

Teológiai Fórum

A SELYE JÁNOS EGYETEM
REFORMÁTUS TEOLÓGIAI KARA
TUDOMÁNYOS FOLYÓIRATA



XX. ÉVFOLYAM

1. SZÁM

1/2026





A
SELYE JÁNOS EGYETEM
REFORMÁTUS TEOLÓGIAI KARA
TUDOMÁNYOS FOLYÓIRATA

Teológiai Fórum

XX. évfolyam 1. szám

2026.

XX. évfolyam 1. szám

A Selye János Egyetem Református Teológiai Kara tudományos folyóirata

Szerkesztőség / Editorial office:

Doc. ThDr. Somogyi Alfréd, PhD., felelős szerkesztő (Selye János Egyetem Református Teológiai Kar, Komárom); **Mgr. Görözdai Zsolt, Th.D.** (Selye János Egyetem Református Teológiai Kar, Komárom); **Prof. Kovács Ábrahám, PhD.**, (Selye János Egyetem Református Teológiai Kar, Komárom); **Dr.habil. Kókai-Nagy Viktor, PhD.** (Selye János Egyetem Református Teológiai Kar, Komárom); **PaedDr. Petheő Attila, PhD.** (Selye János Egyetem Református Teológiai Kara, Komárom); **ThDr. Szénási Lilla, PhD.** (Selye János Egyetem Református Teológiai Kar, Komárom); **Mgr. Tömösközi Ferenc, PhD.** (Selye János Egyetem Református Teológiai Kara, Komárom);

Szerkesztőbizottság / Editorial Board:

Doc. ThDr. Lévai Attila, PhD., a szerkesztőbizottság elnöke (Selye János Egyetem Református Teológiai Kar, Komárom, Szlovákia); **Dr. Czaches István** (The Arctic University of Norway, Tromsø, Norway); **Dr. Döbör András** (Szegei Tudományegyetem Juhász Gyula Pedagógusképző Kar, Szeged, Magyarország); **Prof. Dr. Matthew D. Eddy** (Durham University, Durham, United Kingdom); **Dr. habil. Bernhard Kaiser, D.Th.** (Institut für Reformatorische Theologie, Reiskirchen, Deutschland); **Prof. ThDr. Karasszon István, PhD.** (Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kar, Budapest, Magyarország); **Prof. Dr. Kolumbán Vilmos József, PhD.**, (Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet, Kolozsvár, Románia); **Prof. PhDr. Kónya Péter, PhD.**, (Eperjesi Egyetem, Eperjes, Szlovákia); **Prof. Dr. Lukács Olga PhD.**, (Babes-Bolyai Tudományegyetem, Református Tanárképző és Zeneművészeti Kar, Kolozsvár, Románia); **Prof. Dr. Theol. Pálfi József, PhD.** (Partiumi Keresztény Egyetem Bölcsészettudományi Kar, Nagyvárad, Románia); **Prof. Pásztori-Kupán István, PhD.** (Selye János Egyetem Református Teológiai Kar, Komárom, Szlovákia); **Prof. Dr. Jerry Pillay** (University of Pretoria, Pretoria, South Africa); **Prof. Dr. Scott Spurlock** (University of Glasgow, Glasgow, United Kingdom); **Prof. Dr. Won Mo Suh** (Presbyterian University and Theological Seminary, Seoul, South Korea);

A Teológiai Fórumban megjelent tanulmányokat, felkért szakmai recenzensek lektorálták.

A Teológiai Fórum az ERIH PLUS által indexelt tudományos folyóirat, továbbá a Magyar Tudományos Akadémia II. Filozófiai és Történettudományok Osztályának Történettudományi Bizottság folyóiratlistáján nyilvántartott; a Magyar Tudományos Művek Tárháza bibliográfiai adatbázisban regisztrált és az Arcanum Digitális Adatbázisban elérhető folyóirat.

The Teológiai Fórum is a peer-reviewed scholarly journal indexed in ERIH PLUS. It is also included in the list of recognized journals maintained by the Committee on History of Section II (Philosophy and Historical Sciences) of the Hungarian Academy of Sciences. The journal is registered in the Hungarian Scientific Bibliography (MTMT) and is available through the Arcanum Digital Science Library (ADT).



Tartalom

Tarr Ferdinánd:

Panaszból Istendicséret. A Zsoltárok könyve néhány modern értelmezésének elemzése 5

Pángyánszky Ágnes – Gerlai Pál:

A Biblia értelmezése és használata a magyarországi evangélikus és metodista gyülekezetekben. Hallgatói kezdeményezésű empirikus vizsgálat gyakorlati teológiai és gyülekezetpedagógiai összefüggésben 25

Csevár Nóra:

Kálvin (alkotmány)jogi hatása a nyugat-európai alkotmányfejlődésre 45

Wojciech Ślowski:

Epiphanius of Salamis as a precursor of John Calvin's iconoclastic reformation? 85

Kovács Szabolcs – Bíró Ágota:

Conflict Management as Emotional Inheritance: Religious Value-Transfer through Transgenerational Patterns and Children's Family Representations in Primary School Age 99

Panaszból Istendicséret

A Zsoltárok könyve néhány modern értelmezésének elemzése

From Lament to Praise

An Analysis of Some Contemporary Interpretations of the Book of Psalms

Tarr Ferdinánd¹

Beérkezett/Received: 2026.07.09.

Lektorálva/Reviewed: 2026.07.18. / 2026.07.23.

Elfogadva/Accepted: 2026.07.26.

