Isten abszolút szuverenitása megköveteli, hogy az ember fenntartás nélkül alárendelje saját akaratát Isten akaratának, szinte szemet lehunyva, követve parancsait.”<sup>544</sup>

A Szentírás alapján kijelentett Isten szuverenitása és a kegyelemtan tehát az erdélyi magyar református történelmi kálvinisták számára fontos, de ugyanakkor veszélyes tételeket tartalmaz. „Kuypernek a kegyelemtanra épülő politikai és társadalom-elméleti tanításai szintén megérintenek egy előadást, hogy lássuk: valójában miért zavarta a Szekuritátét és a lopott gyümölcsökkel dicsekedő kelet-európai kommunista pártokat a kuyperiánus gondolkodás. Lényeges, hogy az egyetemes kegyelem tana túlmutat a titkosszolgálati ellenőrizhetőségen, de még »az egyház és a hit körén« is. Juhász István kurzusából idézem az avatott bírálók véleményét: „Kuyper neokálvinizmusa az Evangélium alapján Krisztus uralmának aktuális érvényét hangsúlyozta, bár azt a veszélyt idézte fel, hogy e tan az alkalmazásban átalakul protestáns világnézetté. Kuyper kegyelemtanának értékelése a magyar teológusokat a legutóbbi időkben is foglalkoztatta.”<sup>545</sup>

Horváth László peranyagából ugyanakkor fény derül arra, hogy a román kommunista rezsim szemében melyek voltak azok az ideológiai főbűnök, amelyek végül is letartóztatásához és halálához vezettek. A szigorú, református holland professzor, L. Oranje<sup>546</sup> *Nehémiás* című tanulmányának fordítását Szabó József beresztelki lelkipásztor végezte, és előszavát Horváth László írta. Erre az előszóra név szerint is hivatkozik a vádirat. „Különösen súlyosnak találjuk azt a tényt, hogy L. Oranje *Nehémiás* című művének fordítása és átdolgozása, Horváth László eredeti előszavával 1956 nyarán jelent meg, amikor a magyarországi ellenforradalom előkészítése ideológiai és politikai téren folyamatban volt. Ezek az ellenforradalmi eszmék a sajtón, a rádión és más eszközökön keresztül hozzánk is eljutottak az országba, Horváth László ellen-

<sup>544</sup>Békési Andor: Kálvini örökségünk. In: *Emlékkönyv Sebestyén Jenő születésének 100. évfordulójára*. Szerkesztette Ladányi Sándor. Kiadja a Református Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, Budapest, 1986, 188.

<sup>545</sup>Hermán M. János: Kuyper Ábrahám egykori látogatása Bukarestben, Budapesten és magyarra fordított műveinek 1962-es elégetése Kolozsváron. *Teológiai Fórum*, A komáromi Selye János Egyetem Református Teológiai Kara és a Calvin J. Teológiai Akadémia tudományos folyóirata, XI. évfolyam, 2. szám, 2016, 25.

<sup>546</sup>Leendert Oranje (1901–1961) holland lelkipásztor, Horváth László barátja a V. U.-tanulmányok alatt.



séges tevékenysége pedig hozzájárult még nagyobb mértékű terjesztésükhöz. Úgy véljük tehát, hogy Horváth László, népi demokratikus rendszerünk egy elkeseredett ellensége. Meg kell jegyeznünk azt a tényt is, hogy Szabó József, aki L. Oranje »Nehémiás« című művét lefordította, szintén bűnös ezért a tettért, és Horváth László cinkostársának tartjuk.<sup>547</sup> Feltételezhető, hogy a kolozsvári hadbírószági anyagban leírtak nem csupán az idézett műre, hanem más tanulmányokra is kiterjedtek. Talán hatványozottan igaz ez – a szintén 1956 márciusában elkészült – Kuyper *Közös kegyelem (De gemeene gratie)* című műve első kötetének fordítására és a két kéziratban megírt előszóra is. Ebben az előszóban a kegyelemtan horváthi képe bontakozik ki előttünk. Szerinte ugyanis az Isten kegyelmének az újrafelfedezése egy reformátori feladat, amelyet Kálvin után, a megújulni kívánó egyháznak is követnie kell. A kegyelem által az ember visszakerül abba a teremtés kori állapotba, amelyben az Isten akarata (fennhatósága) alá vettetett. Ez a megújulást kereső magyar reformátusság útja is. „A közös kegyelem szempontjából is, az egyenes kálvini, teológiai vonalat tartotta a magyar református egyház, s ez a vonalvezetés a 16. századtól kezdve, mind a mai napig fellelhető a mi egyházi irodalmunkban, és a magyar reformátusoknak a világgal, a társadalommal és az embertestvérrel, a néppel, a kultúrával, a nemzeti közösségekkel és az egész emberi közösséggel kapcsolatos magatartásában. (...) Hiszen az atyáink a kegyelem világából merítettek erőt arra, hogy higgyenek egy isteni világrendben, s így az emberiségnek is isteni jövőjében, a földnek és a mennynek a Krisztusban való újból egybeszerkesztésében, amelyért érdemesnek tartották vérük hullásával is aláírni e szent hitüket és meggyőződésüket, mert tudták, hogy éppen az Isten kegyelme az, amely a hitvalló mártírvérükkel megszentelt földből kisarjassza a Lélek virágait, és a közös kegyelem megérleli a hit gyümölcsit, a későbbi nemzedéknek is.”<sup>548</sup>

Akár testamentumnak is nevezhetnék az itt megfogalmazottakat. A fentiekből világosan kitűnik Horváth László elhivatottsága és megalkuvást nem ismerő kiállása hite és ideológiái mellett. Munkabírása,<sup>549</sup> a történelmi kálvinizmus iránti elkötelezettsége talán kiemeli őt a feledés homályából. Találón jellemzi kutatója, Hermán M. János Horváth

<sup>547</sup> Hermán M. János: *Horváth László mártír lelkipásztor és Nehémiás könyve*. Clavin J Teológiai Akadémia, Komárom, 2017, 15.

<sup>548</sup> Horváth László: Előszó. In Kuyper Abraham: *Közös kegyelem*. I. kötet. Kézirat, Hermán M. János lelkipáztortól kapott, gépelt, bekötött példány, Magyarrege, 1956.

<sup>549</sup> Lásd Hermán M. János tanulmányát, melyben közli a Horváth László által írt és gondozott kiadványok, valamint kéziratok fordítások listáját. Hermán M. János: Kuyper Ábrahám egykori látogatása Bukarestben, Budapesten és magyarra fordított műveinek 1962-es elégetése Kolozsváron. *Teológiai Fórum*, A komáromi Selye János Egyetem Református Teológiai Kara és a Calvin J. Teológiai Akadémia tudományos folyóirata, XI. évfolyam, 2. szám, 2016, 65–68.

László életművét: „Halála utáni ötven év távlatából egyetértünk kortársának, Tőkés István professzornak a véleményével, aki őt a két világháború közötti erdélyi teológusok jelesei közé sorolta. Buzgalma és az ifjúság iránti, nevelve odaforduló szeretete, vajha megsokszorozódna a mai időkben, ez a gondolat támad bennünk az ő felelősségteljes írásait olvasva. Öntudatos magyar kálvinistaként pedig példaképünk volt a nehéz időkben: senkire sem tett terhelő vallomást, pedig az erőszakosok orvosilag is próbálták megtörni. Még a halála, és annak időpontja is valóságos tiltakozás a kárhuzatos diktatúra ellen. Végül: külső és belső kitartása rendjén is példakép, ne feledjük, hogy a hóhérainak a szemébe mondta, hogy ők is meg fognak jelenni az élő Isten ítélőszéke előtt.”<sup>550</sup>

---

<sup>550</sup> Hermán M. János: Dr. Horváth László mártír lelkipásztor. In: *Hittel és humorral. Tanulmánykötet a 60 éves Hörcsik Richárd születésnapjára*. A Debreceni Református Hittudományi Egyetem kiadványsorozata 8. kötet, Debrecen, 2015, 187.

## Összefoglaló

Ha valaki az erdélyi magyar református teológiatörténetet vizsgálja a 20. századhoz érkezve, egy nagyon leegyszerűsített képlettel találkozik, amely a következőképpen hangzik: a 19. század második felében a Kovács Ödön vezetésével fénykorát élő liberális teológia az első világháborút követően meggyengül, majd helyét átveszi – részben Tavaszy Sándor munkássága révén, részben Karl Barth kolozsvári látogatását követően – a dialektikai teológia. A következő idézet is ezt támasztja alá: „Az újreformátori teológia irányzatának elfogadása nem ütközött különösebb nehézségbe Erdélyben, ugyanis Nagy Károly püspök szolgálata már megteremtette ehhez az előfeltételt, éspedig azzal, hogy szorgalmazta a Heidelbergi Káté használatát (1920), ezáltal biblikus irányba terelte a teológiai gondolkodást és az igehirdetést. Az újreformátori irányzat átvételét készítette elő Makkai Sándor is, aki az egyház figyelmébe ajánlotta a kálvinista örökséget. Amint azt már Kenessey Béla esetében is láthattuk, Erdélyben már a Karl Barth előtti időben jelentkezett a liberális korszak kritikája, és jelezte, hogy új teológia szemléletmódra volna szükség.”<sup>551</sup> Ez egy nagyon egyszerű képlet, ami felületes vizsgálat után igaz is lehetne, ha a világ fekete és fehér lenne, és nem lennének benne árnyalatok. Bár vannak tanulmányok, amelyek ezt a leegyszerűsített képletet igyekeznek jobban kibontani, mint például Kozma Zsolt egyik írása,<sup>552</sup> amely nemcsak a liberális és a dialektikai teológia kettősét látja az erdélyi teológiában, hanem említést tesz más irányzatokról is, mint a történelmi kálvinizmus, a belmissziós mozgalom vagy a pietizmus.

Jelen dolgozatban arra törekedtem, hogy a történelmi kálvinizmust, mint a 20. század teológiatörténet egyik meghatározó református irányzatát megpróbáljam felhelyezni az erdélyi református teológiatörténet térképére. Az előző fejezetekben bemutatott és idézett dokumentumokat, kéziratokat, tanulmányokat és újságcikkeket egyetlen meghatározott céllal gyűjtöttem össze: hogy bizonyítsák, az erdélyi történelmi kálvinizmus létezik. Bár teológiatörténeti hatását egzakt módom mérni szerintem nem lehet, létezése tagadhatatlan. Ugyanakkor nem pusztán létezésének tényét szerettem volna ebben a dolgozatban megállapítani, hanem ezen felül megmutatni néhány aspektusát.

<sup>551</sup> Bekő István Márton: Karl Barth hatása az erdélyi biblikus teológiára. *RSZ* 106. évfolyam, 6. szám, 2013, 598.

<sup>552</sup> Kozma Zsolt: A kolozsvári református teológia lelki-szellemi arcéle. In: *Önazonosság és küldetés. Az Erdélyi Református Egyházkerület kiadása, Kolozsvár, 2001.*

A történelmi kálvinizmus – ahogy már az előbbi fejezetekben utaltam rá – Erdélyben is sajátos arculatot mutatott. Összehasonlítani a hollandiai vagy a magyarországi egyházi életben elért eredményeit az erdélyivel haszontalan és káros is lenne. Az kétségtelen tény, hogy nem tudott olyan befolyásos lenni, és akkora tömegekre harást gyakorolni, mint Kuyper és társai Hollandiában, ahogy nem tudott olyan intézményi formákat kiépíteni (SDG, Kálvin János Társaság, Kálvinista Szemle), és azon keresztül társadalomformáló szerepre törni, mint Sebestyén és köre Magyarországon. De még egy teológiai akadémiát sem állított a maga szolgálatába, mint ahogy tette Kuyper híres beszédével az Egyesült Államokban (Princeton University), mely a mai napig hűen ápolja emlékét. Az erdélyi történelmi kálvinizmus első ránézésre szerényen húzódik meg a „nagytestvérek” árnyékában.

Azonban van néhány olyan aspektusa, amely nemcsak egyedivé teszi, hanem jelentőssé is az egyetemes és magyar református teológiatörténetben. Az egyetemes jelentőségét az adja, hogy a kálvinizmusnak és azon belül a történelmi kálvinizmusnak az európai határait keletebbre toltta, és bár az ortodoxiával szemben nem tudott olyan erőt demonstrálni, megjeleníteni egy kálvinista világnézetet egy olyan kelet-európai országban, amelyben az ortodoxia államvallás kétségtelenül megsüvegezendő tény. A református közösségre bízott krisztusi magvetés feladatának az erdélyi történelmi kálvinizmus eleget tett. A református egyházon belüli jelenlétének is megvannak a maga jó behatárolható érdemei és erénye. Egy olyan korban jelentkezik, amikor az erdélyi magyar közösségi életérzés válságban van. A Trianon utáni apátiába a történelmi kálvinista „karakánságra” igen is szüksége van a református teológiának. Úgy gondolom nem véletlen, hogy Tavasz, Makkai vagy éppen Ravasz a 1920-as évek elején éppen a kálvinizmus újrafelfedezésében keresik a szellemi és teológia megújulás lehetőségét. A történelmi kálvinizmus a múltból (a történelemből) táplálkozó hatalmas szellemi örökségből táplálkozva próbál jövőt építeni, cselekedni és nem csupán beszélni róla. Erről szól Tavasz: „Induljon meg Erdély hegyei között a kegyelem megtapasztalásáért a tusakodó imádkozás, hogy ébredjen fel és pattanjon ki a mi szívünk-ből is az Isten dicsőségéért harcoló tett, hogy legyen az erdélyi kálvinizmus is ismét a tett keresztyénisége.”<sup>553</sup> A kálvinista világnézetiség új erőt adott, új perspektívát nyitott a reményvesztett erdélyi protestáns közösségnek. Hogy a későbbiekben a kezdeti lelkesedésnek nem lett nagyobb fogantatja, a magvetés következménye nem olyan látványos, mint amilyennek tűnt a 1925–26 években – és amely egy átfogóbb kutatás témája lehetne –

<sup>553</sup> Tavasz Sándor: A kálvinizmus mint a tett keresztyénisége. *RSZ*, Kolozsvár, 1925. február 6., XVIII. évf., 6. szám, 82.

semmit sem von le a magvetés értékéből. A történelmi kálvinizmus megjelenése, a kálvini világnézetiség felfedezése, a hitvallásosság, a nem befele fordulás, hanem a társadalom irányába való nyitása az egyháznak, mind olyan erények, amelyek örök értéként maradnak meg az erdélyi református teológiatörténetben.

