

# THEOLOGIA SYSTEMATICA

Szűcs Ferenc

Budapest

## Kálvin teológiájának mai olvasata

### A korszakok hasonlóságaiból és különbségeiből adódó hermeneutikai problémák\*

**A**rnold Toynbee angol történész és történetfilozófus szerint „ami egyszer megtörtént, az már... változatlan marad. De mindig újra másnak tűnik számunkra, mert látási pozícióink mindig változik. S ez a pozíció az egyetlen, melyből a múltra visszatekinthetünk.”<sup>1</sup> Ez a megállapítás bizonyára alkalmazható a Kálvin jubileumi évre is. Kálvin munkássága – eltekintve most az esetleg újonnan felfedezett kéziratoktól – már változatlanul tekinthető. A műfajilag igen változatos és terjedelmében is hatalmas életmű, egyetlen megmaradt latin nyelvű versétől elkezdve<sup>2</sup> kommentárjain, igehirdetésein, kiterjedt levelezésén át egészen az *Institutio* 1559-es kiadásáig már valóban változatlan történelmi örökségünk. A kérdés csupán az, miben tűnik másnak 2009-ben, mint akárcsak száz évvel ezelőtt, vagyis miben változott a mai teológus, történész, közgazdász vagy politikus „rálátási pozíciója” a kálvini életműre. Másképpen szólva Kálvin hermeneutikájáról megkísérelhetünk a genitívus objectívus értelmében is beszélni; vagyis magának a kálvini írásoknak a mai olvasatáról, idézésének és alkalmazásának mai hermeneutikai problémáiról gondolkodni.

Ehhez éppen az ún. „új irodalmi hermeneutika” felől kaphatunk bátorítást. Amíg korábban az értelmezések fókuszában a szerző eredeti szándékának a megértése állt, addig az új hermeneutika egy másik végletbe sodródott, amely szerint a mű jelentése függetlenedik a szerzőtől. A radikális történelmi szemlélet szerint „a szövegben rejlő jelentés korszakról korszakra változik, a pszichológiai szemlélet szerint pedig olvasatról olvasatra” – állapítja meg E. D. Hirsch.<sup>3</sup> Anélkül, hogy a szöveg autonómiájának ezt a túlzóan radikális és szubjektivistá felfogását kritika nélkül alkalmazni próbálnánk Kálvin műveinek értelmezésére, annyit feltétlenül el kell ismernünk, hogy Kálvint sem olvashatjuk ma a kálvinizmus hatástörténete nélkül. Itt azonban a „szerző védelmében” mindig szükség lesz egy olyan becsületes különbségtételre, amely a szövegek eredeti szándékát és mondanivalóját el tudja választani mind a később neki tulajdonított értelmezésektől, mind azok függetlenedett történelmi hatásaitól. Úgy tűnik, hogy a Kálvin-kutatás éppen napjainkban fedezte fel ennek a különbségtételnek a fontosságát. A

---

\* Elhangzott 2009. október 15-én a kolozsvári Protestáns Teológia által szervezett nemzetközi Kálvin-értekezleten: *Kálvin teológiájának mai olvasata* (október 15–16). Ez az előadás nyitotta meg az értekezletet és adta meg annak alaphangját.

<sup>1</sup> Toynbee, Arnold J.: Was heisst geschichtlich denken? In: *Institut für europäische Geschichte, Mainz*; Vortraege No 28. Fr. Steiner VL, GMGH-Wiesbaden 1960.

<sup>2</sup> Az *Epinicion* című verset elsőként Békési Sándor fordította le és közli magyar nyelven. In: Békési Sándor (szerk.): *Pius efficit ardor*. Kálvin Kiadó, Budapest 2009, 57–66.

<sup>3</sup> E. D. Hirsch: A szerző védelmében. In: *A hermeneutika elmélete, 2. rész. Ikonológia és Műértelmezés 3*. Szeged 1987, 411.

