

Szűcs Ferenc

# A szerzetesség és a radikális Krisztus-követés megítélése a reformátori teológiai tradícióban\*

A reformációban kétségtelenül radikális tradíciószakadás történt a szerzetesség, illetve a monasztikus életforma megítélése terén, bár, mint látni fogjuk, a folyamatosság sem szűnt meg egészen, hiszen néhány kolostor munkája folytatódott a reformáció után is. A gyakorlati újraértelmezés azonban csak a pietizmus és a belmissziói mozgalmak diakonissza anyaházainak megalakulásával történik majd meg. A 19. században azonban elindult egy teológiai és kultúrtörténeti újraértelmezési folyamat is, amely a szerzetesség felbomlását nem feltétlenül tekintette a reformáció érdemi velejárójának, sőt azt az egyház veszteségeként ítélte meg. Adolf von Harnack ezt állapította meg a múlt század fordulóján a „keresztyénység lényegéről” tartott nagyhatású előadás sorozatában.

„Mindezért pedig súlyos árat fizettünk és semmit sem változtat ezen annak a hangsúlyozása, hogy a családok körében ezzel szemben egyszerű és őszinte vallásos élet bontakozott ki.”<sup>1</sup>

Egy későbbi írásában még részletesebben érvel amellelt, hogy az evangéliumi keresztyénségnek ettől a tradíciótól nemcsak mint ellenségtől, de mint barátától is lehetne tanulnia.<sup>2</sup> Ebben a megközelítésben a szerzetesség az egyházon belüli olyan reformációs mozgalom volt, amely „egyház és világtörténetet teremtett”.<sup>3</sup> Harnack szemlélete már csak amiatt is újszerű és figyelemre méltó, mivel liberális teológusként nemcsak a korábbi protestáns felfogást bírálja felül, hanem a felvilágosodás felfogásával is szemben áll.

Ennek a protestáns szemléletváltásnak közvetlen történeti előzményét Vályi Nagy Ervin két bázeli tudós, Jakob Burckhardt és Franz Overbeck nevéhez kapcsolja. Burckhardt *Nagy Constantinus kora (Die Zeit Constantins des Grossen)* című, 1853-ban megjelent művében a korszellemtől teljesen eltérő

---

\* A budapesti testvértanszék nevében ezzel az írással is tisztelettel és szeretettel köszöntjük Juhász Tamás professzort, a reformátori teológia tudós kutatóját, a Károli Gáspár Református Egyetem tiszteletbeli doktorát.

<sup>1</sup> Harnack, A. von: *A keresztyénység lényege*. Osiris, Budapest 2000, 163.

<sup>2</sup> Uő: *A szerzetesség ideáljai és története*. Modern Könyvtár 53, Budapest 1911.

<sup>3</sup> Uo., 5. fejezet.

módon ítéli meg a szerzetességet, mint a Corpus Christianum kritikáját. Vályi Nagy Ervin állapítja meg:

„Akkor íródik és jelenik meg, mikor Svájcban dúl a 'Kirchenkampf' éppen a kolostorok feloszlatásának kérdésében.”<sup>4</sup>

Az elvilágiasodott keresztyénség korabeli bírálata mind Burckhardt, mind Overbeck munkásságában válaszként fogható fel arra az elhibázott ünnepelésre, amely a felvilágosodásban a protestáns szellem diadalát látta. Csak a magyar történeti párhuzam kedvéért érdemes megemlíteni, hogy a „felvilágosult abszolutizmus kalapos királya”, II. József, nem sokkal korábban (1782) oszlatta fel a szerzetesrendek nagy részét a birodalom területén. A Türelmi Rendelet (1781) uralkodójának döntése a hazai protestantizmus számára is olyan igazolásnak tűnhetett, amely az újkori egyházi és társadalmi életben már idejét múltnak tekintette a szerzetesi életformát. Korabeli protestáns olvasatban ez a nem túlságosan hosszú életű rendelkezés az évszázadokkal korábbi reformatori felfogás igazát erősíthette meg.

A nyugati társadalmak 20. századi individualizmusa, konzumtársadalma, amely együtt jár a „magányos tömeg”-gé válással, újra felébresztette a vágyat a szervezett és szabályozott közösségi élet iránt. Ez a protestantizmus sajátos ágában, az anglikanizmusban tűnt a leginkább zökkenőmentesnek, ahol a „puritanizmus legyőzése” után a középkori tradícióval való kontinuitást nyíltan is vállalták. Itt már a 19. század közepétől alakultak férfi és női szerzetesrendek.<sup>5</sup> Ennek az Oxfordi Mozgalom adott újabb indíttatásokat, amelynek következtében még bencés regula szerint működő monostorok és kolostorok is létrejöttek.<sup>6</sup>