DOI: 10.36007/teofor2026.1.005-023

Abstract: This study examines the theology of praise in the Book of Psalms by integrating several contemporary approaches to Old Testament interpretation. It begins with the paradox that the Hebrew title Tehillim ("Praises") designates a collection in which lament occupies a prominent place. Its central thesis is that authentic praise does not bypass suffering: lament can itself become praise when addressed to God in trust and expectation. The first section constructs an interpretive framework from Martin Prudky's form-sensitive psalm typology, István Karasszon's analysis of canonical composition, Bernd Janowski's

¹ Mgr. Tarr Ferdinánd, református lelkipásztor, a Selye János Egyetem Református Teológiai Karának doktorandusz hallgatója.



constellative anthropology, and Thomas Römer's historical-critical contextualisation. These perspectives show how poetic form conveys theological meaning, how the Psalter developed through multiple editorial principles, how bodily and social dimensions of human existence remain inseparable, and how imprecation may transfer the desire for vengeance to God rather than legitimise human violence. The second section examines Walter Brueggemann's existential model of orientation, disorientation, and new orientation, emphasising his rehabilitation of lament and its pastoral and social-critical significance. The final section applies this framework to the textual history and exegesis of Psalm 22. Particular attention is given to its movement from abandonment and bodily-social disintegration to renewed praise, as well as to ancestral memory and the imagery of birth as sources of resilience. The analysis argues that orientation, disorientation, and new orientation are not merely successive stages but simultaneous layers within a single prayer. Psalm 22 thus becomes both a paradigmatic Jewish prayer and a foundational text for the Christian passion narratives. The study concludes that lament and praise are mutually dependent modes of biblical speech and that the Psalter, including its laments, functions as a poetic and prayerful summary of the Hebrew Bible.

Keywords: Book of Psalms; Psalm 22; orientation; disorientation; new orientation; constellative anthropology; praise of God; lament psalm; resilience.

A paradoxon

Van valami meglepő a héber Biblia legismertebb imádságos gyűjteményének nevében. A zsidó hagyomány *Tehillim*-nek (תְּהִלִּים)², „Dicséretetek”-nek nevezi azt a könyvet, amelynek szövegei közel egy-negyede panaszszóltár: olyan imádság, amelyből a dicsőítés szinte teljesen hiányzik, s amelynek hangja az elhagyatottság és az isteni hallgatás tapasztalatát fejezi ki, sőt átkot is mond. Miért nevez egy

² Az Ószövetség harmadik fő részének (Írások) nyitókönyve. A héber cím jelentése „dicséretetek”; a magyar Zsoltárok elnevezés a görög pszalmoi szóból származik, ami pengetős hangszerrel kísért éneket jelent.

gyűjteményt „Dicséretnek”-nek az a hagyomány, amelyik pontosan tudta a tartalmát?

E paradoxon teológiailag mélyértelmű: az autentikus istendicséret nem kerülheti meg a szenvedés valóságát. A dicsőítés akkor a legigazabb, ha magába olvasztja a panaszt is. A *Tehillim* cím nem ironikus, hanem radikálisan befogadó: a panasz is dicséret, ha a megfelelő transzcendens hatalom előtt hangzik el. Mindez folyamatosan megújuló gyakorlati-teológiai probléma is. Az Ószövetségben fokozatosan bontakozik ki a zsoltárdicséret: az első megnevezett zenész Jubál (1Móz 4,21), az első lejegyzett dicsőítő ének a Vörös-tengeri (2Móz 15). A kultuszformálás a mózesi kortól Dávid reformjáig (1Krán 16) ível. Közben Debóra és Anna is megéneklí diadalát vagy fájdalmát, mígnem Dávid, Salamon és Kórah fiai már „színtiszta” zsoltárt zengetnek. A babiloni fogság után kialakuló ötkönyves gyűjtemény minden könyve doxológiával zárul: a Zsoltárok könyve az istendicséret Tórája, a hit „kis Bibliája”.

Jelen tanulmány három részben közelít e kérdésekhez. Az I. részben Prudký zsoltártipológiáját Karasszon István kanonikus kompozíció-elemzésével, Janowski konstellatív antropológiájával és Römer historikus-kritikai megközelítésével ötvözzük egyetlen értelmezési keretté. A II. részben Brueggemann egzisztenciális modelljét tárgyaljuk, különös tekintettel a lamentáció rehabilitálására és a modell társadalomkritikai élére. A III. rész a 22. zsoltár szövegtörténetét és exegézisét adja, amelyen keresztül megmutatkozik, miért vált e szöveg a zsoltári teológia egyik összefoglalásává és a keresztény passiótörténetek alapszövegévé.

I. Zsoltártipológia, kanonikus kompozíció, konstellatív antropológia és historikus kontextualizálás

1. Prudký: a forma, mint teológiai tartalom

Martín Prudký alapelve: nem lehet elválasztani a tartalmat a formától, a tartalom maga a forma.³ Az ún. *qiná*-metrum⁴ nemcsak ritmusmintha, hanem a gyász megtestesítő kifejezése: a megtört ritmus maga is sántikál, mint az ember, aki gyászol. Hasonlóan az ábécés-akrosztichon: a teljes héber ábécé lefuttatása az *alef*-től (א) a *tav*-ig (ת) a mondanivaló teljességének demonstrálása.⁵ Specifikus héber költészeti forma a *parallelismus membrorum* is (szinonim, antitetikus és szintetikus változatokkal).

A himnusz két elemre épül: felszólításra (בְּרָכוּ, הַלְלוּ) és indoklásra (מֵי, mert). A הַלְלוּ teológiai program egyetlen szóban: a dicsőítés egyedül a szövetség Istenét illeti, és közösségi aktus.⁶ A himnusz négy altípusa: teremtés-, történeti, Sion- és JHVH-Király-himnuszok, az orientáció zsoltárainak alapszövegeit alkotja (lásd majd a II. részben).⁷

A panaszszsoltárok Prudkýnál mindenekelőtt *imádságok*, csak elmentés irányban, mint a hálaadás. Őt strukturális elemük (megszólítás, nyomorúság leírása, könyörgés, bizalomkijelentés, hálaadás ígére-

³ Prudký, M.: „Typy žalmů, jejichž žánry a jejich teologie.” In: *Prudký, M. a kolektiv, Obtižné oddíl biblické poezie a moudrosti. Praha, Karmelitánské nakladatelství*, 2020, 233; Benkő Tímea: Szenczi Molnár Albert: Psalterium Ungaricum – Isten énekelt igéje magyarul? In: *Studia Universitatis Babeș-Bolyai Theologia Reformata Transylvanica, Presa Universitară Clujeană*; 2018/2, 183-196.

⁴ Koenen, Klaus: *Qina-Metrum*. – digitális kiadvány, elérhető: <https://www.die-bibel.de/ressourcen/wibilex/altes-testament/qina-metrum>, letöltés dátuma: 2026. szeptember 16.