Kálvin interpretációk sokfélesége egyszerre gazdagság és teher. A jubileumi év ugyanakkor világszerte mutatja, hogy Kálvint ma is tekinthetjük olyan élő forrásnak, akinek gondolataival érdemes párbeszédben lennünk. Ezt igazolja pl., hogy a Magyarországi Református Egyház *Kálvin időszerűsége* címmel jelentetett meg egy tanulmánykötetet.<sup>4</sup>

De mennyiben lehet egy évszázadokkal ezelőtti életmű időszerű a 21. század olvasója számára?

1. Nézzük meg ezt a kérdést először Kálvin szociáletikai tanításainak összefüggésében! Máig megragadó példa a szegényekről és a menekültekről történő gondoskodásnak a középkori modelltől eltérő szemlélete Kálvinnál.<sup>5</sup> Nyilvánvaló, hogy az európai szociális háló szakadozásainak idején különös időszerűséggel vetődik fel ez a kérdés mind az egyházi diakónia, mind az állam szociális felelőssége szempontjából. Természetesen nem lemásolandó modellként kell itt sem Kálvint olvasnunk, hanem azt a korához képest is előremutató látásmódot kell megszívlelnünk, ahogyan „túllép a kérdés csak individuál etikai (gazdag-szegény) kezelésének síkján és a szegénység megszüntetésének *szociális dimenziójára* hívja fel a figyelmet.”<sup>6</sup>

Természetesen korrigálandó az a Troeltsch és Max Weber nyomán kialakult téves kép is, amely szerint Kálvin tekinthető a nyugati kapitalizmus szellemi atyjának.<sup>7</sup> Itt mindenképpen vitatható a közvetlen teológiai összefüggés a keresztyén élet gyümölcseiben mutatkozó bizonyosság (certitudo)<sup>8</sup> és a kiválasztottságnak a gazdaságban megmutatkozó beigazolódása között.<sup>9</sup> A múlt század vallásszociológusainak következtetései azonban kétségtelenül jó nyomokon haladtak, amikor azt a tapasztalati tényt kutatták, hogy a kálvini teológia befolyása alatt álló országok gazdasági és politikai élete miért különbözik jelentősen a katolikus országokétól. Troeltsch és Weber ugyanis nem annyira Kálvint exegetálta, mint inkább annak a puritánokkal folytatódó hatástörténetét és ennek az amerikai társadalom kialakulására gyakorolt befolyását. Ez kitűnik mindjárt szakirodalmi hivatkozásaik számából is. Kálvin predestinációtana csak közvetett forrás Baxter és Benjamin Franklin háttérében. (Eltekintve attól a tényről, hogy Franklint sem kálvinistának, sem puritánnak nem nevezhetjük.) Azt is látnunk kell, hogy maga a kiválasztottság gondolata már az ószövetségi időkől kezdődően magában hordozza a kizárólagos elitizmusra való hajlandóságot.<sup>10</sup> Kálvin teológiája azonban éppúgy nem okolható a református tradíció ilyen irányú elhajlásaiért, akárcsak az ótestamentumi kiválasztás tradíció az olykor Izráelben is felbukkanó nacionalista gögért.

Hasonlóképpen izgalmas kérdés a kálvini teológia és a nyugati polgári demokráciák kapcsolata. Eberhard Busch rámutat, hogy itt is két, egymásnak ellentmondó interpretáció létezik.<sup>11</sup> Az egyik – teljesen jogosan – Kálvin demokrácia kritikáját olvassa ki

<sup>4</sup> Fazakas Sándor (szerk.): *Kálvin időszerűsége, Tanulmányok Kálvin János teológiájának maradandó értékéről és magyarországi hatásáról*. Kálvin Kiadó, Budapest 2009.

<sup>5</sup> Fazakas Sándor: Kálvin szociáletikája. In: *Kálvin időszerűsége*, 124–129.

<sup>6</sup> Fazakas Sándor: *i. m.* 127.

<sup>7</sup> Uo. 112–116.

<sup>8</sup> *Institutio* III. 6,3–5.

<sup>9</sup> Max Weber: *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*. Gondolat, Budapest 1982, 99.; 154–157.