A 20. századi protestáns teológiában azonban nyíltan és egyértelműen Dietrich Bonhoeffer vetette fel a radikális Krisztus-követés és egy evangéliumi közösségi életforma lehetőségét. Az etтали bencés monostorban töltött időt, az ottani közösség szabályozott életrendjét és főként a csöndet, személyesen is pozitív tapasztalatként élte meg.<sup>7</sup> A közösségi radikális Krisztus-követés gondolatával két művében is foglalkozik: A *Gemeinsames Lebenben* (Közösségi élet)<sup>8</sup> egy új spiritualitás gyakorlatát fejt ki, a *Nachfolge* (Követés) című írása pedig a Német Hitvalló Egyház finkenwaldeni szemináriumának hallgatói számára készített előadás-sorozata, amely a Hegyi Beszéd alapján keresi az egyház és a keresztyénség megújulásának lehetőségét.<sup>9</sup> Bonhoeffer kritikusan

<sup>4</sup> Vályi Nagy Ervin: A szerzetesség újabb protestáns megítélése. In: *Confessio* 15 évf. (1991/2), 29.

<sup>5</sup> Kollar, R. A: *Universal Appeal. Aspects of the Revival of Monasticism in the West in the 19th and Early 20th Centuries*. International Scholars Publications, 1996.

<sup>6</sup> *TRE*, XXIII. Walter de Gruyter, Berlin–New York 1994, 183.

<sup>7</sup> Vályi Nagy Ervin: *i. m.* 31.

<sup>8</sup> Bonhoeffer, D.: *Gemeinsames Leben*. 26. Aufl. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2001.

<sup>9</sup> Bonhoeffer, D.: *Követés*. Luther Kiadó, Budapest 2007, 11.

néz szembe a protestantizmus „ingyen kegyelemről” vallott örökségének eltorzulásával, amely a Krisztus követése nélküli „olcsó kegyelemhez” vezetett.<sup>10</sup> Évszázadok tapasztalatával a hátunk mögött hasonló kérdést feszeget, mint a református Heidelbergi Káté: „nem nevel-e ez a tanítás könnyelmű és elvete-mült embereket”?<sup>11</sup> Az elvileg nemleges válasz ellenére Bonhoeffer az alig ész-revehető hangsúlyeltolódást abban látja, hogy a drága kegyelemről szóló lutheri tanításból inkább az maradt meg, „hol kapható a legolcsóbban a kegyelem.”<sup>12</sup> A Hegyi Beszéd etikája újragondolásának kérdése ugyanakkor felveti azt a kér-dést, hogy a protestantizmusnak valóban sikerült-e feloldania azt a feszültsé- get, amelyet a középkor nyíltan vállalt a *concilia evangelica* szerzetesi életformá- jára, a világi hívőkétől megkülönböztetett értelmezésére nézve. A hívők e világi életére nézve a protestáns magyarázatok nem a kompromisszumok irányába mozdultak-e el, vagy jobb esetben csupán a „betölthetetlen törvény” bűnbá- natra hívó tükör szerepénél maradtak, amelyeknek gyakorlati megvalósítását már megkísérelni sem érdemes.

Ezek a kérdések mindenekelőtt a reformátori álláspontok kritikai, történe- ti vizsgálatához vezetnek vissza bennünket.

## Milyen indokok állnak a szerzetesség reformátori elutasításának hátterében?

A magyarázatok részben a szerzetesség korabeli állapotának kritikájához, részben a jellegzetes reformátori teológiai álláspontokhoz köthetők.

Luthernél, aki maga is Ágoston-rendi szerzetes volt, különösen jól érzékel- hető ez a kettős háttér. Az erfurti egyetem frissen végzett magisztereként lé- pett be az ottani augustinianusok kolostorába 1505. július 17-én.<sup>13</sup> Ennek köz- vetlen okairól és kiváltó körülményeiről többféle anekdotaszerű magyarázat is fennmaradt, és valószínűleg mindegyiknek van részigazsága. Az egyik sze- rint ismeretlen nevű legjobb barátjának halálához kapcsolható, aki egy városi összetűzés áldozata lett.<sup>14</sup> Luther többszöri elbeszélése szerint viszont a vég- ső lökést egy vihar élménye adta, amely során életveszélybe került a Mans- feldből Erfurtba vezető úton. Itt közvetlen közelébe sújtott le egy villám, a légnymástól földhöz vágódott és félelmében Szent Annához, a bányászok védőszentjéhez kiáltott: „szerzetes akarok lenni”.<sup>15</sup> Ez apja akaratával ellen- kezik, de talán a felnőtt Luther most először száll szembe a kemény és sok- szor éppen kegyetlen apai szigorral. Anélkül, hogy túlságosan teret adnánk a

<sup>10</sup> Bonhoeffer, D.: *Követés*, 23.

<sup>11</sup> *Heidelbergi Káté*, 64.

<sup>12</sup> Bonhoeffer, D.: *Követés*, 29.

<sup>13</sup> Dienes Dénes (szerk.): *A reformáció. Vezérfonal az egyháztörténet tanulmányozásá- hoz*. Hernád Kiadó, Sárospatak 2008, 11.

<sup>14</sup> Friedenthal, R.: *Luther élete és kora*. Gondolat, Budapest 1983, 26.