⁵ Zenger, E.: „Der jüdische Psalter — ein anti-imperiales Buch?” In: Faßbeck, G. et al. (Hg.): *Leben am See Gennesaret. Mainz*, 2003, 151–178, kül. 168.

⁶ Prudký, M.: *I. m., 237; Westermann, C.: Lob und Klage in den Psalmen. 6. Aufl. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht*, 1983, 25–30.

⁷ Jeremias, J.: *Das Königtum Gottes in den Psalmen (FRLANT 141). Göttingen*, 1987, 15–48.

te) variálható keret.⁸ A **נָעַץ** és **נָשַׁץ** igék (kiáltás, jajkiáltás) megjelennek a 2Móz 2,23–24-ben, Izrael egyiptomi segélykiáltásának leírásakor.⁹ E szókinszazonosítás döntő: a panaszszoltár szókinsze azonos az exodus szókinszével – a panasz nem istenkáromlás, hanem az Úr olyan megszólítása, amely feltételezi, hogy Ő egykor válaszolt, és ismét válaszolni fog. A hirtelen hangnemváltással kapcsolatban Prudký felveti az *üdvösségorákulum* lehetőségét: állhatott-e a fordulat mögött egy pap által elhangzott, nem rögzített üdvösség-ígéret?¹⁰ E Begrich-hipotézis nem zárja ki azt az értelmezést, amely a szöveg belső struktúrájában keresi a fordulat okát.

Prudký egyik legeredetibb megfigyelése a kétféle igazságosság-felfogás megkülönböztetése: a *konnektív igazságosság* szerint az igazságos cselekedet magában hordozza saját következményét (Zsolt 1; 37; 73), a *disztributív* szerint az Úr, mint külső bíró osztja ki a jutalmat és a büntetést.¹¹ A panaszszoltárok, különösen a 22., éppen abban különlegesek, hogy az imádkozót a kiáltása kiszakítja a konnektív rendből: a szenvedő nem bűnös, a szenvedés mégsem szűnik meg.

2. Karasszon István: kanonikus kompozíció és a 22. zsoltár chiasztikus helye

Ha Prudký a zsoltárszöveget belülről vizsgálja, Karasszon István kívülről néz rá: az egész Héber Kánon szémszögéből. Módszertanilag elhatárolást tesz: a műfajkritika (*Gattungsforschung*) és a kompozí-

⁸ Westermann, C.: I. m., 39–52; Karasszon István: „A panaszszoltár szerkezete és teológiája.” In: Az Ószövetség világa. Budapest: Kálvin, 2004, 172–186.

⁹ Prudký, M.: I. m., 240; Boyce, R. N.: The Cry to God in the Old Testament (SBLDS 103). Atlanta, 1988, 26–58.

¹⁰ Prudký, M.: I. m., 243–244; Begrich, J.: „Das priesterliche Heilsorakel.” ZAW 52 (1934) 81–92; Gerstenberger, E. S.: Der bittende Mensch (WMANT 51). Neukirchen, 1980, 134–147.

¹¹ Koch, K.: „Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament?” ZThK 52 (1955) 1–42; Prudký, M.: I. m., 244–246; Assmann, J.: Ma’at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten. München, Beck, 1990, 58–91.

ció-kutatás két elkülönítendő feladat.¹² A forma és élethelyzet szinte semmilyen szerepet nem játszott a zsoltároskönyv összeállításában, a zarándokénekek (Zsolt 120–134) kivételével a *Sitz im Leben* nem volt meghatározó rendező elv.

P. W. Flint qumráni kutatásai igazolják, hogy az öt könyv fokozatosan alakult ki: az első három könyv (Zsolt 1–89) stabil volt a Kr. e. I. században, míg a 11QPsa a Zsolt 101–150 anyagát más sorrendben és más zsoltárokkal vegyítve tartalmazza.¹³ A doxológiák áttekintése teológiaiilag megvilágító: a második doxológia (72,19–20) szerzőségi szempontot emel ki, a negyedik (106,48) liturgikus-közösségit, az ötödik könyv zárása (Zsolt 146–150) pedig az egész zsoltároskönyvet lekerékíti.¹⁴

A szerzőségi gyűjtemények – Dávid imái I–II., Ászáf- és Kórah-gyűjtemény, az elohistikus redakció (Zsolt 42–83) – fokozatos összeállítás eredményei, ahol teológiai, liturgikus, szerzőségi és közösségi szempontok felváltva érvényesültek. Karasszon István végkövetkeztetése integratív: a zsoltároskönyv szerkesztésének sok szempontja volt, és ezek különböző időkből különböző súlylalt érvényesültek.

3. Janowski: konstellatív antropológia

Bernd Janowski (*Neue Tübinger Schule*) az ószövetségi antropológia konstellatív modelljét dolgozta ki: az ember nem autonóm, izolált szubjektum, hanem az Isten-világ-felebarát hármas konstellációjába beágyazott lény.¹⁵ R. A. di Vito nyomán e személyfogalom négy

¹² Karasszon István: „A Zsoltárok könyvének szerkezetéről.” *Confessio* (2022). Online: <https://confessio.reformatus.hu/v/a-zsoltarok-konyvenek-szerkezetelor/>; Wilson, G. H.: *The Editing of the Hebrew Psalter* (SBLDS 76). Chico, 1985, 1–10; Karasszon István: Ószövetségi teológia és ókori vallástörténet. A 11. zsoltár. In: *Studia Universitatis Babeş-Bolyai Theologia Reformata Transylvanica, Presa Universitară Clujeană* 2023/2, 39–42.

¹³ Flint, P. W.: *The Dead Sea Psalm Scrolls and the Book of Psalms* (STDJ 17). Leiden, Brill, 1997, kül. 135–170; Tov, E.: *Textual Criticism of the Hebrew Bible*. 3. ed. Minneapolis, Fortress, 2012, 195–205.

¹⁴ Wilson, G. H.: I. m., 182–197.