Szólnunk kell azonban nemcsak a transzilvanista történelmi kálvinizmus erényeiről, hanem hibáiról is. Vannak olyan vélemények, melyek szerint az erdélyi történelmi kálvinizmus azért nem tudott megerősödni, mert nem volt egy olyan tekintélyes erős vezetője, mint Hollandiában Kuyper vagy Magyarországon Sebestyén Jenő. Nos, ez az érv nem állja meg teljes egészében a helyét, mert, amint már fentebb jeleztem, Tavaszy, Makkai és Ravasz a 1920-as évek erdélyi szellemi elitjéhez tartoztak. Ravasz korai távozása, illetve Tavaszy dialektikai teológia felé való fordulása után, az 1930-as évek elejére már csak Makkai maradt a történelmi kálvinizmus erdélyi követője. Fentebb már bővebben írtam az „enyedi vitáról”, ami éppen ezt a Tavaszy és Makkai közötti ideológiai szembefordulást szimbolizálja. Ennek azonban nem kellett volna felétlenül hanyatlást eredményeznie. Véleményem szerint nem a vezető hiánya akadályozta meg a történelmi kálvinizmus további kibontakozását és fejlődését. A megtorpanás okait egyrészt Makkai személyiségében, másrészt a speciális kisebbségi életformában és az erdélyi társadalmi helyzetben kell keresni. A hatalmas munkabírásáról híres Kuyperrrel vagy a folyamatos ideológiai harcban élő és égő Sebestyénnel összevetve a „magára maradó” és püspöki teendőkkal telezsúfolt életű Makkai erőetlen volt teológiai fronton is a sikeres harc megvívására. Kozma Zsolt egyik tanulmányából ismerhetjük meg az önmagával is folyamatos belső lelki harcot vívó Makkai alakját. „A kiáltó szó közege a lelki-szellemi pusztaság volt. Nemzeti vagy közegyházi szinten a kis embernek csak kis kudarcai lehetnek, de ő agya, szíve, tisztsége szerint is nagy formátumú volt, aki csalódásait nemcsak személyes kudarcként, hanem eszméinek, valamint egyházának és nemzetének csődjeként élte meg. A nem tudtamot a nem lehetett azonosította.”<sup>554</sup> Azonban igazságtalonnak lennék, ha csupán ezt az egyetlen akadályt látnánk a történelmi kálvinizmus fejlődésének útjába. Azt is látnunk kell, hogy a talaj sem volt megfelelő a magvetésre. Az erdélyi magyar kisebbségi létforma nem összehasonlítható a holland vagy a magyar társadalmi helyzettel, de még az egyházi közösség sem alkalmas bizonyos reformharcok megvívására. A történelmi kálvinizmus két területen igyekezett kibontakozni. A közéletben a kálvini eszmék meghonosítása által, valamint egyházon

<sup>554</sup> Kozma Zsolt: Makkai Sándor egykor és most. In: *Önazonosság és küldetés*. Az Erdélyi Református Egyházkerület kiadása, Kolozsvár, 2001, 113.

belül a lelki, oktatási és egyházkormányzati reformok által. Az erdélyi helyzetben a társadalmi és közéleti tevékenységnek nemcsak a magyar közösség előítéleteivel vagy közönyével, hanem a többségi román hatalom folyamatos gyanújával és a későbbiekben a kommunista hatalom rosszindulatú vegzálásával is meg kellett küzdenie. Bár egyesek megpróbálták a „lehetetlent”, vagyis a legnagyobb ellenszélben is újító közéleti tevékenységet folytatni – amint Horváth László tragédiája is bizonyítja –, láthatjuk, hogy ez mennyire esélytelen szélmalomharcnak bizonyult. Az egyházon belül a lelki, oktatási és egyházkormányzati reformok szintén kudarcra voltak ítélve, hiszen a radikális változások a közösség belső bomlását eredményezték volna. Ezt a „luxust” azonban a viszonylag kis létszámú erdélyi reformátusság nem engedhette meg magának.

Végezetül néhány gondolatban hadd foglaljam össze, mire is tanít az a hosszú út, amely a Róma 13-tól indul, és a történelmi korokon át ma is tart.

a. A keresztyén ember krisztusi küldetéséből fakadóan minden korban cselekvő eleme volt a társadalomnak, így nem vonhatta ki magát a világ eseményei alól sem. Erre kapott utasítást a Szentírásból, és ezt gyakorolta minden élethelyzetben a társadalom különböző területein. A „földi államban” a keresztyén embernek küldetése van, mégpedig a mindenekfelett álló és mindent irányító szuverén Istentől. Ezért az Isten törvényei nemcsak az ember belső lelki életére vannak hatással, hanem a társadalom minden szintjén és minden életkörben (egyház, politika, kultúra, gazdaság, oktatás stb.) hatnak. A középkor jeles teológusai (Ágoston, Aquinói Tamás) éppen ezért buzgón kutatták azokat a határvonalakat, amelyek elválasztják, illetve összekötik az államot az egyházzal, ahol az Isten törvényei szembe állnak, vagy éppen egymást erősítik az államhatalom gyakorlásával. A reformáció korában mind Luther, mind Kálvin teológiájában kiemelt szerepet kap az állam szerepének a kérdése. Luther szerint a világi hatalom és annak képviselője azért adatott, hogy a világban lévő bűn okozta törvénytelenséget, és a káoszt megszüntesse. Kálvin ezzel szemben továbbmegy, és a világi hatalom szerepét nemcsak a bűn elleni harcban látja, hanem a közjó szolgálatában. Az államnak nemcsak fenyegetni kell, hanem hozzájárulni a társadalmi fejlődés folyamataihoz is. Így a hívő keresztyén embernek hely van a nemcsak az egyház keretek között folyó életbe, hanem a társadalom számtalan rétegében, a politikában, a kultúrában, a gazdaságban, az oktatásban, a tudományban stb.

b. A kálvini tanoknak e társadalomformáló jellegét újra felfedezve, a 19. század második felében elindul Abraham Kuyper ideológiai irányításával a történelmi kálvinizmus nevű, részben teológiai, részben társadalmi mozgalom. E mozgalom a kálvinizmus

történelmi vizsgálatán keresztül jut el arra a felismerésre, hogy a nagy reformátor életműve nem csupán egy általános dogmatikai tételeken alapuló teológiai iránymutatás, hanem annál sokkal több, egyfajta világnézet, amely az élet minden területén megpróbál keresztyén kálvinista erkölcsi válaszokat adni a társadalom kérdéseire és problematikájára. E tantételt miszerint a kálvinizmus világnézet Kuyper *A kálvinizmus lényege* című írásában fejt ki részletesen, ugyanakkor írott életművén túl társadalmi szerepvállalásaiban is tetten érhető. Egyházmegújító törekvései, pártpolitikai munkássága, egyetemalapító tevékenysége, szociális és társadalmi erőfeszítései mind azt az egyetlen közös célt szolgálják: Isten (szuverenitásának) mindenhatóságának hangsúlyozása a különböző életkörökben. Kuyper meggyőződése, hogy ezek az egymástól jól elkülönülő független társadalmi életkörök (politika, művészetek, gazdaság, oktatás, tudomány stb.) mind Isten hatalma és törvénye alá esnek, így ennek kell engedelmessé válniuk, ezért az ezekben tevékenykedő ember, mint az Isten törvényének eszköze egyikből sem hiányozhat.

c. A történelmi kálvinizmus tanai nem maradtak Hollandia határain között, a nyugati-európai és észak-amerikai protestáns közösségek is sajátjuknak érezték a kuyperi tanításokat, ugyanakkor a magyar református egyház is eljutott ide, köszönhetően a több évszázados hagyományokon alapuló peregrinációnak. A 20. század elején Hollandiában tanuló magyar teológusok jelentős része megismerkedve a kuyperi tanokkal hazatérve ezen eszmerendszer alapján fejt ki további teológiai munkásságát. A magyar református történelmi kálvinizmus vezéralakja Sebestyén Jenő is a hollandiai tanulmányútján magába szívott tudást próbálja adaptálni a magyar (református) társadalmi viszonyokra. Sebestyén a kálvinista értékrend és világnézet diadalát (a holland minta alapján) a lelkipásztor politikai szerepvállalásában látja, ám a problémát az okozza, hogy világnézete alapján hogyan fejtsen ki politikai tevékenységet a kálvinista lelkipásztor, hiszen amíg Hollandiában ennek struktúráját a kálvinista párt (ARP) adja, addig Magyarországon erre nincsen ilyen bázis. Bár politikai síkon nem ért el számottevő politikai sikereket Sebestyén, a társadalmi munkában, oktatásban, lapkiadásban, kultúrában maradandót alkotott kálvinista szemléletmódjával.

d. A magyar református egyház – sajátos stílusjegyeket magán hordozó – része az erdélyi reformátusság, amely a történelemben mindig is egyfajta egyedi arculatot alakított ki, és így volt ez a Kovács Ödön nevével fémjelzett erdélyi liberális teológiával szembeforduló neokálvinizmus esetében is. A reformáció szellemiségéhez és teológiájához való visszatérés vágya több szellemi mozgalmat is elindított, többek között Debrecenben is létrejött egy megújulási törekvés, melyet Koncz Sándor lelki kálvinizmusnak nevezett el.

Kolozsvár sem maradhatott ki ebből a sorból, az itt kialakult Kálvin-megújulást hitvallásos kálvinizmusnak, konfesszionális kálvinizmusnak vagy – ahogy erre Makkai Sándor utalt – öntudatos kálvinizmusnak szokták nevezni. Talán mégis az a legpontosabb, ha az Erdélyben a két világháború közötti kálvinista eszmerendszer létrejöttét egy másik gyűjtőfogalommal transzilvanista kálvinizmusnak nevezzük. Hogy miért transzilvanista, és miért nem erdélyi, vagy erdélyies kálvinizmus? Azért, mert a történelmileg kialakuló erdélyi stílusjegyek a 20-as években éppen a trianoni békediktátum következtében kiegészülnek még néhány egyedi stílusjeggyel, amely által transzilvanista lesz az erdélyi kálvinizmus.

e. A trianoni lelki apátiát követően – ebben a speciális magyar kisebbségi helyzetben – egy új irányzat fejlődött ki, a transzilvanizmus, mely a megváltozott társadalmi körülmények okán újraértelmezte és megfogalmazta az erdélyi magyar társadalom jövőképét. Ugyancsak e kor erdélyi gondolkodásmódját döntően befolyásolta egyrészt Böhm Károly filozófiai eszmerendszere, másrészt az irodalmi életet meghatározó marosvécsi Helikonkör. Mindkét erős transzilvanista specifikumú szellemi kör alkotó tagjai voltak Tavaszgy Sándor és Makkai Sándor, akik a 20-as évek teológiai úrkeresése nyomán egyrészt megpróbálják a kálvinizmust a transzilvanizmus szolgálatába állítani, másrészt a kálvinizmusnak keresnek új célt az erdélyi társadalomban. Ebben az időszakban az erdélyi teológiai publicisztikákban fontos hangsúlyt kaptak a világnézeti kérdések, és ez azért fontos, mert Tavaszgy és Makkai úgy ítélte meg, hogy a világnézeti kérdésekkel szembenéző, kételkedő ember így találhatja meg a lét önfenntartásnak legmagasabb módját. A kálvinizmus világnézeti vizsgálata egy transzilvanista élethelyzetben egyéni látásmódot eredményezett. Bár Tavaszgy Sándor munkásságának csupán egy részét jelenti a transzilvanista kálvinizmus eszmerendszerének kidolgozása, hiszen a 30-as évektől kezdve teológiai munkássága egyre inkább a dialektika teológia irányába fordul, Makkainál nem látunk ilyen éles fordulatot, így a két transzilvanista kálvinista ideológiai szembefordulásának is tanúi lehetünk az 1930-as enyedi vita kapcsán.

f. Teológiatörténetileg igazságtalan lenne úgy vizsgálni a transzilvanista kálvinizmust, hogy nem ejtünk szót azokról a lekipásztorokról és teológusokról, akik nem az „első vonalba” tartoznak, ugyanakkor szellemi munkásságuk elvitathatatlan. Barabás Samu lekipásztorként magyarlápósi, kolozsvári és kabai szolgálati helyein az élet minden területén aktívan cselekvő kálvinista lekipásztor életmodellje lehet. A falusi gazdákat segítő társadalmi munkája, újságalapító és -kiadó tevékenysége, kulturális egyesületeket létrehozó szándéka, leánynevelő intézet alapítása, háborús menekülteket mentő karitatív akciói, poli-



तिकai aktivitása, parlamenti képviselősége ugyanúgy kálvinista magyarsága szolgálatába állt, mint lelkesi és esperesi szolgálatai. Csűrös József elsősorban fordítói munkája által szolgálta a kálvinizmus világnézetiségének terjesztését. Fülöp Ferenc erdőszentgyörgyi esperes az egyetlen magyar Kuypert-bibliográfia szerzőjeként (de nemcsak emiatt, hanem jelentősebb szellemi munkássága okán is) helyet követel a transzilvanista kálvinisták sorában. Végül, de semmiképpen sem utolsósorban szólnunk kell Erdély legnagyobb „kuypert-ánusáról”, a történelmi kálvinizmus mártírjáról, Horváth Lászlóról. Kuypert-fordítások, önálló teológiai tudományos munkák, a „pokolra szállás vitája” és a „görgényi pontok” szellemi atyja olyan szolgálatot tett a kálvinizmus szolgálatában, amellyel elhelyezte az erdélyi református teológiát az európai kálvinizmus térképén.

Mindezen szempontokat figyelembe véve elmondható, hogy volt, és talán van is, erdélyi magyar református történelmi kálvinizmus. Még ha nem is olyan látványosan manifestálódott, mint a tőle nyugatra lévő hasonló közösségek, mégis létezett, és munkásságának bizonyos elemei tudatosan, vagy tudattalanul, de Isten kegyelme által, az ő szuverén akaratából beépültek és mai napig jelen vannak egyházunk életében.