<sup>15</sup> Dienes Dénes: *i. m.* 11.

divatos pszichologizáló Luther-értelmezéseknek, azt biztosan állíthatjuk, hogy ezeknek a kemény gyermekkori büntetéseknek hatásuk volt mind Luther szerzetesi lelkületére, mind istenképére. Belső vívódásairól, amely nemcsak neki, de lelki vezetőjének, Staupitznak is egyre több gondot okoztak, ő maga így vall:

„Igyekeztem, ahogy csak lehet, hogy megtartsam a regulát. Gyakran tartottam bűnbánatot és listát készítettem vétkeimről. Újra és újra meggyóntam őket. Nagy gonddal hajtottam végre a kirótt vezekléseket. És mégis, lelkiismeretem tovább gyötört [...]. Lelkiismeretem kétségeit emberi gyógyszerekkel, az emberi hagyományokkal akartam gyógyítani.”<sup>16</sup>

Az újra felfedezett megigazulás tanhoz vezető út tehát azzal a gyöttrő kérdéssel kezdődött Luther számára, hogy miként találhat rá a kegyelmes Istenre.<sup>17</sup> Innen azonban még elég hosszú út vezetett a Római levélben felfedezett *solus-sola particula exclusiváig*. A korai Luther megigazulás tanát hosszú ideig meghatározta az ún. „modern ágostoni iskola *pactum teológiája*”, amely szerint Isten elfogadja az emberben lévő bűnbánatot és jóra való törekvést (*quod in se est*). Kezdetben maga Luther is így tekintett belső lelkiismereti vívódásaira, amelytől csak 1515–16-ban távolodik el, amikor a wittenbergi egyetemen a Római levél exegézisét adja elő.<sup>18</sup>

Ez a teológiai szemléletváltás természetesen fordítja szembe korábbi szerzetesi életeszményével. A keresztyén embernek a törvénytől való lelkiismereti szabadságát már nehezen tudja összeegyeztetni a szerzetesi regulák kötöttségeivel, minthogy az utóbbiakban a törvényből való megigazulás béklyóit látja csupán. 1521-től kezdődően elvi alapokon is keményen bírálja a monasztikus életet, nem utolsósorban a felebaráti szeretet megszegését is látva a mindennapi életből való menekülésben.<sup>19</sup> A *vocatió*nak *Berufk*ént való kiterjesztése a világi hivatásokra ugyanakkor már egyfajta tükröződése is volt annak az általános társadalmi kritikának, amely elsősorban a kolduló rendekben gazdasági tehertételt látott, nem szólva a kolostori élet akkori általánosan tapasztalt erkölcsi válságáról. Ez is magyarázhatja, hogy Luther egyre élesebb gúnnyal beszélt a szerzetességről, egészen odáig, hogy az ördög találmányának nevezte azt.<sup>20</sup> Korának Wittenbergjében mintegy 2700-an laktak, ennek kétharmada vagy szerzetes, vagy apáca volt.<sup>21</sup>

<sup>16</sup> Chadwick, O.: *A reformáció*. Osiris, Budapest 2003, 41–42.

<sup>17</sup> Rogge, J.: *Anfänge der Reformation. Der junge Luther 1483–1521; Der junge Zwingli 1484–152*. 2. Aufl. E. V. Berlin 1985, 74, 78–81.

<sup>18</sup> McGrath, A. E.: *Iustitia Dei. A History of the Christian Doctrine of Justification from 1500 to the Present Day II*. Cambridge U. P., Cambridge 1991, 4–6.

<sup>19</sup> Hahnenberg, E. P.: *Awakening Vocation. A Theology of Christian Call*. Order of St. Benedict, Collegeville, Min. 2010, 13.

<sup>20</sup> Dienes Dénes: *i. m.* 12.

<sup>21</sup> Szebik Imre, dr. hc.: Luther szociáletikája és annak hatásai. In: *Kálvin társadalmi reformgondolatainak időszერűsége*. KDNP Protestáns Műhely, 2009, 147–150.

A humanista korszakban benne volt már a házasság és a szerelem új-fajta felértékelődése is.<sup>22</sup> A reformátorok, így Luther is, ehhez teremtéselméleti alapon hozzáfűzték, hogy a monasztikus életforma a házasságnál nem magasabb rendű. Ennek ellenére Luther maga, nyilvános reformátori fellépése után még hét esztendeig viselte szerzetesi öltözékét, és csak 1524 decemberében vette feleségül Katharina von Borát. Noha több szerzetestársa már korábban megházasodott, Luther döntése mégis nagy port vert föl. Nemcsak ellenfelei számára volt kedvenc beszédtema a kiugrott szerzetes és ugyancsak kiugrott apáca házassága, de a váratlan döntés még az olyan közvetlen munkatársát is meglepte, mint Melancthon.<sup>23</sup> Az időpont közvetlenül a thüringiai parasztfelkelés leverésére esett, feltehetően emiatt is tűnhetett aggályosnak a reformáció jövője szempontjából ez a váratlan döntés. Luther példás családi élete ugyanakkor mintát és sajátos színt is adott az egyre népszerűbbé váló fiatal egyetemi városnak, amelynek bursáiba Európa számos országából érkeztek hallgatók.