¹⁵ Janowski, B.: *Konfliktgespräche mit Gott*. 5. Aufl. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2019, 35–52.

jegye: mélyen beágyazott szociális identitásba; viszonylag decentrált; átlátható; éppen heteronómiájában, mások iránti engedelmeségében autentikus.¹⁶ E személyfogalom gyökeresen különbözik a modern nyugati individualitás-modelltól, s éppen ezért alkalmasabb a zsoldtárok imádságainak megértésére.¹⁷

Ebből következik a *Leibspähre* (testi szféra) és a *Sozialsphäre* (társadalmi szféra) elválaszthatatlansága: e kettős szféra párhuzamos bomlása a teljes személyi dezintegráció jele.¹⁸ A biológiai halál előtt is véget érhet az élet, ha a társadalmi kötések meglazulnak — a szociális halál és a testi szenvedés ugyanannak az összeomlásnak két arca. Az egyéni panaszszoltár ebben a keretben *antropológiai alapszöveg*.¹⁹

4. Römer: panasz- és átokszoltárok

Thomas Römer alapelve: az Ószövetség megbotránkoztató istentextusai konkrét történelmi körülmények között keletkeztek, és teológiai megengedhetetlen azokat kontextus nélkül alkalmazni.²⁰ Szerinte az ószövetségi istenkép látszólagos kegyetlensége a politeizmusból a monoteizmus felé vezető vallástörténeti fejlődés mellékterméke, a korábbi vallási kontextusból átöröklött narratív panelek az egyisten-hit irányába mutató redakciós folyamatban maradtak fenn.²¹ A *cherem* (חֶרֶם, megsemmisítő átok) parancsai szinte kizárólag deuteronomikus szerkesztői rétegekben maradtak fenn, és részben a fogság utáni közösség belső önazonosság-vitáit tükrözik, nem valóságos katonai parancsokat.²² A panasz- és bosszúszoltárookra

¹⁶ di Vito, R. A.: „Old Testament Anthropology and the Construction of Personal Identity.” CBQ 61 (1999) 217–238.

¹⁷ Wolff, H. W.: *Anthropologie des Alten Testaments*. 4. Aufl. München, Kaiser, 1984, 25–95.

¹⁸ Janowski, B.: I. m., 200–230.

¹⁹ Moltmann, J.: *Der gekreuzigte Gott*. München, Kaiser, 1972, 128–162.

²⁰ Römer, T.: *Dark God: Cruelty, Sex, and Violence in the Old Testament*. Ford. S. O'Neill. Mahwah, NJ, Paulist Press, 2013, 9–15. (Eredeti: *Dieu obscur*. Genève, Labor et Fides, 1996/2009).

²¹ Uo.40–75; Kőszeghy M.: Cseréptáblák. Budapest: Kálvin K., 2007, 210–214.

²² Lohfink, N.: „חֶרֶם hāram.” In: Botterweck, G. J. – Ringgren, H. (Hg.): *ThWAT III* (1982) 192–213.

Römer a *transgressive theology* fogalmát alkalmazza:²³ a *délégation de la vengeance* (delegált bosszú) elvével az imádkozó Isten elé viszi a megtorlás kívánságát, és ezzel önmagának is megtiltja a végrehajtást.²⁴

5. Szintézis

A négy említett zsoltárértelmezési kísérlet nem verseng egymással, inkább kiegészítik egymást: Martin Prudký megmutatja, hogy a zsoltár *formája* maga is teológiai tartalom; Karasszon István feltárja a Zsoltárok könyve alapvető szerkezeti tulajdonságait; Janowski az imádkozó ember konstellatív antropológiai helyzetét és rezilienciájának belső forrásait írja le; Thomas Römer az istenkép historikus kontextualizálásának szükségességét és a „sötét szövegek” teológilag legitim funkcióját adja hozzá a kutatáshoz. E négy szempont együtt teremti meg azt az értelmezési keretet, amelybe Brueggemann egzisztenciális modellje illeszkedik, és amelybe később a 22. zsoltár elemzése is behelyezhető.

II. Walter Brueggemann egzisztenciális tipológiája

Walter Brueggemann 1984-es könyvének nyitókézise programadó: a Zsoltárok könyve a bibliai hagyomány által számunkra biztosított legmegbízhatóbb teológiai, lelkipásztori és liturgikus forrás.²⁵ Ennek oka szerint az, hogy a zsoltárok szövegei valódi *dialogikus irodalmat* jelenítenek meg. Brueggemann *posztkritikai* interpretációs programot hirdet: szintetizálni kívánja a tudományos-kritikai és a pasztorális hagyományt.²⁶ A Mowinckel-féle kultikus hipotézissel

²³ „határokat feszegető teológia” Lásd: Römer, T.: I. m., 111–130.

²⁴ Peels, H. G. L.: *The Vengeance of God (OTS 31)*. Leiden, Brill, 1995, 262–279.

²⁵ Brueggemann, W.: *The Message of the Psalms. A Theological Commentary*. Minneapolis, Augsburg, 1984, 15; Uő: „The Costly Loss of Lament.” JSOT 36 (1986) 57–71.

²⁶ Uo.16–18.

kritikusan tartózkodó.²⁷ Modelljének alaptézise, hogy a Zsoltárok egy olyan imádságos, liturgikus költészet kifejező eszközei, amely az orientáció, a dezorientáció és az új orinetáció hitvallásos alapjait biztosítják.²⁸ Brueggemann tipológiája szerint ez a teológiailag megalapozott költészet az emberi élet alapvető ritmusát tükrözi vissza. Társadalomkritikai éle sem csekély: a zsoltárok „*mélyen felforgató hatással vannak arra az uralkodó kultúrára, amely el akarja tagadni és takarni azt a sötétséget és mélységet, amelybe alkalomadtán be kell lépniünk.*”²⁹ A három felismert zsoltártípust Brueggemann a következőképpen azonosítja:

1. Az orientáció zsoltárai: a világ, mint rendezett ajándék

Az orientáció-zsoltárok alapdefiníciója: „*expressions of creation faith... the world is a well-ordered, reliable, and life-giving system*”.³⁰ Ide tartoznak a Tóra- (Zsolt 1; 119), teremtés- (Zsolt 8; 19; 104), Sion- (Zsolt 46; 48) és a királyzsoltárok (Zsolt 2; 110). Az orientáció (irányultság, tájékozódás, eligazodás, betájolódás, megalapozottság) zsoltárai, amik elsősorban a himnuszok. Ezek az imádságok érzékelik a világ teremtett, szép voltát, hogy az Úr mindent időben és jól rendezett, és ezért hálát adnak. Ezen zsoltárok szószólói egyetértéssel status quo-val (a dolgok állásával, a fennálló állapotokkal). Kijelentik, hogy az Úr a Sionon lakik, és mindez garantálja és megalap-

²⁷ Uo.19; Mowinckel, S.: *The Psalms in Israel's Worship*. Oxford, Blackwell, 1962. Mowinckel zsoltártanulmányainak elméleti alapját Gunkel azon felismerése képezte, hogy az egyes zsoltárok tudományos értelmezése lehetetlen műfajuk és az ókori Izrael vallási életében betöltött szerepük meghatározása nélkül. Azonban Mowinckel zsoltártanulmányait valójában az imádat újfajta felfogása ösztönözte, amelyet a dán vallástörténésznek, Vilhelm Grønbechnek köszönhetett. Sok modern protestáns teológushoz hasonlóan Mowinckel hajlamos volt az imádatot külső keretnek tekinteni, valami vallásilag alacsonyabb rendűnek a személyes áhítatnál.

²⁸ Brueggemann, W.: I. m., 19.

²⁹ Uo.22: „The Psalms are profoundly subversive of the dominant culture, which wants to deny and cover over the darkness we are called to enter.”

³⁰ Uo.25; Levenson, J. D.: *Creation and the Persistence of Evil*. Princeton, PUP, 1988, 3–13.

pozza egész Izrael életet és áldással van a világra is. Ezek a mindenkori hitbéli bizonyosság zsoltárai. Brueggemann ugyanakkor kritikusan figyeli e zsoltárok ideológiai veszélyét: a teremthet néha nélküli a tiszta indítékot, és pusztán a *status quo* ünneplésére szolgál.³¹

2. A dezorientáció zsoltárai: a lamentáció rehabilitálása

E fejezet Brueggemann legeredetibb gondolatait tartalmazza. Nyitótézise éles diagnózis: az egyház folytatja az orientáció énekeinek éneklését egy egyre inkább dezorientált világban.³² Szerinte Isten őszinte megszólítása mozdítja egyedül előre az ember-Isten kapcsolatot a hűség új lehetőségei felé, amely egyedül egy emberileg „rizikós tiszteletadással” ragadható meg.³³ A dezorientáció szerint annak kimondása, hogy hiányzik az irány, nem tudunk eligazodni, szenvedés, fájdalom vagy veszteség miatt elveszítjük a biztos irányt. Mindez az egyéni és közösségi panasz nyelvén fogalmazódik meg a zsoltárokból: bizonytalan minden, sok a bűn és bálvány, hiányoznak a biztos alapok, nehéz szembeszállni az ellenséggel, elmúlt a jó világ, nem érték egyet a dolgok állásával, átkot mondok az ellenségre, dühös vagyok (Pl. Zsolt 13, 32, 35, 74, 79, 86, 137 stb. a zsoltárok többsége!). A bosszú és átok-zsoltárokat (Zsolt 35; 58; 109; 137) tárgyalva megmutatja: a bosszúvágy Isten elé vitele egyúttal lemondás a saját kézbe vett megtorlásról.³⁴

3. Az új orientáció zsoltárai: a meglepő kegyelem

Az új orientáció zsoltárai azt a meglepő tapasztalatot fejezik ki, hogy az Úr a dezorientáció mélyéből is képes megmenteni.³⁵ Az új élet „megmagyarázhatatlan, sem nem levezetett, sem nem extrapolált, ha-

³¹ Uo.27; Brueggemann, W.: *Israel's Praise: Doxology against Idolatry and Ideology*. Philadelphia, Fortress, 1988, 89–122.

³² Uo.51–52; Brueggemann, W.: „The Costly Loss of Lament,” i. m.

³³ Uo.57.

³⁴ Brueggemann, W.: I. m., 84–86; Zenger, E.: A Isten bosszúját kérő zsoltárok, i. m., 65–92.

³⁵ Brueggemann, W.: I. m., 123.

nem Isten felfoghatatlan hatalma és jósága által munkált”.³⁶ Az új orientáció (új irányok, új tájékozódás, dicséret és öröm) zsoltárai. Hálaadó és köszönő imádságok tartoznak ebbe a csoportba, melyek olyan lelkiállapotot tükröznek, melyben a hívő ember, vagy közösség, visszatekint az Úr tetteire, és kifejezi háláját a megélt áldásokért a legnagyobb bajok között is (Zsolt 8, 19, 66, 100, 145–150 stb.). A zsoltáros ember itt megkönnyebbülve kijelenti, hogy vége a szorongásnak, a fájdalomnak, a nyomorúságnak, és Isten szabadító tetteit ünnepli. Ezeknek a zsoltároknak megvan a belső dinamikájuk arra nézve, hogy szavakba öntsék a megmenekülés csodáját, és mindent egy új perspektívába helyezzenek.

III. A 22. zsoltár: orientáció, dezorientáció és új orientáció egyidőben?

Hossfeld–Zenger redakciókritikai modellje szerint a zsoltár három rétegből áll: Alapzsoltár (*Grundpsalm* 2–3. 7–23. v.), első kibővítés (*erste Erweiterung* 4–6. 24–27. v.) és második kibővítés (*zweite Erweiterung* 28–32. v.).³⁷ A szövegtörténet kritikai kérdéseit a lábjegyzetek tárgyalják részletesen.³⁸

³⁶ Uo.124.

³⁷ Hossfeld – Zenger: *Die Psalmen* I, i. m., 138–160.