## Bibliográfia

- ANTAL József: *dr. Kovács Ödön élete és munkássága (1844–1895)*. Szemle Füzetek 17. sz. Kolozsvár 1995
- BARABÁS Samu: *Összefoglalt önéletrajzi írás*. Kézirat, a család tulajdonában, Sárospataki Református Kollégium Tudományos Gyűjteménye megőrzésében.
- BARABÁS Samu: A genfi nyílveszők. *RSZ*, Kolozsvár, 1911. május 5., IV. évf., 18. szám
- BARABÁS Samu: Órhelyünkön. *RSZ*, Kolozsvár, 1914. április 17., VII. évf., 16. szám
- BARABÁS Samu: *Parlamenti napló 1925*. Országgyűlés levéltára, [http://www3.arcanum.hu/onapmuta/a101222.htm?v=onapmuta&a=pdfdata&id=KN-1922\\_37&pg=19&l=hun](http://www3.arcanum.hu/onapmuta/a101222.htm?v=onapmuta&a=pdfdata&id=KN-1922_37&pg=19&l=hun) 2011. szeptember 27.
- BARTH, Karl: *Der Römerbrief*. Theologischer Verlag Zürich, Zürich, 1989
- BARTÓK György: *A középkori és újkori filozófia története*. Sylvester irodalmi és nyomdai intézet, Budapest, 1935
- BEKŐ István Márton: Karl Barth hatása az erdélyi biblikus teológiára. *RSZ* 106. évfolyam 6. szám
- BÉKÉSI Andor: Kálvini örökségünk. In: *Emlékkönyv Sebestyén Jenő születésének 100. évfordulójára*. Szerkesztette Ladányi Sándor. Kiadja a Református Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, Budapest, 1986
- BÉKÉSI Sándor: Politika az alkotó ember kezében. *RSZ* 2004/6.
- BIRKÁS Antal: *Reformáció, államhatalom, politika*. Luther Kiadó, Budapest, 2011
- BÍRÓ Sándor, BUCSAY Mihály, TÓTH Endre, VARGA Zoltán: *A magyar református egyház története*. Sárospataki Református Kollégium Theológiai Akadémia, Sárospatak 1995
- BOGÁRDI SZABÓ István: *Hittem azért szóltam*. Keresztút Kiadó, Budapest, 2011
- BOGÁRDI SZABÓ István: *Közelítések és közeledések*. Koinónia Kiadó, Kolozsvár, 2003
- BOGÁRDI SZABÓ István: Az állam és az egyház viszonya,  
<https://honlap.parokia.hu/publikacio/cikk/47/>
- BÖHM Károly: *Az ember és világa II. kötet. A szellem élete*. Kiadja Kókai Lajos, Budapest, 1892
- BRITTAIN Frederick: *Medieval Latin and Romance Lyric to A. D. 1300*. Cambridge University Press, 1937
- de BRUIJN, Jan: *Abraham Kuyper een beeldbiografie*. Uitgeverij Bert Bakker, Amsterdam, 2008
- BRUNNER, Emil: *Das Gebot und die Ordnungen*. Tübingen, 1932

- CLARC, Kelly James; LINTS, Richard; SMITH, James K. A.: *Filozófiai-teológiai kislexikon*. Kálvin Kiadó, Budapest, 2013
- CSEKE Péter: *Paradigmaváltó erdélyi törekvések*. Kriterion Könyvkiadó, Kolozsvár, 2003
- CULLMANN, Oscar: *Krisztus és az idő. Az őskeresztény idő- és történelemfelfogás*. Hermeneutikai Füzetek 22, Budapest, 2000
- CSÚRÖS József: Holland kritikák magyar teológiai munkákról. *Az Út*, 1933
- ECO, Umberto: *Hogyan írjunk szakdolgozatot?* Kairos Kiadó, Budapest, 2008
- Ifj. FEKETE Károly: *Tudománnyal és a hit pajzsával. Válogatott Makkai-tanulmányok*. Az Erdélyi Református Egyházkerület kiadása, Kolozsvár, 2008
- Ifj. FEKETE Károly: *Makkai Sándor gyakorlati teológiai munkássága*. Az Erdélyi Református Egyházkerület kiadása, Kolozsvár, 2000
- FEKETE Károly: *A Heidelbergi Káté magyarázata*. Kálvin Kiadó, Budapest, 2013
- FINTA József: *Az én Kalotaszegem*. Püski Kiadó, Budapest, 2005
- FÜLÖP Ferenc: *Krisztus királyságáért*. Ifjú Erdély kiadása, Kolozsvár, 1939
- FÜLÖP Ferenc: Hepp professzor véleménye. *RSZ*, Kolozsvár, 1929. május 10, XXII. évf. 13.
- FÜLÖP Ferenc: A református lelkipásztor a magyar közéletben. *RSZ*, Kolozsvár, 1943. március 10., XXXVI. évf., 7. szám
- FÜLÖP Ferenc: A keresztyén egység kérdése. *RSZ*, Kolozsvár, 1943. április 10., XXXVI. évf., 10. szám
- GÁNÓCZY Sándor, SCHELD, Stefan: *Kálvin hermeneutikája*. Kálvin Kiadó, Budapest, 1997
- GERÉB Pál: Referatum Krisztus pokolra való szállásának kérdéséhez. *RSZ*, XXXIV. évfolyam, 16. szám, 1949. augusztus 15.
- GILICZE László: *Az egyetemes kegyelem tana Kuyper Ábrahám és bírálói, továbbkutatói szerint*. Kézirat. Doktori disszertáció. Debrecen, 1989
- van de GRAAF G. H.: *A németalföldi akadémiák és az erdélyi protestantizmus a 18. században 1690–1795*. Egyetemi Fokú Egységes Protestáns Teológiai Intézet, Kolozsvár 1979
- van de GRAAF G. H.: *Hollanditis, magyaritis?!* *Studia Doctorum Theologiae Protestantis*, Kolozsvár, 2012
- HARINCK, George: *Kuyper in America*. Dordt College Press, 2012
- HARINCK, George: *Varia Americana in het spoor van Abraham Kuyper door de Verenigde Staten*. Bert Bakker, 2016
- HATOS Pál: Az 1909-es Kálvin-jubileum. In *Reformátusok Budapesten*. Szerkesztette Kósa László. Argumentum ELTE BTK Művelődéstörténeti Tanszék, Budapest, 2006

- HATOS Pál: *Szabadkőművesből református püspök. Ravasz László élete*. Jaffa Kiadó, Budapest, 2016
- HEGEDÜS Lóránt: *Újkántiánus és értékteológia*. Mikes International, Hága, 2005
- HERMÁN M. János: Kuyper Ábrahám egykori látogatása Bukarestben, Budapesten és magyarra fordított műveinek 1962-es elégetése Kolozsváron. *Teológiai Fórum*. A komáromi Selye János Egyetem Református Teológiai Kara és a Calvin J. Teológiai Akadémia tudományos folyóirata, XI. évfolyam, 2. szám, 2016
- HERMÁN M. János: *Horváth László mártír lelkipásztor és Nehémiás könyve*. Calvin J. Teológiai Akadémia, Komárom, 2017
- HERMÁN M. János: Dr. Horváth László mártír lelkipásztor. In: *Hittel és humorral. Tanulmánykötet a 60 éves Hörcsik Richárd születésnapjára*. A Debreceni Református Hittudományi Egyetem kiadványsorozata 8. kötet, Debrecen, 2015
- de HOOP, Froukje: Nagy Károly. In: *Akik jó bizonyosságot nyertek*. A Kolozsvári Református Theologia tanárai 1895–1948, Kolozsvár, 1996
- HORVÁTH László: „Krisztusnak a pokolra való szállásáról.” *RSZ*, XXXIV. évfolyam, 16. szám, 1949. augusztus 15.
- HORVÁTH László: *Az Ige szerinti utunk*. Kézirat, Hermán M. János lelkipásztortól kapott gépelt, bekötött példány, Magyarrégen, 1956
- HORVÁTH László: *Kálvinizmus és a dogma*. Törekvés Nyomda, Hódmezővásárhely, 1931
- HORVÁTH László: Előszó. In: Kuyper Abraham: *Közös kegyelem. I. kötet*. Kézirat, Hermán M. János lelkipásztortól kapott, gépelt, bekötött példány, Magyarrégen, 1956
- JAKAB Sándor: Zwingli Ulrich 67 tétele. *Református Szemle*, 2007, C. évfolyam, 3. szám
- JUHÁSZ Tamás: Tavasz Sándor. In: *Akik jó bizonyosságot nyertek. A kolozsvári Református Teológia tanárai 1895–1948*. Gondozta Kozma Zsolt, Misztótfalusi Kis Miklós Sajtóközpont, Kolozsvár, 1996
- KARNER Károly: *Pál apostol levele a Rómabeliekhez*. A „Keresztyén Igazság” kiadása, Győr, 1942
- KÁLVIN János: *A Rómaiakhoz írt levél magyarázata*. Magyar Református Egyház Kálvin Kiadója, Budapest, 2010
- KÁLVIN János: *Institutio Christianae Religionis. A keresztyén vallás rendszere 1559*. (Ford. Buzogány Dezső, lektorálta és szerkesztette Bogárdi Szabó István). Magyar Református Egyház kiadása, Kálvin János Kiadó, Budapest, 2014
- KÁLVIN János: *Institutio*. Stichting Hulp Oost Europa, Budapest, 1995
- van KAAM, Ben: *Parade der mannenbroeders*. Zomer&Keuning, Wageningen, 1964

- KASTEEL, Piet: *Abraham Kuyper*. Kampen, I. H. Kok, 1938
- KELEMEN Endre: Arról, hogy a transzilvanizmus (miként) ideológia. In: *Areopolisz – Történelmi és társadalomtudományi tanulmányok X*. Kiadja Udvarhelyszék Kulturális Egyesület. Székelyudvarhely, 2010
- KERESZTES József, Dr. KOVÁCS Ödön, Dr. BARTÓK György: *Tájékozás az újabb theologia körében*. Kiadja a Magyar Protestáns Egylet, Budapest, 1879
- KEVEVÁRI István: A világi és a spirituális hatalom kapcsolata a reformáció korában. *Polgári Szemle*, 14. évf., 1–3. szám, 2018
- KISS Albin: *Szent Ágoston De civitate Dei művének méltatása*. Szent István Társulat kiadása, elektronikus változat
- KISS Béla: Hozzászólás a Sinka-dr. Horváth-vitához evangélikus részről. *RSZ*, XXXIV. évfolyam, 18. szám, 1949. szeptember 30.
- KISS Réka: Ravasz László püspöki működése. In: *Reformátusok Budapesten*. Szerkesztette Kósa László, Argumentum Kiadó, Budapest, 2006
- KISSNÉ dr. NOVÁK Éva: *Böhm Károly értékelméletének és ez értékelmélet történeti hatásának kritikai elemzése*. Mikes International, Hága, 2008
- KOCH, Jeroen: *Abraham Kuyper een biografie*. Boom, 2007
- KOHLBRUGGE Hebe: *Kétszer kettő néha öt*. A Protestáns Teológia Intézet kiadása, Kolozsvár, 2008
- KOLFHAUS Vilmos: *Dr. Kuyper Ábrahám*. Szövétnék kiadó-vállalat, Budapest, 1927
- KOLUMBÁN Vilmos József: Holland irányzatok és erdélyi követőik. *RSZ*, 105. évfolyam, 4. szám
- KONCZ Sándor: *Hit és vallás, a magyar református vallástudományi teológia kibontakozása és hanyatlása. Tanulmányok a rendszeres theologia és segédtudományai köréből (Debreceni M. Kir. Tisza István Tudományegyetem Rendszeres Theologiai Szemináriumából)*. Debrecen, 1942
- KOVÁCS Ödön: *A vallásbölcsezet kézikönyve*. Kiadja a Magyarországi Protestáns Egylet, Budapest, 1876
- KOZMA Zsolt *A Református Szemle repertórium*a. Az Erdélyi Református Egyházkerület kiadása, Kolozsvár, 2015
- KOZMA Zsolt: *Lekötelezetten. Igetanulmányok, gyülekezeti előadások*. Erdélyi Református Egyházkerület, Kolozsvár, 2012

- KOZMA Zsolt: *Önazonosság és küldetés*. Az Erdélyi Református Egyházkerület kiadása, Kolozsvár, 2001
- de KRUIJF, Gerrit: *Waakzaam en Nuchter, over christelijke ethiek in een democratie*. Baarn, Ten Have, 1994
- KUYPER, Abraham: *A kálvinizmus lényege*. Ford. Csűrös József – Czeglédi Sándor, Nagybánya, 1914
- KUYPER, Abraham: *A kálvinizmus politikai jelentősége*. Ford. Miklós Ödön, Budapest, Holland–Magyar Református Bizottság, 1923
- KUYPER, Abraham: *E voto Dordraceno. Toelichting op den Heidelbergischen Catechismus*. Amsterdam, J. A. Wormser 1892-1895
- KUYPER, Abraham: *Református hitvallásunk*. Fordította: Horváth László. Kézirat: megtalálható a Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet könyvtárában, Marosvásárhely, 1955, VIII. kötet
- KUYPER, Abraham: *Kálvinizmus és modernitás*. Ford. Dankuly Levente. Koinónia, Kolozsvár, 2001
- KUYPER, Abraham: *Het calvinisme*. Boekhandel voorheen Höveker & Wormser, Amsterdam / Pretoria, 1899
- KUYPER, Abraham: *Kerkvisitatie te Utrecht in 1868 met het oog op Den Kritieken Toestand Onzer Kerk Historisch Toegeli*. J. H. van Peurse, Utrecht, 1868
- KUYPER, Abraham: *Ons program*. Boekhandel voorheen Höveker&Wormser Nijmegen, 1880
- KUYPER, Abraham: *Souvereiniteit in eigen kring*. Amsterdam, 1880
- KUYPER, Abraham: *Pro Rege of het Koningschap van Christus*. Kampen, 1911
- KUYPER, Abraham: *De Gemeene Gratie*. Kampen, I. H. Kok, 1922
- LADÁNYI Sándor (szerk.): *Emlékkönyv Sebestyén Jenő születésének 100. évfordulójára*. Kiadja a Református Egyház Zsinati Irodájának sajtóosztálya, Budapest, 1986
- LÁSZLÓ Dezső: *A kisebbségi élet ajándékai*. Kiadja a Minerva Művelődési Egyesület, Kolozsvár, 1997
- LÁSZLÓ Dezső: Nyílt levél a görgényi egyházmegye lelkipásztoraihoz, dr. Horváth Lászlóhoz és Geréb Pálhoz. *RSZ*, XXXIV. évfolyam, 18. szám, 1949. szeptember 30.
- LEENHOUWERS, Piet: *Christijke filosofie*. Altiora, Apeldoorn, 1984
- LUKÁCS Olga: *A felvilágosodás és a liberális teológia hatása az erdélyi egyházak kapcsolatára*. Presa Universitara Clujeana, Kolozsvár, 2016
- LUTHARDT, K. E.: *A keresztyénség erkölcsstanáról*. Magyar Protestáns Irodalmi Társaság, Budapest, 1911