<sup>10</sup> Ld. a Ruth könyvének azon értelmezését, hogy az korrekciója lenne az Ezsdrás-Nehémiás féle tisztoogatásnak. Herbert, A. S.: Ruth. In: Black, M. – Rowley, H. H.: *Peake's Commentary on the Bible*. London..., New York 1962, 316.

<sup>11</sup> Eberhard Busch: *Istenismeret és emberség. Betekintés Kálvin teológiájába*. Kálvin Kiadó, Budapest 2009, 141–142.

műveiből, amint Platonnal egybehangzóan a csőcselék uralmának tekinti azt.<sup>12</sup> A másik olvasat szerint mégis elfogadott egyfajta konzervatív, „az arisztokrácia által mérsékelt demokráciát”.<sup>13</sup> Úgy tűnik, a történelem ez utóbbi olvasat mellett döntött, hiszen a polgári demokrácia mégiscsak azokban az országokban érvényesült leginkább, ahol a kálvinizmusnak meghatározó szerepe volt. Ehhez kétségtelenül hozzájárult a kálvini, alulról építkező egyházszerkezeti modell és a presbiteri rendszer is, noha hiba lenne ez utóbbit a demokráciával azonosítani.<sup>14</sup> A kálvini teológia nyitottságát ebben az irányban mégiscsak ott kell látnunk, hogy egyfelől Kálvin a hatalom bibliai funkcióinak elemzését nem kötötte egyetlen államformához sem, másfelől azonban éppen az ember bűnös természetére hivatkozva nem tartotta jónak, ha a hatalom egy kézben összpontosul.<sup>15</sup> Ez a teológiai elv később összecsengett a hatalmi ágak szétválasztásának Montesquieu-i elméletével.

De éppen a kálvini teológia nyitottsága miatt volt lehetséges a magiszteriális ellenállásnak is különféle történeti olvasata. Ismeretes, hogy a kálvinizmus magyarországi elterjedésénél szokás hivatkozni arra az egybecsengésre, amely az Aranybulla ellenállási záradéka és a hivatkozott kálvini tanítás között fennáll.<sup>16</sup> A magyar olvasatba azonban már a *providenciális liberátorral* kibővülve akár a forradalom igazolása is belefért, hasonlóan a dél-afrikai apartheid elleni küzdelemhez, ahol a hugenották analógiája szolgált hivatkozási alapként. A múlt század fordulójának történelmi kálvinizmusában ugyanakkor a Francia Forradalom negatív tapasztalatai már az *antirevolúció* teológiájának és politikájának igazolásához vezettek.<sup>17</sup> Itt az anarchiával szemben álló kálvini gondolatok szolgáltattak hivatkozási alapot.<sup>18</sup> E mögött az a nyugat-európai tapasztalat állt, hogy az államrend esetleges torzulásai a demokratikus törvényesség keretei között korrigálhatók. Nyilvánvaló, hogy a 20. századi diktatúrák megszüntetéséhez ezek a mechanizmusok használhatatlannak tűntek.<sup>19</sup> Noha Kálvin korabeli francia olvasóinak üldöztetése analógiaként szolgálhatna a diktatúrákban élőkre, mégis inkább az a józan realitás olvasandó ki Kálvin tanácsaiból, hogy „ennek a vitának az eldöntése (is) a körülményektől függ”.<sup>20</sup> Nem a konkrét helyzetre vonatkozó állásfoglalást kell tehát kiolvasnunk Kálvin írásaiból, hanem azt a magasabb teológiai látásmódot, amelyben Ő a körülményektől függetlenül Isten kezében látta a történelmet. „Kálvin elsősorban és döntően teológus volt, nem pedig politikus” – állapítja meg E. Busch.<sup>21</sup> Mind politikai, mind gazdasági jellegű megnyilatkozásainak interpretációjánál ajánlatos ezt a megállapítást komolyan venni.

<sup>12</sup> *Institutio* IV. 20,1.

<sup>13</sup> Busch: *i. m.* 141.