A svájci reformáció kezdete, amely Zwingli nevéhez köthető, csak részben eredeztethető Luther hatásaiból, nagyrészt sajátos úton indult és haladt is tovább. Számos különbség magyarázható a két személyiség indulásának eltérő hátteréből is: Luther a kolostori élet kereteiben, Zwingli inkább a humanizmus szellemétől átítatva lett reformátor. Legalább ennyi eltérés van a németországi és a svájci politikai és társadalmi viszonyok között is. Zwinglit elsősorban a korabeli egyházi élet visszasságai foglalkoztatták, de azt is tudatosan látta meg, hogy a reformáció a svájci polgárság ügye, amelyben maradandó rendet csak az új evangéliumi mozgalom teremthet.<sup>24</sup> Az anomáliák egyik területe éveken át a cölibátus és a papok de facto házassága körül zajlott. Ezek az egyházi küzdelmek is – nem utolsó sorban saját házasságának legalizálása Anna Reinhardtal – magyarázzák radikális szembenállását a monasztikus hagyománnyal.<sup>25</sup>

A reformáció második nemzedéke – így Kálvin is – már szinte befejezett örökségként vette át ezt a hagyományt és kezdett bele a mellette való teológiai érvelésbe. Számára szemmel láthatólag kemény szellemi ütközőpontot jelentett, hogy az egyházatyák nagy része, köztük is a számára oly mértékadó személyiség, mint Augustinus, benne éltek e hagyományban, vagy mint ez utóbbi, rendalapítók is lettek. A feszültséget úgy oldja fel, hogy mint egyéb témákban, úgy itt is, a keresztyén ókor helyzetét ütközteti saját korának romlásával. A régiokról ezt mondja:

---

<sup>22</sup> Pl. Alberti, L. B.: A házasságról; Marsinio Ficino: A szerelemről. In: *Reneszánsz etikai antológia*. Gondolat, Budapest 1984, 103–159, 191–199.

<sup>23</sup> Friedenthal, R.: *i. m.* 521–523.

<sup>24</sup> Locher, G. W.: *Zwingli's Thought. New Perspectives*. E. J. Brill, Leiden 1981, 109.

<sup>25</sup> Perish, H.: *Clerical Celibacy in the West c. 1100–1700*. Ashgate Publishing Ltd., Surrey 2010, 156–157.

„Mert hogy akkor a szerzetesi kollégiumok az egyházi életnek mintegy veteményes kertjei voltak, annak elég világos bizonyítékául szolgálnak, úgy azok, akiket fentebb említettünk [ti. Naziánci Gergely, Basilius, Chrysostomus – Sz. F.] [...] mint más, abban a korban nagy és kiváló férfiak. Augustinusnál is olvashatjuk, hogy az ő korában is szokásos volt, hogy az egyháznak a klerikusokat a klastromok szolgáltatták.”<sup>26</sup>

Hosszan és elismerően idézi Augustinusnak *A katolikus egyház erkölcséről* című művéből a szerzetesi ideálra vonatkozó sorait:

„Megvetvén – úgymond – ennek a világnak csábításait, a legtisztább és legszentebb közös életre összegyűjtve együtt töltik idejüket, könyörgések, felolvasások és viták között élve; gőgösen nem fuvalkodnak fel, makacsul nem támasztanak zavart, irigykedéstől nem kékülnek. Senki- nek nincs semmi sajátja, senki a másiknak nincs terhére. Kezüikkel munkálkodnak oly dolgokon, amelyekkel egyfelől testüket táplálhatják, másfelől pedig lelküket nem vonják el Istentől.”<sup>27</sup>

A hosszas idézésből érződik, hogy ez a lelkeség mennyire közel áll Kálvin habitusához is, sőt ebből sok mindent maga is beépített a megszentelődésről és keresztyén életvitelről szóló tanításaiba. Ugyanakkor nem hallgatja el kétélyeit sem ennek gyakorlati megvalósulásával kapcsolatban.

A korabeli szerzetesség kritikája olvastán felvetődik bennünk az a kérdés, hogy vajon a reformátorok miért nem foglalkoztak magának a szerzetességnek a megújításával. Ha az egyházatyák korában ez a mozgalom maga is reformnak tekinthető, akkor Harnack későbbi irénikus felfogásával szemben miért nem „barátként” kezelték. A válasz csak az lehet, hogy a reformáció szellemisége ekkorra már annyira túllépett a középkori kereteken, hogy az intézmények megtisztítása helyett egészen új utakat keresett.