- LUTHER Márton: Előszók az Újszövetséghez. In: *Luther válogatott művei*. Szerk. Csepregi Zoltán, V. kötet, Budapest, 2015
- LUTHER Márton *egyházszervező iratai*. III. kötet. Wigand F. K. Kiadó, Pozsony, 1906
- LUTHER Márton *egyházszervező iratai*. V. kötet. Wigand F. K. Kiadó, Pozsony, 1910
- LUTHER Márton *válogatott művei*. Szerk. Csepregi Zoltán, VII. és VIII. kötet, Budapest, 2015
- Magyar értelmező kéziszótár*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1992
- MAKKAI Sándor: *Aratás Előadások – Ecclesia militans – Beszéddek – Feltámadunk – Művészet és irodalom*. Kultúra Könyvkereskedés, Losonc, 1926
- MAKKAI Sándor: *A hit problémája*. Kókai Lajos bizománya, Budapest, 1916
- MAKKAI Sándor: *Szolgálatom: Teológiai önéletrajz, 1944.* (Sajtó alá rend. és jegyzetekkel ellátta Barcza József). Református Zsinati Iroda, Budapest, 1990  
<http://mek.oszk.hu/11300/11347/>
- MAKKAI Sándor: *Öntudatos kálvinizmus*. „Az Út” kiadása, Kolozsvár, 1926
- MAKKAI Sándor: *Az erdélyi református egyházi irodalom 1850-től napjainkig*. „Az Út” kiadása, Kolozsvár, 1925
- MAKKAI Sándor: Kálvinista demokrácia. *RSZ*, 1931, XXIV. évfolyam, 12. szám
- MAKKAI Sándor: *Püspöki jelentés az Erdélyi Református Egyházkerület 1931. november 21-iki közgyűlésén az 1929. november 23-iki közgyűlés óta eltelt két esztendőről*. Minerva, Kolozsvár, 1931
- MAKKAI Sándor: *Püspöki jelentés – 1933. november 25.* Az Erdélyi Református Egyházkerület kiadványa
- MÁRIÁS József: *Magyar szellem, erdélyi szellem. Irodalomtörténeti jegyzetek*.  
<http://mek.oszk.hu/08500/08506/> (2022. 03. 18.)
- MÁTHÉ-FARKAS Zoltán: Ravasz László esztétikai gondolkodása. *RSZ* 2011/3.
- MIKLÓSNÉ ZAKAR Andrea: *A transzilvanizmus kultúrtörténeti jelentősége*. Kultúra és Közösség, 2007
- MOLNÁR Attila Károly: *A protestáns etika Magyarországon*. Ludovika Egyetemi Kiadó, Budapest, 2021
- MOLNÁR János: *Az 1962-es kolozsvári püspökválasztás és a szekuritáté*. Világhálón megtekintve: 2017. 06. 21. [http://www.uni-miskolc.hu/~egyhtort/cikkek/molnarjanos-kolozsvar.htm#\\_ftn6](http://www.uni-miskolc.hu/~egyhtort/cikkek/molnarjanos-kolozsvar.htm#_ftn6)

- NAGY László: Jegyzetek László Dezső theologiai gondolkodásának kialakulásáról. In: *Tiszteld atyádat. Tanulmányok az erdélyi református theologia történetének köréből*. Szemle Füzetek 16, Kolozsvár, 1995
- NIEBUHR, H. Richard: *Krisztus és kultúra*. Harmat Kiadó – Sárospataki Keresztyén Filozófiaiintézet, 2006
- NISEL Vilmos: *Kálvin teológiája*. Debreceni Szabad Királyi Város és a Tiszántúli Református Egyházkerület könyvnyomda-vállalata, Debrecen, 1943
- OSBORNE, Grant R.: *A hermeneutika spirálisa*. Keresztyén Ismeretterjesztő Alapítvány, Budapest, 2001
- ŐSZ Sándor Előd: Kálvin Erdélyben. *Üzenet* 18. szám, 2009. szeptember 15.
- PÁL László: A történelmi kálvinizmus. In: *Emlékkönyv Sebestyén Jenő születésének 100. évfordulójára*. Szerkesztette dr. Ladányi Sándor. Kiadja a Református Egyház Zsinati Irodájának sajtóosztálya, Budapest, 1986
- PÁPAI PÁRIZ Ferenc, BOD Péter: *Dictionarium Latino–Hungaricum et Hungarico–Latino–Germanicum*. Posonii et Cibini typis et sumptibus Johannis Michaelis Landerer de Füsikut et Martini Hochmeister Typographorum et Bibliopolarum C.R.P. 1801
- PAPP György: Alászállt a poklokra. *Református Szemle*, 104. évfolyam, 1. szám
- PÁSZTORI-KUPÁN István: *Mindnyájan egybehangzóan tanítjuk – Az óegyház dogmatörténete 381-től 451-ig*. Napoca Star Kiadó, Kolozsvár, 2010
- PERES Imre: Kálvin írásértelmezése és írásmagyarázatai. In: *Kálvin időszerűsége*. Szerkesztette Fazakas Sándor. Kálvin Kiadó, Budapest, 2009
- van PRINSTERER, Goen: *Ongeloof en revolutie*. Van J. H. Kok, Kampen 1922
- RAVASZ László: *Emlékezéseim*. A Református Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, Budapest, 1992
- RAVASZ László: Egyház és állam – nemzet és emberiség. *Protestáns Szemle*, 11, 1934
- RAVASZ László: Kálvin és a kálvinizmus In: *Magyar református önismereti olvasókönyv*. Kálvin János Kiadó, Budapest, 1997
- RAVASZ László: *Legyen világosság. Beszédok, írások*. I–III. kötet. Franklin Társulat, Budapest, 1938
- RAVASZ László: Vallás, egyház, társadalom. *Protestáns Szemle*, 5, 1936
- RÉVÉSZ Imre: Lelki kálvinizmus. In: *Magyar református önismereti olvasókönyv*. Kálvin János Kiadó, Budapest, 1997



- SCHMIDT, Hans W.: *Der Brief des Paulus an die Römer. Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament.* Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 1962
- SCHOLZ László: Luther tanítása a „két birodalomról”. *Evangélikus Theologia*, 1948. 2. szám
- SEBESTYÉN Jenő: *Református etika.* Iránytű Kiadó, Budapest–Gödöllő, 1993
- SEBESTYÉN Jenő: *Szimbolika.* Kurzustár, Budapest, 1939
- SEBESTYÉN Jenő: *A magyar reformátusság súlya a közéletben.* Reformátusok a Közéletben Alapítvány, Szigetszentmiklós, 2002
- SEBESTYÉN Jenő: Kálvinizmus és demokrácia. *Teológiai Szaklap*, 1913. 11. évfolyam
- SEBESTYÉN Jenő: Isten szuverenitása a politikában. In: *Isten szuverenitása és az emberi élet.* Kálvin János Társaság kiadványa, Budapest, 1942
- SEBESTYÉN Jenő: A kálvinista politika szükségessége. *Protestáns Egyházi és Iskolai Lap*, 1919.
- SEBESTYÉN Jenő: Felekezeti és világnézeti politika. *Kálvinista Szemle*, 1921. május 15.
- SEBESTYÉN Jenő: A papság és politika. *Kálvinista Szemle*, 1921. április 3.
- SEBESTYÉN Jenő: Gyülekezeti lelkészek képviselősége. *Kálvinista Szemle*, 1921. szeptember 11.
- SEBESTYÉN Jenő: Vallásosság és politika. *Kálvinista Szemle*, 1922. május 27.
- SEBESTYÉN Jenő: A református nép a választásokon. *Kálvinista Szemle*, 1922. július 8.
- SEBESTYÉN Jenő: A kálvinisták politika szükségessége. *Kálvinista Szemle*, 1923. május 26
- SEBESTYÉN Jenő: Politikai szakadás felé? *Kálvinista Szemle*, 1926. január 16.
- SEBESTYÉN Jenő: Liberalizmus és kálvinizmus. *Kálvinista Szemle*, 1920. november 28.
- SEBESTYÉN Jenő: Antiszemitizmus és kálvinizmus. *Kálvinista Szemle*, 1920. december 19.
- SEBESTYÉN Jenő: Keresztyénség és szociáldemokrácia. *Kálvinista Szemle*, 1924. július 12.
- SEBESTYÉN Jenő: Szociáldemokrácia és egyháztagság. *Kálvinista Szemle*, 1925. március 21.
- SEBESTYÉN Jenő: A keresztyén világnézet és a magyar sajtó. *Protestáns Szemle*, 1912.
- SEBESTYÉN Jenő: A mi nyomdánk. *Protestáns Egyházi és Iskolai Lap*, 1917. november 18.
- SEBESTYÉN Jenő: A napilap ügye. *Kálvinista Szemle*, 1927. december 3.
- SEBESTYÉN Jenő: A napisajtó és a református egyházi élet. *Kálvinista Szemle*, 1930. december 6.
- SINKA József: József eltemeti az Urat. Luk. 23:50-56. *RSZ*, XXXIV. évfolyam, 6. szám, 1949. március 31.
- SÓGOR Csaba: *A kisebbségi lét dimenziói egy református lelkész esetében: Horváth László (1901–1961).* Doktori referátum. Kézirat. Babeş–Bolyai Tudományegyetem Református Tanárképző Kar, Kolozsvár, 2009
- SZÖTSH Farkas (szerk.): *Emlékezés Kálvinról. A reformátor születésének 400-ik évfordulója alkalmára.* Magyar Protestáns Irodalmi Társaság, Budapest, 1909

- SZŰCS Ferenc: Kálvin felfogása a hatalomról és az államról. *Jogtörténeti Szemle*, 2007/4. szám
- SZŰCS Ferenc: Kálvin teológiájának mai olvasata. *RSZ*, CII. évfolyam, 6. szám
- SZŰCS Ferenc: Exegézis és dogmatika kapcsolata Kálvinnál. In: *Kálvin időszerűsége*. Szerkesztette Fazakas Sándor. Kálvin Kiadó, Budapest, 2009
- SZŰCS Ferenc: *Teológiai etika*. Református Zsinati Iroda Tanulmányi Osztálya, Budapest, 1993
- TAVASZY Sándor: A kálvinista világnézet alapkérdései. In: *Magyar református önismereti olvasókönyv. Válogatás a XX. század első felének református teológiai irodalmából*. Kálvin János Kiadó, Budapest, 1997
- TAVASZY Sándor: Az erdélyi magyar kálvinizmus munkája a vallástudományi irodalom terén az utolsó decenniumban. *Erdélyi Irodalmi Szemle*, 1924
- TAVASZY Sándor: A kálvinizmus, mint az erkölcsi komolyság vallása. *Amerikai Magyar Reformátusok Lapja*, 22. szám
- TAVASZY Sándor: A kálvinizmus átfogó ereje. *Református Szemle*, 1925. XVIII. évfolyam, 2. szám
- TAVASZY Sándor: A kálvinizmus hitvallási jellege. *Református Szemle*, 1925. XVIII. évfolyam, 3. szám
- TAVASZY Sándor: A magyar kálvinizmus sajátossága. *Református Szemle*, 1925. XVIII. évfolyam, 18. szám
- TAVASZY Sándor: A kálvinizmus mint a tett keresztyénsége. *RSZ*, Kolozsvár, 1925. február 6., XVIII. évf., 6. szám
- TAVASZY Sándor: Az erdélyi magyar kálvinista papság tudományos kötelezettségei. A Magyar Tudományos Akadémia százéves évfordulója alkalmából. *Református Szemle*, 1925. XVIII. évfolyam, 49. szám
- TAVASZY Sándor: *Az etika mai kérdései*. Kiadja az Erdélyi Református Egyházkerület kolozsvári theol. fakultásának tanárai, Kolozsvár, 1939
- TAVASZY Sándor: Böhm Károly koporsójánál. *Egyházi Újság*, II. évfolyam, 6. szám, Kolozsvár, 1911
- TAVASZY Sándor: Évzáró beszéd. *RSZ* 1928. XXI. évfolyam, 27. szám
- TAVASZY Sándor: Korunk szociális eszményei és tettei. *Egyházi Közélet*, 1933, 12. szám
- TAVASZY Sándor: *Református keresztyén dogmatika*. Kolozsvár, 2006
- TAVASZY Sándor: *Válogatott filozófiai írások*. A kötetet szerkesztette, az előszót és a jegyzeteket írta Tonk Márton. Pro Philosophia, Kolozsvár–Szeged, 1999
- TAVASZY Sándor: *Világnézeti kérdések*. Turda-Torda, 1925

- TAVASZY Sándor: Az enyedi tudományos theológiai konferencia. *Vasárnapi Iskola, Az Út* állandó melléklete, 1930. március, VI. évf. 3. szám
- TAVASZY Sándor: *A dialektikai theológia, mint a theológiai irányok korrekciója*. Cluj-Kolozsvár, 1931, 42. (Dolgozatok a Református Theológiai Tudományok köréből 7.) 1931
- TŐKÉCZKI László: *Magyar liberalizmus*. Századvég, Budapest, 1993
- TOMKA Miklós: *Egyház a társadalomban*. Pázmány Társadalomtudomány, Budapest–Piliscsaba 2007
- TOMKA Miklós: Az Egyház társadalmi tanítása. In: *Az Egyház társadalmi tanítása. Dokumentumok*. Szerk. Tomka Miklós és Góják János. Szent István Társulat, Budapest, 1992
- TONK Márton: *Idealizmus és egzisztenciafilozófia Tavasz Sándor gondolkodásában*. Pro Philosophia, Kolozsvár–Szeged, 2002
- TONK Sándor: *Erdélyiek egyetemjárása a középkorban*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 1979
- TORRELL, Jean-Pierre: *Aquinói Tamás élete és műve*. Osiris Kiadó, Budapest, 2007
- TÖRÖK István: *Etika*. Kiadja a kolozsvári Egyetemi Fokú Protestáns Teológiai Intézet, Kolozsvár, 1997
- TÖRÖK István: *Dogmatika*. Free University Press, Amsterdam, 1985
- TÖRÖK István: *Egyház és politika*. Reformátusok a Közéletben Alapítvány, Szigetszentmiklós, 2001
- VARGA Zsigmond: *Újszövetségi görög–magyar szótár*. Magyar Református Egyház Kálvin János Kiadója, Budapest, 1996
- VASADY Béla: A theológus Ravasz László. In: *És lőn világosság. Emlékkönyv Ravasz László hatvanadik életéve és dunamelléki püspökségének huszadik évfordulója alkalmából*. Szerkesztette Vasady Béla. Franklin Társulat. Budapest. 1941
- VERES Ildikó: *A Kolozsvári Iskola I*. Mikes International Alapítvány, Hága, 2005
- VLADÁR Gábor: *A Róma 13,1–7 parainézisének kor- és vallástörténeti háttere*. Debreceni Református Kollégium, Debrecen, 1996
- WEBER, Max: *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*. Cserépfalvi Könyvkiadó, Budapest, 1995
- WILCKENS, Ulrich: *Der Brief an die Römer, Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament*. Evangelische Verlagsanstalt, 1962
- ZÓLYOMI Jenő: Beszámoló az 1930. április 24-26-án Nagyenyeden tartott tudományos theol. konferenciáról. *RSZ*, 1930. május 20. XXIII. évf. 13.