³⁸ A 2b. vers két olvasata – „megmentésemtől messze” (MT מִשׁוּצְתִי) vagy „segélykiáltásomtól messze” (javasolt מִשְׁוּצְתִי) – más érzelmi hangsúlyt hordoz. Ld. BHS apparátus ad loc; Barthélemy: *Critique textuelle*, IV. Fribourg – Göttingen, 2005, 121–124. — A 4. vers MT (תְּהִלֹּת) és LXX/Vulgata (תְּהִלָּת) közötti számbeli különbsége adja a tanulmány kulcsmotívumát; ld. Craigie: *Psalms* 1–50. Nashville, 2004, 197–202; Weiser: *Die Psalmen* I. Göttingen, 1959, 149–157. — A 17b. vers MT (כְּאֶרֶץ „mint az oroszlán”) és LXX/szír/targumi (כְּאֶרֶץ „átfűrták”) olvasata egy mássalhangzónyi eltéréssel múlik: Vall, G.: „Psalm 22:17b: The Old Guess.” *JBL* 116 (1997) 45–56; Strawn, B. A.: „Psalm 22:17b: More Guessing.” *JBL* 119 (2000) 439–451. — A 22b. vers lectio difficilior-ja (עֲנִיתִי „meghallgattál engem!”) a fordulat kulcsszava: Gunkel–Begrich: *Einleitung in die Psalmen*. Göttingen, 1933, 179–182. — A 30a. vers MT romlott; javasolt olvasat: לוֹ אֶל „csak előtte borulnak le.” — A magyar hagyomány (Károli, RÚF) a 4. vers héber többes száma mellett foglal állást, eltérő teológiai hangsúllyal; a 17b. verset mindkét fordítás az LXX-hagyomány szerint hozza; a 22b. vers múlt idejét a Károli imperatívuszra, a RÚF körülírásra szelídíti.

A 22. zsoltár egy „*par excellence* mintadarab”. Brueggemann modelljében a legtöbb zsoltár beleillik egy-egy kategóriába; a 22. viszont egyetlen imádságon belül mindhárom irányultságot egyszerre valósítja meg. A magyarázatot négy lépésre bontjuk: (a) kiáltás, (b) szenvedés, (c) fordulat, (d) új orientáció. Ezt követően kitérünk arra is, hogy miért lett éppen ez a zsoltár az evangélium passiótörténeteinek alapszövege.

1. A kiáltás (2–12. v.) — *elhagyatottság és emlékezet*

A zsoltár merész kifejezéssel indul: „*Istenem, Istenem, miért hagytál el engem?*”³⁹ Az imádkozó nem távoli istent szólít meg, hanem a sajátját, akihez joga van kérdést intézni. Karasszon Dezső szerint a לָמָּה („miért?”) itt nem vádaskodás: ez annak a kérdése, aki nem tartja magát bűnösnek, mégis a némaságba ütközik.⁴⁰ A meglepetés a 4–6. versekben jön: közvetlenül a kiáltás után a zsoltáros az atyák történetére emlékezik: „*benned bíztak, és nem szégyenültek meg*”. Ez az emlékezet nem oldja fel a szenvedést, de nem is engedi, hogy a szenvedése legyen az utolsó szó. Janowski ezt nevezi a reziliencia első forrásának: a zsoltáros a közösség hitét idézi föl, amikor a sajátja megrendült.⁴¹

A 7–9. versek a mélypontot írják le: *féreg vagyok, nem ember*. A gúnyolódók szavai (v. 9) visszhangozzák a kiáltást: „*Bízd az Úrra magad...mentse meg, ha gyönyörödik benne!*” kiforgatva a 4–6. vers bizalmát. A 10–11. versekben az imádkozó még mélyebb réteghez nyúl: a születés emlékéhez. Az anyaméh képe – „*te vagy, aki kihoztál*” – a bizalom preverbális forrása: Janowski második reziliencia-forrása, és Phyllis Tribble olvasatában az anyai istenkép egyik legerősebb bibliai előfordulása.⁴²

³⁹ אֱלֹהֵי אֱלֹהֵי לָמָּה עָזַבְתָּנִי (BHS).

⁴⁰ Karasszon Dezső: A Zsolt 22 magyarázata. Kézirat/tanulmány.

⁴¹ Janowski, B.: *Leben in Gottes Gegenwart (BThAT 7)*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2021, 160.

⁴² Tribble, P.: *God and the Rhetoric of Sexuality*. Philadelphia, Fortress, 1978, 31–59.

2. A szenvedés (13–21. v.) — a test és a közösség szétesése

A középső szakasz a szenvedés képnnyelvén szólal meg. Az ellenség állatképekben (bikák, oroszlánok, kutya) jelenik meg, az ókori Kelet ikonográfiájában a kaotikus erő jeleiben.⁴³ A szenvedő teste szétesik: „*mint a víz, úgy ömlöttem szét*”⁴⁴; a szív viasszá lesz, az erő cserépszilánkká szárad. Janowski szerint ez nemcsak fizikai állapotleírás, hanem a személyi integritás (*Leibspähre* és a *Sozialsphäre*) együttes összeomlása. A ruha kisorsolása (v. 19) a szociális státusz utolsó jelének elvétele.⁴⁵ A zsidó exegézis (Raši, Midrás Tehillim) ezt a szakaszt Izrael történelmi szenvedéseinek allegóriájaként is olvasa: a gúnyolódók a népeket jelenítik meg, a szétesett test a szétszórt közösséget.⁴⁶ Jon D. Levenson „az élet és a halál drámájáról” beszél, amelyben a szenvedő nem passzív áldozat, hanem az, aki még a mélységből is megszólítja Istent, s ezzel megőrzi a kapcsolatot lehetőségét.⁴⁷

A 17b. vers szövegkritikai kérdése (MT כָּאֲרִי „mint az oroszlán” vs. LXX כָּאֲרִי „átlyukasztották/összekötözték”) az egyik legérdekesebb pont. A magyar bibliafordítási hagyomány mindkét változatban a görögöt követi, ami a keresztény olvasó számára a passió előképét erősíti; a modern kritikai konszenzus azonban egyre inkább a maszoreta olvasatot preferálja.⁴⁸

⁴³ Hossfeld – Zenger: *I. m.*, 144–150; Keel, O.: *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament*. 5. Aufl. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1996, 66–110.

⁴⁴ כָּמִיִּם וְשִׁפְכֹתִי.

⁴⁵ Janowski, B.: Konfliktgespräche mit Gott, i. m., 215–225; Craigie, P. C.: I. m., 199–202.