## Radikális egyház- és világkép-váltás, különös tekintettel Kálvin teológiájára

Miután a Rómától való elszakadás véglegessé vált, az ekléziológia még inkább a reformatori teológia homlokterébe került. A „Hol van egyház?” kérdésre mind a lutheri, mind a kálvini tradíció az alulról építkező gyülekezeti modellben találta meg a feleletet: ott, ahol Isten Igéjét tisztán hirdetik és a szentségeket helyesen szolgáltadják ki. A *notae* vagy *signa ecclesiae*nek nevezett elvből gyakorlatilag az következett, hogy a helyi gyülekezetet teljes egyháznak, ha nem is az egész egyháznak tekintették. A történeti folyamatosságot itt már csak spirituális értelemben, *successio fidei*ként lehetett felfogni. Ez, a közhiedelemmel ellentétben, nem jelentett egy ősgyülekezeti mintához való formális visszatérést,

<sup>26</sup> Kálvin: *Institutio* IV. 13,8.

<sup>27</sup> Uo. IV. 13,9.

hanem csupán az újszövetségi gyülekezetek karizmatikus és missziói struktúrájának tipológiai mérceként történő alkalmazását. Erre az elhatárolódásra éppen a radikális balszárnyon megjelenő mozgalmak miatt volt szükség, ahol éppen ez a történetietlen szemlélet érvényesült.

Ugyanakkor az egyház *in capite et membris* megújulása eleve kizárta azt, hogy a Krisztus-követésre nézve kétféle mérce létezzen: egy a világi, egy a szerzetesi létformára nézve. Kálvin – Lutherhez hasonlóan – úgy látja, hogy a szerzetesi elkülönülés nemcsak a világtól zár el, hanem még az egyházon belül is *ekléziolát* hoz létre.<sup>28</sup> A megszentelődés, amely elválaszthatatlanul kapcsolódik a megigazuláshoz, minden hívőre nézve érvényes parancs kell hogy legyen. Kálvin reformátor társainál erőteljesebben hangsúlyozza ennek két összetartozó elemét, amelyek egész életünk során szükségesek: folyamatos előrehaladás az Istennek tetsző életben,<sup>29</sup> amely önmagunk megtagadása és a kereszt hordozása útján valósul meg.<sup>30</sup> Gyakorlatilag ez bűnös vágyaink megzabolázását és a felebaráti szeretet folyamatos gyakorlását jelenti. Kálvin ennek az önfegyelmezésnek és az Ige iránti engedelmességnek igen nagy jelentőséget tulajdonít,

„[...] mivel nagy zabolátlansággal igyekszik testünk Isten igáját magáról lerázni, ha egy kissé gyengébb és elnézőbb bánásmódban részesül. Egészen az történik ugyanis vele, ami a makrancos lovakkal szokott történni, amelyeket, ha néhány napig pihentetnek és jóltartanak, tüzeségük miatt aztán nem lehet fékezni, s a lovasuknak sem engedelmeskednek, akinek pedig az előtt, mégis csak szót fogadtak.”<sup>31</sup>

A fék és zabla metaforáját egyébként Kálvin szívesen használta mind a törvény közösségi haszna (*usus legis politicus*), mind a gonoszt féken tartó gondviselő kegyelem szemléltetésére is. Egyébként a Kálvinnal szemben leggyakoribb történelmi vád éppen ezzel a szigorú fegyellemmel kapcsolatban fogalmazódik meg. A Max Weber által „világon belüli aszkézisnek” nevezett protestáns etika genfi érvényesülését ezért sokan olyan kísérletnek tekintik, amelyben egy városból próbáltak kolostort létesíteni.

Jóllehet a becsületesen elvégzett munka és a puritán fogyasztási etika áttételesen hatott az újkor dinamikus gazdasági fejlődésére, a „kapitalizmus szellemét” (Max Weber) Kálvin teológiájában aligha lehet felfedezni. A szellemi változtatás azonban kétségtelenül köthető a reformatori világ- és történelemfelfogás megváltozásához. Ma már közhelyszerű, hogy Kálvin, túllépve a lutheri két birodalom felfogásán, az egész evilági életet is Isten szuverenitásának rendelte alá. Mégpedig nemcsak a gondviselés-teológiára alapozva – amint ezt hagyományosan magyarázni szokták –, hanem Krisztus egész világra kiterjedő

<sup>28</sup> Steinmetz, D. C.: *Calvin in Context*. 2nd ed. Oxford U. P., Oxford 2010, 65.

<sup>29</sup> Kálvin: *Institutio* III. 7,5.

<sup>30</sup> Uo. III. 7,8–10.

<sup>31</sup> Uo. III. 8,5.

királyi uralmából eredeztetve is.<sup>32</sup> (Ennek ellenére leegyszerűsítő tévedés lenne a korabeli Genf teokratikus vagy krisztokratikus államformájáról beszélni.) Az e világ felé forduló hivatás-etika szükségképpen szorította háttérbe az olyan rendhagyó hivatásmodelleket, mint a közösségi monasztikus élet. Talán éppen amiatt, mivel a középkor végére ez már olyan természetessé és általánossá vált, hogy rendkívüli jellege nem is tűnhetett ki.

Ennek az egyensúlyt helyreállító törekvésnek feszültségét látjuk azokban az írásmagyarázati törekvésekben, amelyek éppen a szerzetesi élet hármasságára vonatkoznak: a tisztaságra (szüzességre), szegénységre és az engedelmességre.