## Rövidítések jegyzéke

AKL = A kálvinizmus lényege

ARP = Forradalomellenes Párt (Anti-Revolutionaire Partij)

EKK = Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament

EREK = Erdélyi Református Egyházkerület

LFK = Levél Ferenc királyhoz

RSZ = Református Szemle

SDG = Soli Deo Gloria Egyesület

THNT = Theologischer Handkommentar zum Neuen Testamant

V. U. = Amszterdami Szabadegyetem (Vrije Universiteit Amsterdam)

## Sajtótermékek jegyzéke

1. *Az Út* 1915-ben Kolozsvárt indított református egyházi folyóirat. Főszerkesztője előbb Ravasz László volt, 1919-ben, az összeomlás, majd főszerkesztőjének Magyarországra távozása miatt megjelenése átmenetileg szünetelt, 1923 tavaszán indította újra Imre Lajos, Makkai Sándor és Tavaszty Sándor. A folyóirat népszerű könyvsorozatokat is megjelentetett: 1923–25-ben Tavaszty Sándor szerkesztésében *Az Út Könyvtárát*, amelyben egyházi tárgykörű köteteket adtak ki. 1944 júniusában került ki a nyomdából a folyóirat utolsó száma, szeptemberben a Kolozsvárhoz közeledő front miatt már nem indult újra.

2. A *De Heraut* református egyházi folyóirat volt, amely először 1850-ben jelent meg. 1886-tól 1945-ig a hollandiai református egyházak fő egyházi folyóirata volt. 1870-ben Kuypert bízták meg a folyóirat vezetésével. A hetilap nemcsak teológiai témákkal foglalkozott használta, hanem politikai jellegű írások is megjelentek benne.

3. A *De Standaard* egy forradalomellenes, keresztyén politikai napilap, amely 1872 és 1944 között jelent meg Hollandiában. Alapítója és első főszerkesztője Abraham Kuypert volt. A lap filozófiája a Róma 13,1-ben található bibliai tanításnak igyekezett megfelelni. Azt vallották, hogy keresztyén napilapként engedelmeskedni kell a mindenkori kormánynak.

4. *De Hongaarsche Heraut*: 1922-ben indult útjára, és a *Kálvinista Szemle*, illetve a holland „testvér” *De Heraut* lapokhoz szorosán kapcsolódott. A kiadvány megjelenésének fő oka az a meggyőződés volt, hogy a nyelvi akadályok miatt Nyugaton semmit sem tudtak a

magyar viszonyokról. A *De Hongaarsche Heraut* tájékoztatást adott a magyar egyházi és társadalmi élet, múltjáról és a jelenéről. A szerkesztőbizottságot Sebestyén Jenő, Galambos Zoltán, J. István Kovács és Biberauer Richárd alkották. A terv az volt, a hollandhoz hasonlóan angol, német és francia változat is készül belőle. A lapnak fénykorában több mint 5000 előfizetője volt. Később az előfizetők száma csökkent, majd a lap 1927-ben megszűnt.

5. *Egyházi Újság*: megjelent Kolozsváron 1910–1917 között. Évente tíz száma jelent meg. Szerkesztette és kiadta Barabás Samu lelképásztor, kolozsvári esperes.

6. Az *Erdélyi Helikon* havonta megjelenő szépirodalmi és kritikai folyóirat. Első száma 1928 májusában, az utolsó 1944 szeptemberében jelent meg Kolozsváron. Felelős szerkesztője eredetileg Kós Károly, a főszerkesztő mindvégig Kisbán Miklós (Bánffy Miklós) volt. Indulásakor Áprily Lajos, 1929 júliusától Kuncz Aladár, 1931 októberétől Lakatos Imre, 1932 januárjától Kós Károly szerkesztette (mellette helyettes szerkesztő Kovács László). 1934 januárjától a címlap belső oldalán Kovács László van szerkesztőként feltüntetve, ez azonban a külső címlapon csak 1942 áprilisától szerepel. Kiadója az Erdélyi Szépmíves Céh.

7. Az *Erdélyi Irodalmi Szemle* tudományos és kritikai folyóirat Kolozsvárt, amely 1924 januárjától 1929-ig jelent meg, amikor is a 3–4. összevont számmal zárult. Első évfolyamának tíz (részben összevont) számán fel volt tüntetve, hogy a *Keresztény Magvető* „irodalmi melléklete”, s évfolyamszámát (LVI.) is az unitárius folyóirattól vette át. Szerkesztője két évfolyamban Borbély István, akitől 1926-ban György Lajos veszi át a szerkesztést, s még két évfolyamon át a cím alatt Borbély István és Kovács Kálmán alapítóként szerepel.

8. A *Kálvinista Szemle* Sebestyén Jenő által szerkesztett hetilap. Első száma 1920. április 4-én jelent meg, 14 évfolyamot ért meg, 1933-ig működött. A lap elsősorban a történelmi kálvinizmus nézetrendszerének hangsúlyozására és részletes kifejtésére hivatott.

9. *Kálvinista Világ* és *Kiáltó Szó*: a *Kiáltó Szó* társadalmi és világnézeti folyóirat Kolozsvárt. Az *Út* mellékleteként, Maksay Albert szerkesztésében 1927-ben indult; címe 1934-ig *Kálvinista Világ*. Havonta egyszer, 1928-tól 1944 szeptemberéig havonta kétszer jelent meg Nagy Géza és Tavaszy Sándor, később csak Tavaszy szerkesztésében. 1934-ben a felekezeti jelleggel szemben az egyetemesség hangsúlyozására választják a *Kiáltó Szó* címet. Ettől kezdve 1942-ig a szerkesztő mellett főmunkatárs Bíró Sándor és László Dezső. Megszűnt 1944-ben.

10. *Keresztény Magvető* (1861–1918; 1922–1944; 1971–) a leghosszabb életű s ma is megjelenő unitárius teológiai és egyháztörténeti erdélyi magyar nyelvű folyóirat. Legjelentősebbek irodalomtörténeti vonatkozású egyháztörténeti forrásközlései. 1861-ben Kriza János és Nagy Lajos unitárius kollégiumi tanárok alapították. Szerkesztői 1867-től Buzogány Áron és Ferencz József, az előbbi helyére 1870-ben Kovács Antal, majd 1874-ben Simén Domokos került. 1878-tól Péterfi Dénes és Kovács János (1905-ig) szerkesztette, 1911-ben pedig Gál Kelemen és Gálfi Lőrinc vette át a szerkesztést. Több mint kétévi szünetelés után 1922 elején indult újra, Borbély István és Vári Albert szerkesztették, eleinte évi négy, 1928-tól hat füzete jelent meg. Az 1944 augusztusában megszakadó sorozat 1971-ben a 77. évfolyammal folytatódott Kovács Lajos és Erdő János szerkesztésében. Évente négy számot jelentettek meg.

11. *Pásztortűz*: önmeghatározása szerint „irodalmi, művészeti és képes folyóirat” (az első két évben még „társadalompolitikai” is). Kolozsvárt jelent meg: első száma 1921. január 9-én, az utolsó 1944. február 15-én. Az 1915 szeptemberében S. Nagy László által indított *Erdélyi Szemle* jogutódjaként annak évfolyamszámozását is átvette, tehát a VII. évfolyammal indult. Az 1923/32. lapszámig hetilap, aztán az 1924/8. számig kéthetenként, 1937 végéig havonta kétszer, 1938-tól havonta egyszer jelent meg. Az előrevetülő háborús nehézségek miatt már 1938–39-ben többször adott ki összevont számokat, ugyanezek az okok vezettek megszűnéséhez is.

12. A *Protestáns Egyházi és Iskolai Lap* protestáns „egyházársadalmi” hetilap volt. 1842 és 1848, majd 1858 és 1919 között heti rendszerességgel jelent meg. 1842. április 7-én indította meg Székács József, Török Pál és Taubner Károly. A zavaros viszonyok miatt 1848 végén megszüntették az egész magyar protestánsságnak ezt az akkor egyetlen időszakos közlönyét. 1858. január 1-től élesztette fel újra Ballagi Mór, aki 31 éven át szerkesztette. Ballagi a lap szerkesztését 1889 elején átadta Szóts Farkasnak, és ő lett a tulajdonos is 1891. január 15-től. 1905-től 1912-ig Hamar István volt a tulajdonos és a szerkesztő. 1913-tól a lap a Kálvin Szövetség lapja volt. 1919-ben bekövetkezett megszűntéig Bilkei Pap István szerkesztette a lapot.

13. *Protestáns Szemle* (1889–1920; 1924–1944; úf. 1992:1–4–2004:1–4.) a Magyar Protestáns Irodalmi Társaság, 1992-től a Magyar Protestáns Közművelődési Egyesület negyedévente megjelent folyóirata. 1920-ig főleg egyházi és teológiai témákkal foglalkozott, 1924-től a protestáns értelmiség fontos orgánumává vált, kulturális lap lett belőle, mely közölt szépirodalmi műveket, irodalomtörténeti írásokat, filozófiai, történelmi, szoci-

ológiai tanulmányokat, képzőművészeti, zenei, színházi és irodalmi kritikákat. Főszerkesztői voltak többek között: Kenessey Béla (1889–1895), Ravasz László (1914–1918), Áprily Lajos (1929–1938. febr.).

14. *Református Élet* egyháztársadalmi hetilap. 1934-ben indult meg Budapesten, Muraközy Gyula felelős szerkesztésében. 1940-től a budapesti egyházközségek valamennyi tagja hivatalból megkapta a lap egy-egy példányát, 1944-ben szűnt meg.

15. *Református Szemle*: lektorált teológiai szakfolyóirat, amely tudományos cikkeket és kritikai recenziókat közöl a teológia és vallástudomány tárgyköréből, illetve ennek határterületeiről. Az Erdélyi Református Egyházkerület hivatalos lapjaként indított *Református Szemle* első száma 1908. január 10-én került ki a nyomdából, és azóta folyamatosan megjelenik. 1908-tól 1950-ig az Erdélyi Református Egyházkerület kiadványa volt, majd 1951-től az Erdélyi Református Egyházkerület, a Királyhágómelléki Református Egyházkerület, valamint a Romániai Evangélikus–Lutheránus Egyház folyóirata lett.

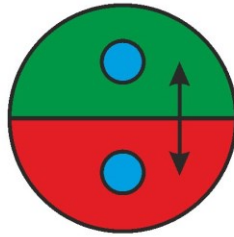
16. *Theológiai Szemle* (1925–1948, 1958–) ökumenikus teológiai folyóirat. Szerkesztői voltak Csikesz Sándor, Vasady Béla, Czeglédy Sándor, Módis László. 1947-ben és 1948-ban csak egy-egy füzet jelent meg, melyeket Pákozdy László Márton szerkesztett. 1958-tól szerkesztette Kádár Imre. A jelenlegi főszerkesztő (2011) dr. Bóna Zoltán. Egyházpolitikai, teológiai és tudományos cikkeket közöl, közreadja a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa.

## Függelék

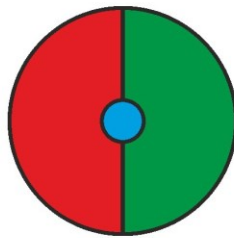
### 1. számú függelék

#### ÁLLAM ÉS EGYHÁZ KAPCSOLATÁNAK VÁLTOZÁSAI

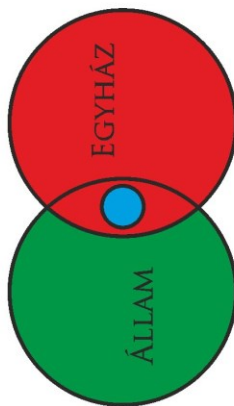
LUTHER / KÁLVIN



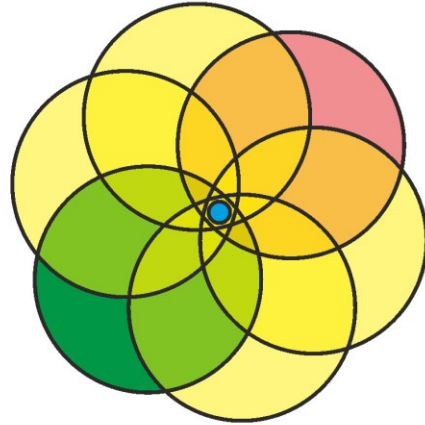
AQUINÓI SZENT TAMÁS



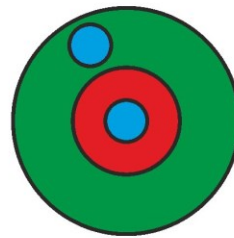
AUGUSTINUS



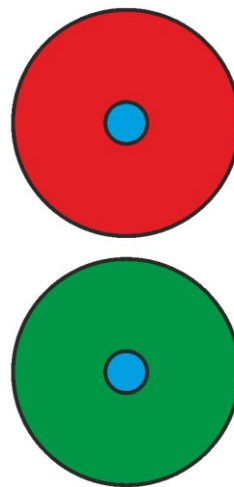
ABRAHAM KUYPER



KARL BARTH



FRANCIA FORRADALOM



EMBER



ÁLLAM



EGYÉNI SZUVERÉN ÉLETKÖRÖK

EGYHÁZ



## 2. számú függelék

### A történelmi kálvinizmushoz kapcsolódó cikkek tanulmányok és művek listája az erdélyi református sajtóban

#### I. Történelmi kálvinista sajtótermékek

##### a. Kálvinista Szemle és Kiáltó Szó (1927–1940)

###### 1. Kuyper Abraham művei fordításban:

„Hogy a te kezvedbe adják...” prédikáció (Csűrös József). 1930, 36–37.

Ékesség hamu helyett prédikáció (Csűrös József). 1930, 169–170.

###### 2. Dávid Gyula:

Református sajtónk kérdései. 1933. 79–81.

Keresztyén nacionalizmus. 1938. 81–82.

Az egyház és az állam viszonyának alakulása. 1943. 97–100.

###### 3. Fülöp Ferenc:

Kuyper harca az egyház szabadságáért. 1938, 136–137.

###### 4. László Dezső:

Újabb szellemi hatások egyházunk lelki arcán. 1937. 70.

A keresztyén vallás református felfogása. 1938. 3–5, 30–32.

A gyülekezet mint egyház. 1938. 14–16.

A református ember jelleme. 1938 111–112.

###### 5. Makkai Sándor:

Egyházkerületünk lelki megújulása. 1927, 98–103.

A múlt értéke (Részlet A mi utunk c. kötetből). 1929. 95–98.

Az egyház szociális munkája. 1931. 65–69.

Makkai Sándor és Sulyok István püspökök nyilatkozatai az 1933. évi programjukról. 1933. 12.

Kire számítunk? 1933. 38–41.

###### 6. Nagy Károly:

A ref. egyház nemzeti feladatai Erdélyben. 1913-ban írt tanulmány. 1942. 137–141.

###### 7. Nits István:

A szociális kérdés Kuypernél. 1931. 81–82.

*Keresztyén aszkézis a gazdasági életben.* 1931 94–95.

*Munkanélküliség.* 1933. 91–94.

*Kálvinista modernség.* 1934. 46–48.