⁴⁶ Gruber, M. I.: *Rashi's Commentary on Psalms*. Philadelphia, JPS, 2007, 269–286.

⁴⁷ Levenson, J. D.: *Creation and the Persistence of Evil*. Princeton, PUP, 1988, 3–13 és 40–50.

⁴⁸ Vall, G.: „Psalm 22:17b: The Old Guess.” JBL 116 (1997) 45–56; Strawn, B. A.: „Psalm 22:17b: More Guessing.” JBL 119 (2000) 439–451; Kraus, H.-J.: *Psalmen 1–59* (BKAT XV/1). 6. Aufl. Neukirchen-Vluyn, 1989, 322–325.

3. A fordulat (22. v.) — a meghallgatott kiáltás

A könyörgés utolsó szava, az עָנִיתִי grammatikailag qatal (múlt idő): „választ adtál nekem-meghallgattál engem!” Ez a hirtelen múlt idejű forma a szöveg legnehezebb és legszebb pontja. A *lectio difficilior* elve alapján ezt kell elfogadnunk hitelesnek: éppen azért, mert nehéz, ez az eredeti. A szenvedő már a szenvedés közepén megtapasztalja a meghallgatást, mielőtt annak külső bizonyítéka lenne.⁴⁹ Janowski ezt nevezi „elővételezett tény”-nek (*antizipiertes Faktum*): a jövőendő szabadulás már a jelen imájában valóság. A rabbinikus hagyomány szerint a zsoltár címében szereplő „hajnali szarvas” (אֵילַת הַשָּׁחַר) éppen ezt ábrázolja: a legsötétebb órában felbukkanó első fény. A keresztyén exegézis ugyanezt a szerkezetet a húsvét-hajnal előképeként olvassa: a fordulat még a szenvedésen belül történik, nem utána.⁵⁰

4. Az új orientáció (23–32. v.) — a közösség és a kozmosz dicsérete

A hálaének (23–27. v.) a testvérek gyülekezetében szólal meg: az imádkozó nem magánban ünnepel, hanem közösségben. A központi kép a közös étkezés, „esznek majd a szegények és jóllaknak”, amely a 15–16. versek „szétesett testének” a gyógyulását írják le.⁵¹ A szegényekre való utalás (עֲנִיִּים) a fogság utáni „szegények teológiájának” egyik alapját adja: Isten azok mellett van, akiket a világ elhagyott.⁵²

A záró szakasz (28–32. v.) még tovább tágítja ezt a felfogást: a föld minden határa, minden nemzet, sőt a halottak is bekapcsolódnak a dicséretbe (v. 30 „*akik porba szállnak*”). Jon D. Levenson szerint ez az egyik legkorábbi bibliai szöveg, amelyben a halál határa átjárhatóvá válik: a dicséret ott is folytatódik, ahol a lélegzet már megáll. A záró

⁴⁹ Hossfeld – Zenger: I. m., 149.

⁵⁰ Janowski, B.: *Leben in Gottes Gegenwart*, i. m., 178.

⁵¹ Janowski, B.: *Leben in Gottes Gegenwart*, i. m., 180–182.

⁵² Hossfeld – Zenger: I. m., 153; Terrien, S.: *The Psalms. Strophic Structure and Theological Commentary* (ECC). Grand Rapids: Eerdmans, 2003, 231–241.

szó, בִּי עָשָׂה, „mert megcselekedte”, a Genezis „Isten megcselekedte” szavának visszhangja: a szabadulás olyan bizonyos, mint a teremtés.⁵³

5. Miért lett a 22. zsoltár a passió alapszövege?

Jézus a kereszten ennek a zsoltárnak a kezdőszavait mondja ki (Mt 27,46; Mk 15,34; arámi: אֱלִי אֱלִי לָמָּה שָׁבָקְתָנִי). Az ókori zsidó gyakorlatban egy zsoltár első sorának felhangzása az egész zsoltárt aktiválja a hallgatóban: aki a 2. verset mondja, a 32. verset is elindítja, beleértve a fordulatot, a hálaéneket és a záró „mert megcselekedte”-t.

Janowski a 22. zsoltárt reziliencia-szöveggént olvassa.⁵⁴ A szenvedő ellenállóképességének két forrása: a *heilsgeschichtliche Vertrauensäußerung* (4–6. v.), az atyák hitbeli tapasztalata a jelen elhagyatottság ellenpólusaként;⁵⁵ és a születési emlék (*biographische Vertrauensäußerung* 10–11. v.), amelyben az Úr, mint bába vette ki az imádkozót az anyaméhéből.⁵⁶ Ez az intímabb hang felidézi, hogy Isten ott volt a kezdetnél is. A kortárs zsidó–keresztyén párbeszéd megmutatja: a passiótörténet nem „elveszi” a zsoltárt a zsidó olvasótól, hanem egy meglévő zsidó reménystruktúrát folytat.

Így ér össze a három mozgás. Az elhagyatottság (dezorientáció) és a bízalom (orientáció) nem egymás utáni fázisok, hanem ugyanannak az imádságnak a különböző rétegei, a fordulat (új orientáció) pedig a szenvedés közepén megtörténő meghallgatás. A 22. zsoltár mindezt egyetlen költői, liturgikus szövegen belül képes elmondani, s emiatt lehet mintadarabja mind a zsidó imádságoknak, mind a keresztyén passiótörténetnek.

⁵³ Joüon, P. – Muraoka, T.: *A Grammar of Biblical Hebrew*, § 168b. 2. ed. Rome, PIB, 2006.

⁵⁴ Janowski, B.: *Leben in Gottes Gegenwart*, i. m., 156–182.

⁵⁵ Westermann, C.: I. m., 82–92.

⁵⁶ Tribble, P.: I. m., 31–59.

Összefoglalás: Ahol a panasz dicséretté válik

A tanulmány több forrás szisztematikus feldolgozásán keresztül mutatta be a Zsoltárok könyvének istendicséret-teológiájának alapvonalait. A zsoltár *formája* maga is teológiai tartalom: a qiná-metrum gyász, az ábécés-akrosztichon teljessége, a himnusz felszólítás-indoklás szerkezete, mind a tartalom hordozói. Janowski az imádkozó embert a *Leibsphäre* és *Sozialsphäre* együttállásában mutatta be, kiemelve a panaszzsoltárt a privát spiritualitás köréből. Römer historikus-kritikai tézise a megbotránkoztató istentextusok kontextualizálásának szükségességét adta hozzá. Brueggemann egzisztenciális tipológiája a lamentáció rehabilitálására mutatott rá.