A házasság nélküli állapot *locus classicus*ánál, a Mt 19,12 exegézisénel, Kálvin is megállapítja, hogy noha maga a nőtlenség még nem „angyali” állapot, megvan mégis a sajátos küldetése:

„Krisztus [...] nem akart egyebet, mint hogy azt a célt tűzzék maguk elé a nőtlenek, hogy minden gondtól megszabadultan vidámabban fogjanak hozzá a kegyesség kötelességeihez.”<sup>33</sup>

Kálvin tehát helyeslőleg szól arról, ha valaki nem a maga kényelmére használja ezt az állapotot, hanem a „mennyei életre való szabad és akadálytalan készülődés után áhítózik” és készül „a magasabb kötelességekre”.<sup>34</sup> Viszont Cyprianussal egybehangzóan tagadja, hogy akik nem képesek fogadalmukat megtartani és házasságra lépnek, azok súlyosabb bünt követnek el, mintha paráználkodnának.<sup>35</sup> Kálvin jól érzékeli, hogy az idézett fejezet kontextusában valójában a házasság komolyságáról van szó elsősorban, és csak mint kivételes állapotról, a nőtlenségről. Az exegézis további nehézsége abban áll, hogy itt az eunuch létnek három olyan módjáról van szó, amelyből a keresztény tradíció az egyházi hivatások esetében csupán a veleszületett adottságot fogadta el legitimnek, minthogy a többiek távol is estek az izráeli tradícióktól. Másfelől azonban számos korabeli kultúrában a megbízható hivatalnoki élet feltételének számított a kasztrált állapot (ApCsel 8,27). Ráadásul az evangéliumi leírás maga is talányosan zárul („aki el tudja fogadni, fogadja el”), amely még inkább nyitva hagyja az értelmezési lehetőséget. Mindenesetre Kálvin is elfogadja, hogy a betű szerinti értelmezés helyett itt az Isten országáért vállalt lemondásról van szó.

A szövegösszefüggés mai olvasata éppen arra int, hogy egyik életállapot sem könnyű, és a testben való élet a házasságban is terhekkel és feszültségekkel<sup>36</sup> terhes. A protestáns hagyományban őket a nehéz időkre vonatkozó

<sup>32</sup> Nagy Barna: Kálvin politikai teológiája. In: *Theologiai Szemle* XVII. évf. (1941/1), 22–24.

<sup>33</sup> Kálvin János magyarázata Máté, Márk és Lukács összhangba hozott evangéliumához, III. Sylvester I. Ny. I., Budapest 1941, 130.

<sup>34</sup> Uo. 131.

<sup>35</sup> Kálvin: *Institutio* IV. 13,17.

<sup>36</sup> Az 1Kor 7,28 szerint a házasság szorongattatással (θλιψις) jár együtt.



apostoli intés (1Kor 7,26) arra emlékezteti, hogy a családban élő egyházi szolgák helytállását az üldözések jobban próbára teszik, mint az egyedülállókét. A válással végződő lelkipásztori házasságok pedig még inkább arra az alázatra tanítanak, hogy maga a házasság intézménye és a cölibátus elvetése önmagában nem jelentett bibliikusabb életformát.

A szegénységre és követésre vonatkozó paradigmátörténet a gazdag ifjúról szintén a Máté evangéliuma 19. fejezetében olvasható (16–26). A hely exegézise kapcsán Kálvin elsősorban azt hangsúlyozza, hogy „nem vonatkozik különbség nélkül mindenkire az a parancs, hogy adják el mindenüket.”<sup>37</sup> Maga a gazdagság csak annyiban jelent lelki veszélyt, amennyiben akadályoz bennünket a Krisztus-követésben. A gazdagság és szegénység problémáját ő a keresztyén gyülekezeten belüli kiegyenlítődésben látta. A gazdagok sáfárságra kapták vagyonukat, hiszen mindennek Isten a tulajdonosa, ezért a szegények, mint „Krisztus prokurátorai”, folyamatosan tesztelik a gazdagok adakozókészségét és hálás életét.<sup>38</sup> A szolidaritás és szociális gondoskodás a gyakorlatban is megvalósult Genfben, mind a menekültek ezreinek befogadásában, mind a koldulás megszüntetésében. Kálvin tehát nem az individuális alamizsnázkodásban kereste a szegénység megoldását, hanem intézményi keretek közt próbálta kiegyenlíteni a szociális különbségeket. Ebbe a struktúrába nyilvánvalóan nem illett bele egy közösségi keretek közt megjelenő szegénységi fogadalom.