8. Tavaszy Sándor:

*A kálvinista világnézet alapkérdései. Mit jelent a „kálvinista” és a „református” név?* 1927, 4–7.

*A kálvinista világnézet alapkérdései. A kálvinizmus az egyetemes keresztyénség világában.* 1927, 21–22.

*A világ a kálvinizmus szemléletében.* 1927, 39–42.

*Az ember a kálvinizmus szemléletében.* 1927, 53–56.

*A szabadság problémája a kálvinizmus megvilágításában.* 1927, 68–70.

*Egyházunk a reformáció után és az új reformáció előtt.* 1927, 97–99.

*„A magyar kálvinizmus útja”.* 1928, 73–76.

*A múlt és a jövő egyházunk életében.* 1928, 165–168.

*A keresztyén vallásról alkotott hamis felfogások.* 1929, 3–4.

*Megalkotható-e a romániai magyar nemzeti szövetség?* 1929, 8–9.

*Keresztyénségem és magyarságom.* 1929, 13–14.

*Mire kötelez protestantizmusom?* 1929, 45–46.

*Az erdélyi magyar szellemi élet szervezésének kérdése. A Katholikus Akadémia létjogosultsága.* 1929, 85–86.

*A teológiai tudomány az élet szolgálatában.* 1929, 181–183.

*A keresztyén ember a gazdasági válság idejében.* 1930, 135–136.

*Szükségleteink kérdése a gazdasági válság idején.* 1930, 159.

*Hogyan nézzünk szembe a jövővel?* 1931, 1–2.

*Nemzeti műveltség, általános műveltség, keresztyén műveltség.* 1931, 55–56.

*Lázás és beteg társadalmunk.* 1933, 13.

*Vallás és világnézet.* 1933, 25–26.

*A marxizmus, mint világnézet.* 1933, 28–29.

*Az iskola, mint hitvallási követelmény.* 1934, 89.

*A református társadalom társadalomfeletti feltételei.* 1935, 54–55.

*A protestantizmus és liberalizmus házassága.* 1935, 121–122.

*Kálvin és a kálvinizmus. Könyvismertetés.* 1936, 105.

*A reformáció és a néppel való közösség.* 1937, 105–106.

*Az erdélyi szellem új hajnala.* 1940, 110–112.

9. Tereh Géza:

*Protestáns kapitalizmus?* 1932, 29–30.

10. Toró Gyula:

*Kálvinista gondolkozás.* 1936. 131–132.

11. Vékás József:

*Egyház és állam.* 1937. 20–21.

12. Zólyomi Jenő:

*Az állam a reformáció tükrében.* 1935. 123–124.

13. Egyéb:

*Egy kálvinista politikus (Holland vélemény az egyház politizálásáról).* 1928. 145–146.

*A szabadkőművesség és a kálvinizmus.* 1930. 57–58.

*Barth Károly az egyház és az állam kapcsolatáról.* 1939. 78.

*Felekezeti viszonyok Hollandiába.* 1929. 19.

*Utcai evangelizáció Hollandiába.* 1940. 61–62.

## b. RSZ

### 1. Csűrös József

Jo de Vries: *Jézus nem vár.* (Ford.) 1908. 113–115.

Jo de Vries: *Jézus megtalál.* (Ford.) 1908. 161–163, 177–178.

*Felix.* (Ford.) 1908. 803–804.

P. Kirmss: *Festus.* (Ford.) 1908. 819–820.

P. Kirmss: *Pál.* (Ford.) 1908. 835–836.

P. Kirmss: *Jézus fellépése Galileában.* (Ford.) 1909. 33–35, 49–50.

Jo de Vries: *Horeb.* (Ford.) 1910. 2–4.

*Hausrath, Merx és Bassermann.* 1910. 4–9.

P. Kirmss: *Jézus, ha szereted, emberek pásztorává tesz.* (Ford.) 1910. 21–22.

P. Kirmss: *Jézus jeruzsálemi útja.* (Ford.) 1910. 101–104, 117–120.

P. Kirmss: *A tanítványok elhívása.* (Ford.) 1911. 65–67.

Jo de Vries: *Legyetek tökéletesek...* (Ford.) 1911. 81–83, 98–99.

P. Kirmss: *„Te vagy ama Krisztus.”* (Ford.) 1911. 177–178.

P. Kirmss: *Döntés.* (Ford.) 1911. 193–194., 209–210.

- A Jatho-ügy.* 1911. 568–570.
- A Szellemi Krisztus.* (Ford.) 1911. 740–741.
- Björquist Manfred: *Keresztelő János és a modern ember.* (Ford.) 1912. 2–5., 49–52.
- Schmitthenner: *Gyermekeink ítélnek meg.* (Ford.) 1912. 33–35.
- Schmitthenner: *A kapernaumi százados.* (Ford.) 1912. 145–147.
- Jatho: *Jövel! – eredj el!* 1912. 579–580.
- Naumann: *Adventi reménység.* (Ford.) 1912. 773–774.
- Traub: *Kérdések.* (Ford.) 1912. 789–790.
- Naumann: *Az Úr jön.* (Ford.) 1912. 805–806.
- Schmitthenner: *Jézus pihen.* (Ford.) 1913. 17–19.
- Schmitthenner: *Jézus nem vádol.* (Ford.) 1913. 49–52.
- Schmitthenner: *Egyedül.* (Ford.) 1913. 97–99.
- Schmitthenner: *A drága kenet.* (Ford.) 1913. 133–135.
- P. Kirmss: *A socialdemokratia.* (Ford.) 1913. 149–153.
- A kárpit kettéhasada.* (Ford.) 1913. 182–183.
- Traub: *A rög...* (Ford.) 1913. 419–420.
- Schmitthenner: *Aratási ünnep.* (Ford.) 1913. 435–437.
- Jatho: *Háború.* (Ford.) 1913. 491–492.
- Jatho: *Higyjetek az erőben!* (Ford.) 1913. 507–508.
- Jatho: *Áldozat által győzelem.* (Ford.) 1913. 523–524.
- Schmitthenner: *Jézus prédikál.* (Ford.) 1914. 53–55.
- P. Kirmss: *A Szentlélek elleni bűn.* (Ford.) 1914. 149–151. 197–199.
- Bitzius: *Két tábori beszéd.* (Ford.) 1914. 595–596.
- Traub: *I.C.* (Ford.) 1914. 705–706.
- Röttger: *A kor metafizikájához.* (Ford.) 1915. 66–69.
- Rittelmeyer: *Béke a harc közepette.* (Ford.) 1915. 113–115.
- Niebergall: *Ige és cselekedet.* (Ford.) 1915. 130.
- Traub: *Ibolyák.* (Ford.) 1915. 430–431.
- Jatho: *A nyár ítélete.* (Ford.) 1915. 477–478.
- Röttger: *Velünk az otthon az idegenben is.* (Ford.) 1915. 493–495.
- Kriegsflugblätter: *Halhatatlanság.* (Ford.) 1915. 509–511.
- Kriegsflugblätter: *A várakozás ereje.* (Ford.) 1915. 541–543.
- Kriegsflugblätter: *Levél az elesett katona özvegyéhez.* (Ford.) 1915. 579–581.

- Traub: *Halál* (Ford.) 1915. 651–652.
- Kriegsflugblätter: *Mivel tartozunk elesetteinknek?* (Ford.) 1915. 667–669.
- Testvériség.* (Ford.) 1915. 701–703.
- P. Kirmss: *Az Úr közel.* (Ford.) 1915. 777–780.
- P. Jaeger: „*Halálban nem hiszek!*” (Ford.) 1916. 129–130., 145–146., 161–162., 177–178., 194–195.
- Kriegsflugblätter: *Mi a hősiesség?* (Ford.) 1916. 267–269.
- Thomsen: *A tett.* (Ford.) 1916. 549–551.
- Traub: *És szól a holtak khórusa.* (Ford.) 1917. 9–10.
- Kriegsflugblätter: *Békevágy.* (Ford.) 1917. 33–35.
- Geyer: „*Az Úr az én pásztorom.*” (Ford.) 1921. 227–229.
- Naumann: *A minoritás.* (Ford.) 1922. 33–34.
- P. Jaeger: *Elfeledett kérdés.* (Ford.) 1922. 65–66.
- P. Jaeger: *Jóslat–jelentés.* (Ford.) 1922. 82–83.
- P. Jaeger: *Megbotránkozás.* (Ford.) 1922. 97–98.
- P. Jaeger: *Jézus hallgatása.* (Ford.) 1923. 65–66.
- Søren Kierkegaard: *Miatyánk a természetben.* (Ford.) 1923. 81–83.
- Raup: *Jelek.* (Ford.) 1923. 233–234.
- P. Jaeger: *Ismerős léptek.* (Ford.) 1923. 393–394.
- P. Jaeger: *Szenvedés–vetés.* (Ford.) 1924. 25–26.
- Kelet egyháza.* (Ford.) 1926. 319–323.
- Egy modern világi író a keresztyénségről.* (Ford.) 1926. 591–594.
- J. A. Cramer: *A Szentírás Kálvinnál.* (Ford.) 1927. 7–8., 25–27., 36–41., 53–56., 73–75., 88–89., 104–106., 117–120., 134–135., 153–156., 170–172., 184–186., 198–202., 216–219., 231., 245–246., 267–268., 284–287., 296., 312–314., 328–329., 342–344., 359–360., 375–376., 391–393., 408–409., 423–426., 486–489., 503–506., 524–525., 594–598., 622–623., 637–641., 656–660.
- Kuyper Ábrahám: *E voto Dordraceno. A Heidelbergi Káté magyarázata.* (Ford.) 1931. 268–269.
- Kuyper Ábrahám: „*Bűnné tétetett érettünk.*” (Ford.) 1933. 169–171.
- Kuyper Ábrahám: *E voto Dordraceno.* (Ford.) 1933. 531–533.
- Kuyper Ábrahám: *A Heidelbergi Káté magyarázatából.* (Ford.) 1934. 151–155.
- Barth: *Szent sóvárgás.* (Ford.) 1935. 6–7.

## 2. Fülöp Ferenc

- Hepp professzor véleménye.* 1929. 195–200.
- Esketés a holland ref. egyházban.* 1929. 370–373.
- Egyházfegyelem.* 1933. 568–569.; 1934. 90–91.
- Kuyper Ábrahám: *E voto Dordraceno.* (Ford.) 1934. 224–228., 302–307.
- Adatok a XVIII. század egyháztörténetéhez.* 1937. 401–404., 419–422.
- Missziói hét a Bekecsaljai egyházmegyében.* 1939. 396–400., 421–424.
- A református lelkipásztor a magyar közéletben.* 1943. 97–102.
- A keresztyén egység kérdése.* 1943. 145–147.
- Tisztán, elegyítetlenül!* 1947. 507–508.
- A templomi gyülekezet jelentősége.* 1947. 594–596.
- A naini ifjú.* 1949. 196–202.
- „*Talitha, kumi.*” 1949. 295–302.
- A vérfolyásos asszony.* 1958. 104–108.
- A marosi egyházmegye régi Matriculájának előállása és tartalma.* 1994. 317–328.
- Matricula Ecclesiarum Reformatarum in Sede Siculicali Maros dispersarum Renovata Tempore Senioris earundern Ecclarum Reverendi Domini Michaelis v: Fogarasi et Reverendi Domini Stephani Zagoni jurati notar Per Sigismundum Boeloeni Ecclesiae Bere–Kereszturiensis p.t. Pastorem Anno Christi MDCLXXVII.* 1995. 131–138., 211–219., 386–391., 460–466.; 1996. 70–74., 145–149.

## 3. Horváth László

- „*Krisztusnak a poklokra való szállásáról.*” 1949. 429–431.

## 4. Kuyper Ábrahám

- E voto Dordraceno. A Heidelbergi Káté magyarázata.* (Ford.) 1931. 268–269.
- „*Bünné tétetett érettünk.*” (Ford.) 1933. 169–171., 531–533.; 1934. 151–155. 224–228., 302–307.

## 5. Makkai Sándor (M. S.)

- Dr. Ravasz László.* 1921. 115–116.
- Az erdélyi református egyházi irodalom 1850-től napjainkig.* 1925. 116–119., 132–139., 151–154., 163–167., 181–183., 200–203., 212–214., 234–236., 247–251., 264–266., 289–292., 304–306., 346–348., 357–359., 372–375., 390–393., 402–405., 420–424.
- Lelki találkozásaink a szolgálatban.* 1925. 377–379.

- Egyház.* 1926. 17–21., 33–39., 49–51.
- Nagy Károly püspök koporsója felett.* 1926. 124–128.
- Az Erdélyi Ref. Egyházkerület Közgyűlésének tagjaihoz.* 1926. 251–252.
- Makkai Sándor püspök beszéde.* 1926. 272–275.
- Programmbeszéde.* 1926. 425–433.
- Néhány adat.* 1926. 516–517.
- Meghívó.* 1927. 433–434.
- Református nagyhét.* 1927. 465–468.
- Püspöki jelentés.* 1927. 513–521., 529–535., 549–555., 569–572., 585–594., 601–603.
- Minden betelt.* 1927. 793–794.
- Püspöki jelentés.* 1928. 757–762., 773–780., 789–795., 806–812.
- Püspökünk beszéde.* 1930. 529–530.
- Kálvinista demokrácia.* 1931. 178–184.
- Erdélyi református problémák.* 1931. 210–215., 228–234., 261–264.
- Püspök nyilatkozata.* 1933. 1–2.
- Tetözzük be a lelkészképzés reformját!* 1935. 323–326.
- Egyház és állam.* 1935. 403–406.

## **6. Nagy Károly**

- Programmunk.* 1908. 3–6.
- A magyar protestánsizmus helyzete, kilátásai és teendői.* 1908. 609–612., 621–627.
- Hazánk a világháborúban.* 1915. 305–310.
- A papképzés és -nevelés ügyében.* 1915. 338–341.
- Dr. Baksay Sándor.* 1915. 381–383.
- A „Magyar Evangéliumi Keresztyén Diákszövetség” propagandája Nagyenyeden.* 1915. 397–400.
- Erdély romlása.* 1916. 513–515.

## **7. Nits István**

- Imádkozó és éneklő lelkipásztor.* 1949. 211–212.
- Meghatározva.* 1949. 354–359.

## **8. Tavaszy Sándor**

- Új programra egyházunkban.* 1921. 164–166.
- A keresztyén vallástudomány a lelkésznevelés szolgálatában.* 1921. 206–214.