<sup>14</sup> Révész Imre: Presbiteri rendszerű-e a Magyar Református Egyház? In: *Confessio* 2007/3, 23. skk.

<sup>15</sup> Vö. Szűcs Ferenc: Kálvin felfogása a hatalomról és államról. In: *Jogtörténeti Szemle* 2007/4,2.; *Institutio* IV. 20,8.

<sup>16</sup> Benda Kálmán: *A nemzeti hivatástudat nyomában*. Budapest 2004, 53.

<sup>17</sup> Abraham Kuyper: *A kálvinizmus lényege*. Budapest 1922. – Dr. Tóth Kálmán: Kálvin és a korai kálvinizmus az engedelmességről és ellenállásról. In: Dr. Ladányi Sándor (szerk): *Emlékkönyv Sebestyén Jenő születésének 100. évfordulóján*. Budapest 1986, 211–229.

<sup>18</sup> *Institutio* IV. 20,5.

<sup>19</sup> Vö. Akrong, Abraham: The Reformed Tradition Confronting the Situations of Violence in the African Society. In: Keulen, Dirk van – Brinkman, Martien E. (eds.): *Christian Faith and Violence*. Meinema, Zoetermeer 2005, 106–121.

<sup>20</sup> *Institutio* IV. 20,8.

<sup>21</sup> E. Busch: *i. m.* 143.

Kálvin gazdaságetikájának értelmezésekor is fontos hangsúlyozni, hogy ő nem közgazdászként, hanem elsősorban igehirdetőként és a Szentírás magyarázójaként foglalt állást, akár a differenciált kamatetikáról, akár a tulajdon és a közjó viszonyáról volt is szó. Figyelemre méltó, hogy Kálvin az ószövetségi kamatszedeési tilalom magyarázatánál is a törvény lelkületét és nem a betűjét kívánja magyarázni. Ezt egyfelől a szegények védelmeként, másrészt a közjó és igazságosság elvének érvényesüléseként látja.<sup>22</sup> Tehát a felebaráttal szembeni arany szabálynak, valamint a termelési hitel közjóra gyakorolt hatásának rendelte alá. A kereskedelmi bankhitelt ezek szerint Kálvin idézésével semmiképpen nem lehet igazolni.<sup>23</sup>

2. Még szembeűnőbb a különbség a Kálvin korabeli törvény, rend, egyházfegyelem felfogás és a szabadelvű társadalmakban élő egyházak helyzete között. Van-e egyáltalán találkozási pont a közel fél évezredes idői távolság okán Kálvin és a mi egyházi helyzetünk között. A konzervatív olvasat szerint Kálvinnak a genfi libertinusokkal folytatott küzdelme alapvető hasonlóságot mutat a posztmodern individualizmus és liberális közegében élő egyházak mai helyzetével. A református egyházak közti szakadások, teológiai feszültségek hátterében kétségtelenül ez a szemléletbeli különbség áll. Újra és újra találkozunk a népegyházi örökség olyan kritikájával, amely szerint egyházunk nem eléggé kálvinista. A „Kálvinhoz való visszatérés igénye” számos esetben a női lelkészség és presbiterség elvetésében, bizonyos moralizáló egyházfegyelem és az úrvacsorától való eltiltás gyakorlataként jelentkezik.