Az engedelmség kérdésében találjuk talán a leginkább dualista választ a kálvini teológiában. Itt egyfelől Lutherhez hasonlóan a keresztyén szabadság védelme érdekében szól, amelynek egy egész fejezetet szentel az *Institutió*ban. Ennek egyik célja, hogy megszabadítson a lelkiismeretet gúzsba kötő beteges tépelődéstől, hogy vajon élhetünk-e szabadon Isten evilági ajándékaival.<sup>39</sup> Itt csupán a visszaéléstől és a mértéktelenségtől kell tartózkodnunk, azt meggondolva, hogy milyen célra adta Isten ezeket.<sup>40</sup> Sokkal bővebben fejti ki viszont azt a „zsarnokságot”, amely „törvénytelen fogadalmakkal” terheli meg az embereket. Az ilyen fogadalmakat Kálvin veszedelmes vakmerőségnek tartja, amellyel mintegy erőnket fitogtatjuk Isten előtt.<sup>41</sup> Nem kárhoztatja ugyanakkor azokat a törvényes fogadalmakat, amelyekkel Isten Igéje szerint, a Sátánnak ellentmondva, kötelezzük el magunkat akár a keresztség, akár az úrvacsora alkalmával.<sup>42</sup> A *complexio oppositorum* éppen abban érhető tetten Kálvin teológiájában, hogy a szabadság ellenpólusát, az engedelmséget nálánál jobban alig hangsúlyozhatta bárki is. Ezt a szigorú

<sup>37</sup> Kálvin János magyarázata Máté, Márk és Lukács összhangba hozott evangéliumához 138.

<sup>38</sup> Schulze, L. F.: Calvin on Interest and Property – Some Aspects of His Socio-Economic View. In: *Our Reformational Tradition*. Wettenskaplike Bydraes, No. 21. Potchefstroom 1984, 224.

<sup>39</sup> Kálvin: *Institutio* III. 19,7.

<sup>40</sup> Uo. III. 19,8.

<sup>41</sup> Uo. IV. 13,2–3.

<sup>42</sup> Kálvin: *Institutio* IV. 13,5–8.

egyházfegyelem mellett még a külső politikai rendre is kiterjesztette, és az ellenállás törvényes közösségi jogát is csak az isteni jogrend keretein belül kivételesen tartotta megengedhetőnek.

Mindhárom fogadalom esetében azt látjuk tehát, hogy nem elvi, teológiai ellentmondások szerepelnek a szerzetesség elutasításában, mint inkább az abúzustól való félelem. Adós marad ugyanakkor a keresztyén szabadságnak olyan számításba vételével, amelyben emberek szabad elhatározásból vállalják a lemondást arról, amivel egyébként élhetnének. Ez a kérdés majd csak nemzedékekkel később, a puritanizmusban és belmissziói mozgalmakban vetődik fel, amikor a protestáns egyházak is szembesülnek azzal, hogy a pietasnak és a magas katechetikai igényességnek az általános elvárásai nem teljesültek.<sup>43</sup> Kálvin célkitűzése nyilvánvalóan az egész Corpus Christianum spirituális megújulása volt, amelyet H. R. Niebuhr a kultúra *konverzionalista* átalakításának típusaként jellemez.<sup>44</sup> Ezt a spiritualitást találóan nevezhetjük egyszerűen *misztikusnak, közösséginek és társadalmi*nak.<sup>45</sup> Az újkorban ez a hármas célkitűzés már csak a sajátos kisközösségi mozgalmakban jelenik meg.

## A diakonissza hivatás, mint újkori protestáns kísérlet

A diakonissza elnevezés nem sajátos protestáns örökség, már a középkorban is találkozunk olyan özvegyekkel, akik a püspök, illetve a presbiter segítői voltak (*episkopa – presbyterissa*). Munkájuk – szemben a diakónus inkább kultuszi segítőszolgálatával – a diakónia eredeti, újszövetségi feladatköréhez tartozott: a szegények és elesettek gondozásához.<sup>46</sup>

Miután Kálvin a diakonátus egyházi szolgálatát a négyes tisztség fontos részévé tette, várható volna, hogy a református egyházakban ezen az alapon jelenik meg ennek újkori megújulása. Ezzel szemben ez a kálvini örökség nagyrészt a német pietizmus közvetítésével került vissza a református tradícióba. A „belmisszió atyja”, Wichern szerint az egyesületi alapokon szerveződő munka valami olyasmit pótol, amit az egyház eddig elhanyagolt.<sup>47</sup> Talán némi túlzással megállapítható, hogy az újkori egyesületi jog ennek az új, monasztikus, anyaházakba szerveződő munkának hasonló szabadságot biztosított, mint ami a középkori szerzetesházakat jellemezte. A sajátos lelkeség támogatását és megélését függetleníteni lehetett az egyházi döntéshozatal nehézségétől és bürokratikus rendjétől, hiszen egy elkötelezett, homogén lelkeségű közösség állt mögötte.

<sup>43</sup> Simpson, H. W.: Pietas in the Institutes of Calvin. In: *Our Reformational Tradition*. Wettenskaplike Bydraes, No. 21. Potchefstroom 1984, 187–190.

<sup>44</sup> Niebuhr, H. R.: *Krisztus és kultúra*. Harmat – SRTA, Budapest–Sárospatak 2006, 52.

<sup>45</sup> Sheldrake, Ph.: *A spiritualitás rövid története*. Kálvin Kiadó, Budapest 2008, 111.