- Deissmann a keresztyén szolidaritás szolgálatában.* 1922. 51–53.
- Dr. Makkai Sándor: A lélek élete és javai.* 1922. 73–74.
- A közösség-tudat és az egyéniség elve.* 1923. 34–36.
- A „RSZ” hivatása és feladata.* 1925. 1–3.
- A kálvinizmus átfogó ereje.* 1925. 17–19.
- A kálvinizmus hitvallási jellege.* 1925. 33–35.
- A kálvinizmus mint a tett keresztyénsége.* 1925. 81–82.
- A keresztyén ember alkalmazkodása.* 1925. 145–147.
- A kálvinizmus mint az erkölcsi komolyság vallása.* 1925. 241–243.
- A magyar kálvinizmus sajátossága.* 1925. 257–259., 273–275.
- Kálvinista lelkünk, keresztyén kultúránk és magyar anyanyelvünk védelme.* 1925. 337–345.
- A belmisszió mint újság és mint komoly lelki munka.* 1925. 385–386.
- Világkálvinizmus és Világkeresztyénség.* 1925. 405–406., 424–426., 439–440.
- A kálvinista keresztyén theologus-diák típus és nevelésének munkája intézetünkben.* 1925. 449–453.
- Az erdélyi kálvinista kollegiumok kultúrhistoriai jelentősége.* 1925. 469–472.
- A kolozsvári ref. theologiai fakultás.* 1925. 593–594.
- Múltunk öröksége és örökségünk szelleme.* 1925. 677–686., 691–694., 707–710.
- A reformáció parancsa ma hozzánk.* 1925. 689–690.
- Kutter.* 1925. 721–723.
- Egy „erdélyi” példa.* 1925. 744–747.
- Az erdélyi magyar kálvinista papság tudományos kötelezettségei.* 1925. 785–788.
- Lelki találkozásaink a szolgálatban.* 1926. 227–230.
- Történelmi jelentőségű döntés.* 1926. 249–251.
- Dr. Makkai Sándor.* 1926. 265–267.
- Mit köszönhet a román kultúra a magyar kálvinizmusnak?* 1926.377–381.
- Igazgatói évmegnyitó beszéd a kolozsvári ref. theologiai fakultáson.* 1926. 665–669.
- Kálvinista szellemű sajtó.* 1926. 681–683.
- Közömbösség, erőtlenség és öntudatlanság.* 1926. 745–747.
- A református keresztyén hit egysége és pozitív tartalma.* 1926. 777–782.
- A demonstráló kálvinizmus.* 1927. 321–322.



*Az erdélyi és királyhágómelléki egyházkerületek első Zsinata előtt.* 1927. 697–698.

*A kálvinizmus világhivatása.* 1928. 257–258.

*A lelkipásztori szolidaritás.* 1928. 663–665.

### c. Az Út

#### 1. Csűrös József:

Kuyper Abraham: „*Angyal küldeték Istentől*”. *Karácsonyi. Lk 1,26–27*, 1931, 13. évf. 281–284., fordítás

Kuyper Abraham: „*Az én ruháimon...*” *Mt 27,35*, 1930, 12. évf. 113–115., fordítás

Kuyper Abraham: *A büntetés rajta van...* *Ézs 53,5*, 1929, 11. évf. 85–88., fordítás

Kuyper Abraham: *Az éjszaka is a tiéd.* *Zsolt 74,16*, 1931. 13. évf. 71–74., fordítás

Kuyper Abraham: *Estve és reggel lett.* *IMóz 1,5b*, 1931. 13. évf. 33–35., fordítás

#### 2. Fülöp Ferenc:

*Ő jön. Mal. 4, 1–6; Mi várjuk Őt. Fil 3,20–21, Ő elközelített. Lk 1,26–28; Ő megjelent (Karácsonyi) Lk 2,15–20; Véle az úton (Újévi). Zsolt 2,1–12*, 1938. 20. évf., 251–254.

#### 3. Makkai Sándor:

*A reformáció szelleme. 2Kor 4,6–10, 16–18*, 1924, 6. évf. 135–140.

*Szocializmus és keresztyénség.* 1925. 7 évf. 256–261.

*A kálvinista gyülekezetnevelés alapelvei.* 1917. 3. évf. 217–223.

#### 4. Tavaszy Sándor:

*Tudomány és világnézet.* 1923. 36–37.

*A belmissziós egyéni és intézményes módszerei.* 1924. 6 évf. 12–17.

*A kizárólagosság és szabadelvűség mérge.* 1924. 6 évf. 45–52.

*A nép fogalma, jelentősége világnézetünkben és életünkben.* 1924. 6 évf. 80–83.

*Új program-követelések a protestáns teológiában.* 1924. 6 évf. 121–126.

*A belmissziós bizottság gyűlése.* 1924. 6 évf. 126–127.

*Az Istenhez vezető utak. A vallás modern felfogásának kérdése. Igazgatói évmegnyitó előadás a kolozsvári teológiai fakultás évmegnyitó ünnepélyén 1924. október 5-én.* 1924. 6 évf. 148–156.

*A teológiai tudományok helye a tudományok mai rendszerében.* 1925. 7. évf. 20–24.

*A filozófiai világnézet a teológia tudományos kialakításában. A Böhm filozófiája a teológiában.* 1925. 7. évf. 165–172.

*Mire kötelezi a keresztyén lelkipásztort kálvinizmusa? Előadás a marosvásárhelyi lelkészi konferencián.* 1925. 7. évf. 191–199.

*Az emberi élmény és az isteni kijelentés. Bevezetés egy transzcendentális teológiába.* 1925. 7. évf. 230–232., 261–264.

*A reformáció igazsága.* 1926. 8. évf. 251–257.

*Az enyedi tudományos teológiai konferencia. A konferencia munkájának és eredményeinek megítélése.* 1930. 12 évf. 134–143.

## II. Önálló kiadványok

1. Fülöp Ferenc: *Krisztus királyságáért.* 1939
2. Kuyper Abraham: *A kálvinizmus lényege.* 1914. Fordította Csürös József
3. Makkai Sándor: *Öntudatos kálvinizmus.* 1926
4. Makkai Sándor: *A mi utunk.* 1929
5. Makkai Sándor: *Magunk revíziója.* 1931
6. Horváth László: *A kálvinizmus és a dogma.* 1931
7. Tavasz Sándor: *Világnézeti kérdések.* 1925
8. Tavasz Sándor: *A kálvinizmus világmissziója.* 1929

## III. Kéziratok Horváth László hagyatékából

### 1951

Horváth László: *A gyülekezet angyalának ird meg! Jelenések könyve II–III.*  
(tanulmányok)

### 1953

L. Oranje: *Nehemia*, ford. Szabó József, a fordítást átnézte és az előszót írta  
Horváth László

dr. Kuyper Ábrahám: *Krisztus menybemenetele, Heidelbergi Káté 46., 47., 48., 49. kérdései*, fordította Horváth László

### 1954

dr. Kuyper Ábrahám: *A bűn nyomorúságáról és a megváltásról: Heidelbergi Káté, I–X. úrnappja*, fordította Horváth László

dr. Kuyper Ábrahám: *A megváltásról: Heidelbergi Káté, XI–XVII. úrnappja*,  
fordította Horváth László

dr. Kuyper Ábrahám: *Megváltás – Szentlélek – Szentegyház – Testi feltámasztás: Heidelbergi Káté, XVIII–XXII. úrnappja*, fordította Horváth László

dr. Kuyper Ábrahám: *A megigazulásról és jócselekedetekről, Igéről és sakramentumokról: Heidelbergi Káté, XXIII–XXV. úrnappja*, fordította Horváth László

dr. Kuyper Ábrahám: *A Szentlélek Istenről: Heidelbergi Káté, XX. úrnappja*, fordította Horváth László

dr. Kuyper Ábrahám: *Ige és sakramentum: Heidelbergi Káté, XXV. úrnappja*, fordította Horváth László

dr. Kuyper Ábrahám: *A szent keresztségről és a szent úrvacsoráról: Heidelbergi Káté, XXVI–XXX. úrnappja*, fordította Horváth László

dr. Kuyper Ábrahám: *Az Úr Törvényéről: Heidelbergi Káté, XXXIV–XXXVIII. úrnappja*, fordította Horváth László

### 1955

dr. Kuyper Ábrahám: *A szent egyház: Heidelbergi Káté, XXI., XXV., XXXI. úrnappja*, fordította Horváth László

dr. Kuyper Ábrahám: *Az Úr törvénye: Heidelbergi Káté, XXXIX–XLIV. úrnappja*, fordította Horváth László

dr. Kuyper Ábrahám: *Az imádságról és a miatyánkról: Heidelbergi Káté, XLV–LI. úrnappja*, fordította Horváth László

dr. Kuyper Ábrahám: *A szent úrvacsora*, különböző művekből összeállította és fordította Horváth László

dr. Kuyper Ábrahám: *A szent keresztség*, különböző művekből összeállította és fordította Horváth László

### 1956

dr. Kuyper Ábrahám: *Közös kegyelem, I–II. kötet*, fordította Horváth László

Horváth László: *Az Ige szerinti utunk. Kézirat gyanánt* (A görgényi pontok tézisei)

Horváth László: *Ige a kereszten, Igeértelmezések. Kézirat gyanánt*

### 1957

dr. Kuyper Ábrahám: *Tégy hitvallást (meditációk konfirmációi hitvallástételre)*, fordította Horváth László

Horváth László: *„Feltámasztott”, Igeértelmezések. Kézirat gyanánt*

Horváth László: *Szentlélek, Igeértelmezések. Kézirat gyanánt*

### 3. számú függelék

#### 1. számú levél

Stratum (bij Eindhoven)  
Aalsterweg 86<sup>B</sup>

22 mei 1929

Hooggeachte Professor

U zult niet kwalijk neemen, dat ik zoo lang niets liet van mij hooren, inzonderheid wanneer een professor met belangstelling volgt de voetstappen van zijn leerlingen.

De strijd om de waarheid hier en in mijn Faeterland [?] door allerlei zaken neemen ons vaak zoo in beslag dat wij voor onze eigen kennissen lijken schijndooden te zijn. U zult, hooggeachte Professor, hieruit alles begrijpen en mij vergeeven.

Nu kom ik met mijn spoedige vragen tot u, Professor. Ik weet 't, dat met deze vragen moet ik in de eerste plaats bij mijn dogmatische professor zijn, maar ik heb hem-zelve ook een tentamen aangevraagd en zoo zal ik hem niet eens lastig vallen voordat hij van Amerika thuis komt, wanneer hoop ik dan D.V. van de heele Dogmatiek tentamen afleggen.

Ik weet dat hij is ontzakkelijk bezet door zijn ziekte en reis geworden en daarom zal ik maar in stilte wachten tot September en in deze maanden ook goed doorwerken.

Mijn vraag is dit, tot u, hooggeachte Professor:

1) Zoudt u niet zoo vriendelijk willen wezen voor mij de lectuuropgaven te geeven (ik bedoel de titels, en waar of ik vinden zal), Het calvinisme en de crematorium

2) Het Calvinisme en Karl Barth

Namelijk ik moet spoedig artikelen klaar krijgen of brochures waar de juiste, ware, echte stevig kalvinistische standpunt vastgesteld word tegenover de lijkverbranding en Karl Barth betreffend. Deze twee punten zijn nu in 't midden van twistredeneringen in onze kerkelijke blaaden. De stad Debrecen wil een crematorium bouwen en de pers heeft alle christ. leiders in Debr gevraagd hierover. En bisschoop Balthasar, naar mijn ziens, een misopvating vertolkde in de naam van 't kalvinisme wanneer zei: wij zijn niet tegen en 't vuur is een sybol van reiniginding en veele gezalligden gingen door vuurdood in 't eeuwige leven.

Daarentegen wil ik opkomen; Prof. Sebestyén heeft al mijn gedachten hierover goedgekeurd, maar hij wil niet, nu van tactische oogpunt, dit zaak aanvoeren. Ik koos de annonyme naam "Kalvinista" (slechts hierom omdat ik zelf officieel de bisschoplijke hulppredikant van Balthazár ben en zoo zou hij als bisschoop een figuur slaan door zijn eigen hulppredikantenvolk) en zoo hoop ik naar Uwe vriendelijke aanwijzingen het juiste licht te geeven omtrent de calv. standpunt.

En dit is t geval met Barth. In 't laatste maart [?] een ... [?] leerling van Barth behandeld zijn Calvinisme en noemt hem boven Kuyper een man van Calvinisme (tenminste wat 't optreden tegen modernisme betreft) En hij deelt ook zijn theologie mee als echt calvinist. Nu zal de storm komen van alle kanten.

Wil u mij spoedig hierin helpen? Met veele dankbaarheid dencende aan de vriendelijkheid van uwe vrouw en Gods hulp wenshende voor beiden, met hoogachting uw dienstw. d. Ho...

## *2. számú levél*

### **Brief Horváth László 2, transcriptie**

(Het eerste deel dat je mij toezond is dus al getranscribeerd en uitgetypt.)

“... W. Heemskerk

Den Haag, 25 juni 1949

Adelheid.str. 55

Aan:

Den Hooggeleerden Heer Prof. Dr. F.W. Grosheide,  
Redacteur v.h. Geref. Weekblad “Belijden en Beleven”  
Amsteldijk 85, Amsterdam-Zuid

Hooggeleerde Heer,

Terwijl ik U nog beleefd dank zeg voor de vriendelijke toezending van het adres van Ds. Horváth kunt U hierbij zien, dat het beoogde contact is hersteld. Ik zend U dit fragment voor de merkwaardigheid, stipt-letterlijk overgenomen, met alle onvolkomenheden van het Nederlandsch. Wat U ermee wilt doen, laat ik geheel aan U over, dus ook: het àl dan niet te publiceeren. Dit werd wel niet uitdrukkelijk door den schrijver toegestaan, maar het komt mij voor, dat hij er geen bezwaar tegen zou hebben. Ik weet, dat hij heel veel hecht aan erkenning en waardering in Nederland. Het steunt en bemoedigt hem, te weten, dat wij hiertelende vertrouwen in zijn persoon en in de kracht van zijn optreden. En zijn strijd tegen het episcopale stelsel, hetwelk zich zoo bij uitstek leent voor knechting door den Staat, is werkelijk een harde en taaie strijd. Met nogmaals zeer veel dank en de meeste hoogachting, uw dw.

Heemskerk”

**3. számú levél****Brief Horváth László 3 transcriptie**

“

Reghin 8 mei 1952  
Str. Mart. 7 R.P. Română

Rom. 16:27

Geliefde en Geachte Professor

Lange tijd heb ik al geen bericht gezonden en nu doe ik het weer, want bij ons gaat de geestelijke opwaaking rusteloos voort.