A múlt század hetvenes éveiben a női lelkészségről folytatott vitában még az olyan kiváló Kálvin-kutató, mint Békési Andor is úgy érvelt Kálvinnal, hogy ez azért nem engedhető meg, mert Kálvinnál a lelkipásztori tiszt nem az egyetemes papsághoz tartozik, mint a lutheri teológiában, hanem az egyház paternalitásához.<sup>24</sup> Az állítás formai igazsága ellenére a szerző nem vette figyelembe, hogy Kálvin a karizmák és tisztségek értelmezésénél azt a gyakorlatias hermeneutikát követte, amely nem kívánta szolgálai másolni egyetlen újszövetségi gyülekezet modelljét sem. Ezért éppoly hatékonyan érvelhettek a női lelkészség mellett azok is, akik más újszövetségi analógiákra hivatkoztak. De éppúgy anakronisztikus megközelítés lehet minden olyan összehasonlítás, amely a Kálvin korabeli Genf mintáját kívánná rávetíteni egy poszt-krisztianus és posztmodern kor egyházi helyzetére. Itt kétségtelenül azzal a fájdalmas tapasztalattal szembesülünk, hogy a népegyházi egyházmodell felbomlásával az egyház és a társadalom közti szakadék egyre inkább tágul, így a társadalom különböző szektorainak autonómiája semmiféle egyházi befolyásnak nem enged teret. Az egyház elveszítette a közéletre gyakorolt befolyását, ezzel az egyház prófétai tisztének gyakorlása is meggyöngült.<sup>25</sup> Hacsak a prófétai szót nem a pusztába kiáltó szóként fogjuk fel, amelyet attól függetlenül kell mondanunk, hogy hallják-e azt, vagy sem.

Nem egészen világos az sem, hogy akik csupán az egyház belső, zártkörű különbözőzésére tennék a hangsúlyt a kálvini egyházfegyelem nyomán, tisztában vannak-e azzal, hogy a Troeltsch-féle tipológia alapján az egyházmodellről a szekta vallásszociológiai

<sup>22</sup> Stückelberger, Christoph: *Ethiser Welthandel*. Bern 2001, 170.

<sup>23</sup> Schulze, L. F.: Calvin on Interest an Property – Some Aspects of his Socio-Economic View. In: *Our Reformational Tradition*. Potcheftsroom University 1984, 217–228.

<sup>24</sup> Békési Andor gépirata: *Ordo, ordinatio*.

<sup>25</sup> Gerard Dekker: Lehetséges-e a református hit a (poszt)modern társadalomban? In: *Confessio* 2003/3.

irányába mozdultak el. Sajnálatos, hogy Kálvin szigorú interpretációja nyomán ebbe a zsákutcába is be lehet hajtani. Ilyenkor azonban azt is meg kell kérdeznünk, hogy az egyház látható egységének kálvini gondolatait is éppoly komolysággal vetették-e latba, mint az „igaz egyház” ismérveit. Ez utóbbit természetesen megkülönböztetve a tiszta és tökéletes egyház szektás ideájától, amellyel szemben Augustinus nyomán Kálvin is különbséget tett annak látható és hitbeli valósága között.<sup>26</sup>

Természetesen az egyházon belüli pluralizmus kapcsán szembe kell néznünk az olyan határkérdésekkel, hogy mi az elfogadható a református egyházon belül. Ez is szorosán véve Kálvin mai interpretációjának a kérdése. William Weston az Amerikai Presbiteriánus egyházzal kapcsolatban három olyan csoportot különböztet meg, amely tipológia nagyrészt megfelel a mi magyar egyházi helyzetünknek is. Beszél egy kisebb liberális szárnyról, egy kissé nagyobb konzervatív szárnyról és egy nagy, központi lojalista csoportról. Weston szerint a két szélső szárny nem egymással harcol, hanem inkább a közép megnyeréséért.<sup>27</sup> Csupán az olyan megosztó teológiai és etikai kérdésekben mérsékeltebb a hazai pályán folyó küzdelem, mint pl. a feminista nyelvezet használata a liturgiában, vagy a homoszexualitás megítélése. Mindkét esetben egyelőre helyzetünknel fogva vagyunk szerencsésebbek amerikai testvéreinknél. Egyrészt, mivel nyelvünk nem ismeri a nyelvtani nemeket, másrészt, mivel a magyar társadalom szexuáletikai orientációja általában konzervatívabb a nyugati társadalmakénál, így külső nyomás nem nehezedik az egyházakra. Sőt, a közvélemény inkább a hagyományos életrendek védelmét várja a keresztyén egyházaktól.