<sup>46</sup> TRE Bd. VIII. Walter de Gruyter, Berlin–New York 1981, 627–631.

<sup>47</sup> Joó Sándor: *Református diakonátus. Elméleti és gyakorlati alapelvek*. Budapest 1933, 5. 76.

A német evangélikus egyház azonban már a 16. század végén és a 17. század elején két leánynevelő-intézetében is alkalmazott diakonisszákat. A walsdorfi intézet valójában kolostor volt, amely megőrizte folyamatosságát a reformációt megelőző korból, de Németalföldön a református egyházban is működtek szeretetszolgálati intézmények, melyekben diakónusok és diakonisszák dolgoztak.<sup>48</sup> Ezek azonban csak szórványos jelei voltak annak, hogy a protestáns egyházak sem radikálisan szakítottak a hagyománnyal. Tömeges méretekben mégis csak a 19. század óta beszélhetünk a diakonisszazomogalom megerősödéséről. A kezdetek óta legjelentősebb anyaház Kaiserswerthben működött, ahol már rövidebb idővel az alapítás után 108 diakonissza működött, közülük 62-en külső állomásokon.<sup>49</sup> A századfordulóra több ezres nagyságrendűvé vált mozgalom a felekezeti határokat átlépve van már jelen a legtöbb protestáns felekezetben. A diakonisszámunkához – a szeretetszolgálat mellett – az iskolai tanítás, valamint a bel- és külmisziói munka is hozzátartozott.

A Magyar Református Egyház a kezdetektől igyekezett az egyesületi alapú munkát az egyház rendjébe integrálni. Elfogadta ennek a hivatásnak sajátos életrendjét is. Ravasz László szerint:

„[...] az Úrnak való szolgálat lefoglalja a diakonissza egész életét, minden gondolatát és szívének minden érzését, tehát a diakonissza szent szolgálatának ideje alatt férjhez nem mehet és házasságra nem készülhet. [...] Az olyan testvért, akit hivatásától a világ szerinti érzület elvon, az intézet kötelékében megtartani nem lehet.”<sup>50</sup>

Itt tehát nem „örök fogadalomról” van szó, csupán arról, hogy aki megházasodik, az anyaház kötelékéből kikerül. Ennek a rendnek – amely sajnálatos módon 1951-ben az egyesületek és anyaházak diktatórikus feloszlásával megszűnt – két gyenge pontját is meg lehet nevezni. Egyrészt, hogy csupán női tagokról van szó, másrészt pedig, hogy ezzel kívánta az egyház a gyülekezeti diakonátus hiányát pótolni.<sup>51</sup>

Az 1930-as Ágenda ugyan „a presbiterek, diakónusok és diakonisszák” beiktatásáról rendelkezik, ebben nyoma sincs a sajátos szolgálat körülírásának, sem az előbbi monasztikus életrendnek. Ez utóbbit feltehetően az anyaházak belső rendtartásai és fogadalmi tartalmazzák.<sup>52</sup> Az 1985-ös liturgiás könyv „diakónus szenteléséről”, kézzátételről és áldásmondásról beszél ugyan,<sup>53</sup>

<sup>48</sup> Szabó Aladár, dr.: A diakonissza munkáról. In: *Protestáns Szemle* 1909, 184–185.

<sup>49</sup> Uo. 189.

<sup>50</sup> Ravasz László: *Isten rostájában*. Franklin-Társulat, Budapest é. n., 476. (Az írás végén az 1920-as dátumot jelzik.)

<sup>51</sup> Joó Sándor: *i. m.* 96.

<sup>52</sup> *Istentiszteleti Rendtartás*. Budapest 1930, 176–180.

<sup>53</sup> *Az istentiszteleti rendtartás*. A MRE Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, Budapest 1985, 274, 277.

de köztudottan nem lehetett szó bármely felosztatott diakonisszarend helyreállításáról.

Az említett újkori kísérletek mutatják, hogy a protestáns egyházakon belül sem lehet örökre lezárt ügynek tekinteni egy olyan sajátos közösségi lelki-ség gyakorlását, ahol a belépő

„[...] lemond a világ hiúságairól [...], az anyagi javak öröméről; kiszabadul a divat és versengés hatalma alól; megválnak eddigi környezete kísértéseitől, gyötrelmeitől és kívánságaitól.”<sup>54</sup>

Ez rendszerint az ébredések kísérő jelensége, így nem lehet pusztán elhatározás vagy szervezés kérdése. Bár – amint azt Bonhoeffer feltételezte –

„[...] az egyház restaurációja minden bizonnyal egy újfajta szerzetességből fog jönni, amelyikben csupán a Krisztus követésében [...] élt élet kompromisszum-nélkülisége lesz közös a régivel.”

A langymeleg egyházi étellel szemben csak az ilyen radikalizmus válhat az egyház hatékony „erőtartalékává” (Burkhardt).<sup>55</sup>

---

<sup>54</sup> Ravasz L.: *i. m.* 474.

<sup>55</sup> Idézi Vályi Nagy E.: *i. m.* 30.