In de maand Maart, 25 en op 26, was een predikant conferentie te Alsó (=Nieder)-Só (Saut) FALVÁN (Dorp) Dichtbij de Sautmeingebied. In die Kreis is de Senior (ESPERES): Frans FÜLÖP die in mijn tijd in Utrecht studeerde. Hij is niet antiepiscopal, zelfs lieveling is van de Biskop dus hij werd gaw al Senior. Maar hij houdt toch veel van Bavinck en Kuyper. Hij nodigde uit van Kolozsvár: Desiderius LÁSZLÓ (bischops candidat) senior van Kolozsvár en Julius DÁVID vanuit SZÉKELYUDVARHELY die daar senior is. Ik werd ook uitgenodigd door FÜLÖP om deel te neemen nu wanneer de kwestie van de Kerk moest theologisch zuiver gesteld worden. De onderwerp van LÁSZLÓ was: Wat leerde Calvijn en de geref. Belijdenischriften over de Kerk” ..... [ez a sor hiányzik a szkenen] de Holl. Geref. Theologie) over de Kerk. Van DÁVID: Wat leert niuw-reformatorische (=dialektische) theologie over de kerk.

LÁSZLÓ droeg voor: wat Calvijn leerde en dit aan de hand van Niesel: de theol. van Calvijn (het is ook in 't Hongaarsch verscheenen) en dan wat de H.C. en II Helv. Conf. hierover leerden.

Maar hij liet sterk nadruk vallen op zijn vroegere these van de Pred.Konferentie te K.vár, nl: dat “geen onzichtbare kerk bestaat” en dat wij onder de Credo: ik geloof in de alg. chr. Kerk “uitsluitend mijn reale gemeente (bv. Kvár, of Amsterdamsche) moet verstaan worden.

DÁVID vurig en bezield spraak over de leer van Barth en Brunner en beweerde dat 't de eenige juiste is en hij raadde aan ons geref. theol. standpunt te herzien naar de leer van Barth en Brunner. Fülöp droeg voor –in goede vertaaling de stuk van Bavinck vanuit de Dogmatiek .....[ez a sor hiányzik a szkenen]

Deze belangrijke disput van verschillend theol richtlijnen werd natuurlijk in 't land overaal besproken. Fülöp heeft deegelijke arbeid verricht door 't weergeeven van de Holl.Geref. standpunt en door mijn debaat werd deze stof tot een actueele waarde en verweer van Barthianisme en Brunnerisme, dus dialectische Theologie.

Dávid nodigde mij uit voor zijn senioraat te Sz.k.hely een referaat te houden over: De Hollandsche Geref. Wordverkondiging. Het zal plaats hebben D.V. in de maand van Junie of Julie.

Ik meende dit zoo te doen:

Eerst de Holl. Geref. homiletische principien over de verkondiging van 't Woord, uiteen zetten vanuit Kuypers: Onze Eeredienst (Dat heb ik.) en dan (II<sup>de</sup>) vanuit de werken van beroemde ..... [ez a két sor hiányzik a szkenen] ....

Ten III<sup>de</sup> over een en hetzelfde text: zet ik [...;hiányzik] – Ravasz – Makkai – Tavaszy – Kuyper – van Dijk – B. Wielenga – van Andel en K. Schield [sic!; i.e.: K. Schilder?] om 't verschil van wijze van verwerking laten voelen.

Ten IV<sup>de</sup> aanspooring tot betere verwerking van de verklaring der Schrift.

Vindt U 't goed, geachte Professor? Heb ik zoo manier mijn thema juist gepakt?

1)

Wilt U zoo goed zijn: even aangeeven om den heer H. Bockhoven Brink te Hardenberg huize Zonnehof de blijdzijden die hij vanuit Hoekstra Homiletiek mij overschrijven zal waar over (bepaald!) de Holl. Geref. medeling handelt. Het karakter ... “ “ ! de heer Bockhoven heeft aan Zuster Palte verklaard dat hij zal mij helpen en heeft al ..... [sor hiányzik a szkenen]

2)

Wilt U mij schrijven, geliefde professor, door U meening; welke zijn de beste predikers van onzen dagen in de Geref. Kerk? (Ik heb werken van: K. Schield, van Dijk, van Andel, B. Wielenga, Oranje, B. Douma (Genade Geneest). Als U mij opgeeft dan zal ik hun vragen of welke achten zij het beste stuk van hun prediktliteratuur dat ik dat vertaale en voorleaze op de predikantensamenkomsten.

Ik heb noch twee maanden hiervoor. Zoo blij ben ik, wanneer U geeft mij hulp in mijn arbeid. Over drie maanden moet ik ook daarnaals spreken. Dus Uwe opgaave benut ik goed. Daar ik zie, dat ik door mijn antiepiscopale opvatting nooit zal op een Theol. Akademie terecht komen als leeraar, nu heb ik er ..... [néhány sor hiányzik a szkenen] ..... ..

en achter late, als ik niet meer zal zijn, want U weet 't, men kan elk oogenblik [s]terven en 't lot van Paulus of Petrus deelachtig worden. Heeden zijn we noch [?.....?] en morgen kan ons plaats leeg [s]taan.

Ik heb een groep van predikanten beziel [o]m hollandsch te leeren en zoo mijn keurig [h]oll. bibliotheek te gebruiken en na mijn [d]ood of [...?] leerling voor hem laat ik over. [...] predikanten leeren gereegeld hollandsch. Jozefus SZABÓ (te : BERECTELKE) dichtbij Reghin, is zeer vlot in 't leesen en hij vertaalt (...) preeken. Hij is bij 't 46 jaar. Twee [k]inderen heeft in Gimnazium. [H]ij studeerde in de Schweiz ook kent [D]eutsch en halferweege Engelsch. [A]ls hij in leven blijft en mocht ik er niet meer zijn, denkt U oh lieve Professor aan [h]em dat hij naar Nederland moge komen. [H]ij verlangt zeer om te kunnen komen. [I]k zal hem met U in contact stellen [d]an kan hij als ik niet meer kan aan U [b]ericht zenden over de kerkelijke toestanden [...] ons. (OntHoudt U goed dan zijn naam. [I]k groet U met de gedachten van Hebreë 13:18-21.

..... [felső sor hiányzik]

De menschen waren al erg vermoeid. Hij moe[t] maar niet wordenlijk vertaal en maar een korte inhoud geven. Maar toch ben ik blij, dat de predikanten de zuivere leer over de kerk gehoord hadden. Namiddag na de leezing van David heb ik David aangeva-

alen en door mijn oppositie ontkeetende een debat waar Laszló en Dávid stonden tegenover mij, maar ik mocht door de Heere all hun theesen ontzeenuven met Calvijn juist uitgaven en met II Helv Conf en de H.Cath (op de spoor van E Voss[?]) en daardoor dat ik Barth: Credo, en Brunner: “Die Frage and i Kirche” origineel mee genomen heb en van hun eigen geschriefften heb aangetoond dat L + D-s hun falsch geïnterpreteerd hadden en Calvijn en de II Helv.Conf + H.Cath niet juist begrepen hebben. Bovenall van de Hong. Gref. Theologie van de XVI. euw tot nu toe alle dogmaici aangehaaldt heb, die allen anders geleerd hebben dan Barth + Brunner in de zin van de interpretatie van Br David en Laszló en alle tegenwoordig beroemde predikers (Ravasz, Révész, Makkai, Tavaszy) in de waare zin van Calvijn en de II Helv.Conf en de H.Cath. preekten, werd de debat met de zege van de standpunt van Calvijn, Kuyper en Bavinck beendigt. De conferentie schaarte zich achter deze opvatt mij. Een predikant (GERÉB) die vuriglijk aplaudideseerde na de lezing van DAVID heeft zich zeer verwondedt toen ik riep hem ook: Je hebt de falschheid geaplaudiseerd, waarop hij zich zeer ontwaardigde en zei: na, ben ik benieuwd op jouw aanvaalen hij na 't debat zei: “De deegen bij deze theologische dualleeren bleef in de hand van H. onbeschadigt en triumfeerend.” Dus: het teekent dat de geref opvatting (Calvijn, Kuyper, Bavinck) de overwinningen behaald had. En eindelijk stemde hier in ook L. + David ook. God was met ons! Ik ben dankbaar en blij.



#### 4. számú függelék

##### Önmagunkra találás.

„Római levél 16:27.

Főtiszteletű és tiszteletes zsinati atyák!

A Szentírás kijelentés református szolgálatja alapján, az Istentől, a Szentírásban kapott egyházi jogunknál fogva, s így a RSZ 17. számának hivatalos felhívása értelmében is, mi nem – zsinati tag – lelkipásztorok, Deo Volente, az 1948. október havában Kolozsvárott tartandó zsinattal kapcsolatban elmondjuk gondolatainkat a következőkben:

Mit várunk egy református zsinattól?

1. A Szentírás kijelentés előtt feltétlen engedelmességét.
2. Minden kérdésben a református hitvallások d ö n t ö érvényesítését.
3. Az Ige a b s z o l u t tekintélyével és hatalmával munkálkodó S z e n t l é l e k r e h a l l g a t á s t a helyzetérdekek anyagiasság helyett.
4. az Ige-szerinti l e l k i e g y h á z z á alakulást a szervezeti megkövesedés helyett.
5. A Szentírás kijelentéséből levont hitvallások – szerinti egyházkormányzást, az emberi és zsinati – nagyságok sokszor antibiblikus és hitvallásellenes egyházi irányítása helyett.
6. A kálvini világnézet normáinak utnyilást az egyház körszellemben és szervezetében.
7. Az egyházszervezetben a tiszta zsinat preszbiteri egyházalkotmányra való át-térését valóságosan és nemcsak látszat szerint. / Megjegyzés: az eredeti fogalmazványban a tétel után még a következő állott: Az episcopális és a zsinat-preszbiteri k o m b i n á c i ó s – egyházkormányzás lévén, az antibiblikus és így antikálvinista „püspöki” tisztség és „a püspöki szék” felszámolására kezdeményező lépést a világ minden református egyházában érvényes református, azaz kálvini egyházalkotmány követelménye és útmutatása szerint. A görgegyi lelkészértekezlet ezt a megfogalmazást a hetedik pontban kellőleg kifejezettnek látta s így a b b a n a formában terjesztette be a zsinati előkészítő bizottsághoz.
8. Magának a z s i n a t n a k a z ö n r e f o r m á c i ó j á t a részletesen felsorolva, hogy miben és mennyiben mely pontoknak lényegesebbje az, hogy az egyetemes egy-

házaat szélesebbkörűen kell bevonni a zsinat alkotó munkájában a régi magyar református egyházi kormányzás gyakorlata szerint. A zsinat „esperesi-kollégium” jellegének megszüntetése. Úgy az egyházkerületi, mint az egyházmegyei kormányzásban kizárólag csak, a Kálvin által annyira hangsúlyozott „tanácsok” általi kormányzás s az „egyéni” „jog és hatalom” elvének törlését az egyetemes egyházkormányzásban az egyházi élet minden fokán a választásoknak, a református egyházi élet szívverésén, a presbitériumokon és az egyházközségi közgyűléseken kell nyugodniuk. stb.

Most anélkül, hogy pontról-pontra mind felsorolnánk a „Görgényi Pontokat” csak röviden jelezzük, hogy ezekben benne van a presbitériumok iges követelmények szerinti berendezkedése: a t h e o l o g i a i t a n á r s á g r a v a l ó f a k u l t á c i ó reformja amely magában foglalja, hogy nem pusztán magántanári vizsga és egyebekben az egyházkormányzó személyek egyéni szimpátiája s általuk biztosított protekció gyakorlása a döntő, hanem már elvégzett és a tudományos körökben nyilvánosan is értékelt munkásság s egyben ebbe az egyetemes lelkészi karnak jogszerinti beleszólása.

Továbbá a zsinat előkészítésének és határozatai érvényességének a kritikai hozzászólása és hitvallásos ellenőrzés szempontjából az egyetemes egyház közvéleményének az „ámen”-jének jogszerinti biztosítása.

A segédlelkészség reformja, mely szerint lelkészi oklevéllel rendelkező segédlelkészek, nem lehetnek „egy másik lelkész alárendelt / tehát az u.n. „principálisnak” szubordinált famulusai / alkalmazottját hanem csak a g y ü l e k e z e t á l t a l m e g h í v o t t és szerződésileg biztosított anyagi feltételek mellett „alkalmazott pásztorai” akik, a valami okból gátolt és beiktatott rendes lelképásztort helyettesítik a gyülekezeti pásztori munkában vagy azon oknál fogva, ha a gyülekezeti állapotok egy p r e z s b i t é r i u m és e g y h á z k ö z s é g i közgyűlés által a gyülekezet megmentésének vagy további fejlesztésének érdekében azt kívánatosnak és feltétlenül szükségesnek mondja ki.

Krisztus Főpapi szolgálatát végző r e f o r m á t u s t i p u s ú d i a k o n á t u s i tisztségének a haladéktalanul beállítású a református magyar egyház gyülekezeti életében. Mert anélkül a magyar református egyháznak krisztusi szolgálata nem teljes hanem megcsönkített, mely állapotot egy öntudatos református egyházban továbbra is fenntartani, református öntudatossággal nem lehet.

A k e r e s z t s z ü l ő i t i s z t s é g n e k eltörlése, vagy pedig Ige alapon oda módosítása, hogy ez ne a „komaságnak” tehát a „csak baráti kapcsolatok” létesítésének célját

szolgálja hanem református értelmezéssel, a valami okból, vagy halál-eset folytán hiányzó szülői gondviselés és felelősség gyakorlása a keresztszülők által.

A k e r e s z t s é g i f o g a d a l o m első sorban is csak a szülőktől fogadható el és a szülők jelenléte nélkül, vagy akadályoztatás esetén legalább az egyiknek a jelenléte nélkül a gyermek nem keresztelhető meg. S mindkettő halálesetében fogadható el csak a keresztszülők kezéből a gyermek megkeresztelése.

É n e k e s k ö n y v ü n k r e f o r m j a. A Szentírás kijelentésben önmagát kijelentő Isten tekintélye visszaállítandó az erdélyi református énekeskönyvben az által is, hogy a zsoltárok eredeti sorrendjükben és összes verseikben elsősorban képezzék az énekeskönyvünk anyagát és c s a k e z e k u t á n más énekek. A bűnös embernek nincs jogában a szent Isten által nyújtott énekanyagban kritikus kézzel turkálni és a szent kézből kapott énekanyagból valamit is kihagyni, vagy azt valamiként megváltoztatni vagy megcsonkítani.

A m e m o r á n d u m b a n azt is megírta értekezletünk, hogy ilyen javaslatokat abban a tudatban tettünk, hogy Krisztus Urunk parancsából mindnyájunk kötelessége és joga hogy a zsinati tárgyalások anyaga a mi Krisztusban hívő szívünk tusakodásain is keresztül menjen.

A „Görgényi Pontokat”, mint egy magyar református szellemi találkozásra és baráti tárgyalásra való meghívást megküldtük a lelkészértekezletek vezetőinek is, hogy ismertessék ezeket s megírtuk, hogy minden magyar református egyháztag, presbiter és lelkipásztor hozzászólását élő szóval vagy írásban szívesen és hálásan vesszük, az Efézus 1:15–23 gondolataival köszöntve minden testvért az Úrban.”