Ez a rend Kálvin teológiájában kétségtelenül nagy hangsúllyal szerepel, egyrészt az ún. általános kegyelemről (*common grace*) szóló tanításában, sőt egészen meglepő módon a Szentlélek rendteremtő és a rendet megőrző munkájának kifejtésében is.<sup>28</sup> Kálvin tudatosan lépett ki az egyház keretein kívülre akkor is, amikor a fejlődő természettudományokban meglátta, hogy „Isten azt akarta, hogy minket a hitetlenek munkája és szolgálata támogasson...”, ezért ezekben az eredményekben is Isten ajándékait kell meglátnunk és hálás szívvel kell élnünk azokkal.<sup>29</sup> Kálvin világlátásának máig maradó érvénye, hogy bár ő is megkülönböztette, de szétválasztani mégsem engedte a természet és a kegyelem világát. Istennek e világban érvényesülő rendje valójában előkészítője Isten országa mindeneket helyreállító rendjének. A végső cél fényébe kerül tehát az *usus legis politicus* is.<sup>30</sup> A hit számára ezért sohasem közömbös dolog a világ rendje vagy rendetlensége. Másrészt azonban a többnyire kisebbségi létben élő kálvinisták megtanulták azt is saját történetükből, hogy az igazság érvényesülése nem mennyiségi tényezőktől függ, a só és gyertyafény jézusi metaforái szerint. A hit és erkölcs önazonosságának megőrzése akkor is hatékony, ha az jelentősen eltér a többség erkölcsi normáitól és nem is mindig talál széles körű elfogadásra. A keresztyén egzisztencia „világon belüli aszkézisének” a paradoxonát a 20. században talán a lutheránus

<sup>26</sup> Szűcs Ferenc: Exegézis és a dogmatika kapcsolata Kálvinnál a predestinációtól és az ekleziológia tükrében. In: Fazakas Sándor (szerk.): *Kálvin időszerezése*. Kálvin Kiadó, Budapest 2009, 101–103.

<sup>27</sup> Weston, William B.: Mi az elfogadható ma az Amerikai Presbiteriánus Egyházban? In: *Confessio*, 2003/3.

<sup>28</sup> Békési Andor: Kálvin a Szentlélek teológusa. In: Galsi Árpád (szerk.): *Evangeliumi kálvinizmus*. Kálvin János Kiadó, Budapest 2009, 39–40.

<sup>29</sup> *Institutio* II. 2,16.

<sup>30</sup> Hesselink, I. John: *Calvin's Concept of the Law*. Pickwick Publications, Allison Park (Penn) 1992, 247–251.

Dietrich Bonhoeffer képviselte legkövetkezetesebben a „sem világyűlölők, sem szekularizáltak”<sup>31</sup> etikájának megfogalmazásával.

Ami pedig a kálvini egyházfegyelmet illeti, jó itt azt is meggondolni, hogy bármenynyire fontosnak is tartotta azt – néhány követőjével ellentétben –, mégsem sorolta a *notae ecclesiae* sorába.<sup>32</sup> A modern gyakorlati teológia bizonyosan jó nyomokon halad, amikor ezt a kérdést a kálvini lelkigondozás összefüggésében vizsgálja. Hiszen az intézés és fegyelmezés is elsősorban pásztori és nem jogi aktus az egyházban.<sup>33</sup>

3. Végül azt a kérdést vizsgáljuk meg, hogy Kálvin és a humanizmus ellentmondásos kapcsolata mennyiben segít jobban megértenünk korunk individualizmusát és ökológiai krízisét. Több kutató is úgy látja, hogy Kálvin nemcsak a szabad akaratról folytatott vitával, hanem még a predestinációról szóló tanítással is kényszerűen került szembe azzal a humanizmussal, amely számára is szellemi háttérrel jelentett korábban.<sup>34</sup> Ez a vita Isten szuverén akaratának védelméért, dicsősége elsődlegességéért folyt egy olyan közegben, amely már az embert helyezte a világegyetem középpontjába.<sup>35</sup> Kálvin bizonyára még nem láthatta mindannak a következményeit, ami a *theatrum gloriae Dei*nek a *theatrum gloriae hominum*má változása nyomán végbement a nyugati civilizációban. Azt azonban bizonyára sejtette, hogy ha a „fenyegető árnyat” el nem is oszlathatja, a teológiának kötelessége ezzel szemben „Isten önállóságát” védelmezni.<sup>36</sup> Ennek ma a „teremtésvédelem” teológiájában van legitimitása a fogyasztói társadalom „orgiájának”<sup>37</sup> felelőtlenségével szemben. Ami pedig az emberi szabad akaratra épülő modern önrendelkezési jogot illeti, azt maga Kálvin sem kárhoztatná. Ő ugyanis Luther-nél élesebben különböztette meg a szabad akaratnak azt a kétféle értelmét, amely egyrészt az üdvösségre vonatkozó emberi döntést jelentené, másrészt azonban az evilági döntéseinket illető szabadságunkra vonatkozik.<sup>38</sup> De egészen bizonyosan elutasítaná az egyéni szabadságnak az olyan megistenítését, amely a közösségi identitások szétrombolásához vezet.

Legvégül említsük meg a Kálvin-kutatásnak azt a maradandónak tűnő következtetését, hogy megértéséhez nem lehet egyetlen hermeneutikai kulcsot vagy vezérmotívumot kiemelni. Teológiájának megkülönböztető jellegére nézve kétségtelenül felfedezhetők részigazságok mind az isteni szuverenitásra vonatkozóan – ahogy az ortodox olvasat azt az Isten- és predestinációtanból próbálta megfejteni –, mind a krisztológiai interpretációra vonatkozóan, ahogy azt a barthiánusok látták, mind pedig a pneumatológiai olvasat igazságát illetően, amely őt a Szentlélek teológusának nevezi. De ugyanilyen joggal nevezhetnénk őt az egyház teológusának is. Maradékátalanul azonban egyetlen fonalra sem fűzhető fel Kálvin teológiája. Ez megerősítheti azt a reménységet, hogy Kálvin még hosszú időre marad olyan ajtó, akinek megértéséhez sokféle kulcsot kell kipróbálnunk és aki éppen ezért sokáig maradhat kortárs beszélgetőpartnerünk.

<sup>31</sup> In: *Szöveggyűjtemény Karl Barth, Dietrich Bonhoeffer, Paul Tillich műveiből*. 2. kiadás. Debrecen 1985, 76.

<sup>32</sup> *Institutio* IV. 1,10.

<sup>33</sup> Vö. Gyökössy Endre: A lelkigondozó Kálvin. In: *Evangeliumi kálvinizmus*, 209–226.

<sup>34</sup> E. Busch: *i. m.* 70.

<sup>35</sup> Dr. Szűcs Ferenc: Kálvin és a humanista emberkép. In: *Collegium Doctorum*, V. évf. (2009) 1. 76.

<sup>36</sup> E. Busch: *i. m.* 71.

<sup>37</sup> A kifejezés az ökológiai etika klasszikusától, G. Hardintól származik; Hardin, Garrett: *Exploring New Ethics for Survival*. Baltimore, Maryland 1972, 168. skk.

<sup>38</sup> *Institutio* II. 2,5.

Teológiájának hatástörténete azonban igen szerteágazó, ezért abból a mai kor gondolkodója és teológusa is nyerhet inspirációt.

## Today's Reading of Calvin's Theology Hermeneutical Difficulties Deriving From the Differences and Similarities of Times

We need to mention the seemingly final conclusion of Calvin research that there is no one hermeneutical key or motif that will safeguard correct understanding of him. Certainly there are half truths encapsulated in these trends: the orthodox reading was trying to solve the problem of God's sovereignty through the doctrine of God and predestination; the Barthians through their Christological interpretation; and we also have the pneumatological reading that called Calvin the theologian of the Holy Spirit. Still one cannot find an all-encompassing thread by which we could string Calvin's theology. This gives us hope that Calvin will remain such a door in the future for whose understanding we will have to try many keys – and for that very reason he has the potential to be our partner in contemporary discussions for long, long time. The historical effects of his theology so wide that even our contemporary thinkers may get inspiration from it.