E szövegtörténeti rétegzettség egybecseng azzal a fejlődéssel, amely az ószövetségi istendicséret gyakorlatát Jubáltól Dávid kultuszreformján át a fogság utáni zsoltárgyűjteményig jellemzi: a panasz és a dicséret nyelve egymást feltételező beszédmóddá válik. A 22. zsoltár pedig ebben a fejlődésben nem esetleges állomás: benne az orientáció, a dezorientáció és az új orientáció nem egymást felváltó szakaszok, hanem egyetlen imádság egyidejű rétegei. A zsoltár ezért liturgiai és himnológiai szempontból is modellértékű. Minden formai, antropológiai és teológiai sokszínűség ellenére is tekinthetünk ezért úgy a Zsoltárokra, -még a panaszzsoltárokra is-, mint az egész Héber Biblia költői és imádságos summájára.

Felhasznált irodalom

I. Forrásszövegek.

Biblia Hebraica Stuttgartensia (BHS), szerk. K. Elliger – W. Rudolph. 5. Aufl. Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

Magyar Bibliatársulat: Biblia. Károli-fordítás (1908/1990); Új Fordítás — RÚF (2014). Budapest.

Septuaginta (LXX), szerk. A. Rahlfs – R. Hanhart. 2. Aufl. Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.

II. Kommentárok és főforrások.

Benkő Tímea: Szenczi Molnár Albert: Psalterium Ungaricum – Isten énekelt igéje magyarul? In: *Studia Universitatis Babeş-Bolyai Theologia Reformata Transylvanica, Presa Universitară Clujeană*, 2018/2, 183-196.

Brueggemann, W.: *The Message of the Psalms. A Theological Commentary*. Minneapolis, Augsburg, 1984.

Craigie, P. C.: *Psalms 1–50 (WBC 19)*. 2. ed. Nashville, Nelson, 2004.

Gunkel, H. – Begrich, J.: *Einleitung in die Psalmen (HK Ergänzungsband)*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1933.

Hossfeld, F.-L. – Zenger, E.: *Die Psalmen I: Psalm 1–50 (NEB.AT 29)*. Würzburg, Echter Verlag, 1993.

Janowski, B.: *Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen*. 5. Aufl. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2019.

Janowski, B.: *Leben in Gottes Gegenwart. Beiträge zur Theologie und Anthropologie des Alten Testaments* 7. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2021.

Karasszon Dezső: A Zsolt 22 magyarázata. Kézirat/tanulmány.

Karasszon István: „A panaszzsoltár szerkezete és teológiája.” In: *Az Ószövetség világa*. Budapest: Kálvin, 2004, 172–186.

Karasszon István: „A Zsoltárok könyvének szerkezetéről.” *Confessio* (2022). – digitális kiadvány, elérhető: <https://confessio.reformatus.hu/v/a-zsoltarok-konyvenek-szerkezeterol>, letöltés dátuma: 2026. szeptember 16.

Karasszon István: Ószövetségi teológia és ókori vallástörténet. A 11. zsoltár. In: *Studia Universitatis Babeş-Bolyai Theologia Reformata Transylvanica, Presa Universitară Clujeană* 2023/2, 39–42.

Kraus, H.-J.: *Psalmen 1–59 (BKAT XV/1)*. 6. Aufl. Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1989.

Prudký, M.: „Typy žalmů, jejich žánry a jejich teologie.” In: *Prudký, M. a kolektiv, Obtížné oddíl biblické poezie a moudrosti. Praha, Karmelitánské nakladatelství*, 2020, 233–256.

Römer, T.: *Dark God: Cruelty, Sex, and Violence in the Old Testament*, ford. S. O'Neill. Mahwah, NJ, Paulist Press, 2013. (*Eredeti: Dieu obscur*. Genève, Labor et Fides, 1996/2009.).

Weiser, A.: *Die Psalmen I (ATD 14)*. 5. Aufl. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1959.

III. Hivatkozott és ajánlott irodalom.

- Brueggemann, W.: *Israel's Praise: Doxology against Idolatry and Ideology*. Philadelphia, Fortress, 1988.
- di Vito, R. A.: „Old Testament Anthropology and the Construction of Personal Identity.” CBQ 61 (1999) 217–238.
- Flint, P. W.: *The Dead Sea Psalm Scrolls and the Book of Psalms (STDJ 17)*. Leiden, Brill, 1997.
- Gerstenberger, E. S.: Der bittende Mensch (WMANT 51). Neukirchen, 1980.
- Gruber, M. I.: *Rashi's Commentary on Psalms*. Philadelphia, JPS, 2007.
- Janowski, B. – Stuhlmacher, P. (Hg.): *Der leidende Gottesknecht. Jes 53 und seine Wirkungsgeschichte (FAT 14)*. Tübingen, Mohr Siebeck, 1996 (2010).
- Jeremias, J.: Das Königtum Gottes in den Psalmen (FRLANT 141). Göttingen, 1987.
- Joüon, P. – Muraoka, T.: *A Grammar of Biblical Hebrew*. 2. ed. Rome, PIB, 2006.
- Keel, O.: *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament*. 5. Aufl. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1996.
- Koch, K.: „Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament?” ZThK 52 (1955) 1–42.
- Kőszeghy M.: Cseréptáblák. Budapest: Kálvin Kiadó, 2007.
- Kugel, J. L.: *The Idea of Biblical Poetry: Parallelism and Its History*. New Haven, Yale UP, 1981.
- Levenson, J. D.: *Creation and the Persistence of Evil*. Princeton, PUP, 1988.
- Lohfink, N.: „חָרָם ḥāram.” In: Botterweck, G. J. – Ringgren, H. (Hg.): ThWAT III (1982) 192–213.
- Lohfink, N.: „Von der »Anawim-Partei« zur »Kirche der Armen«.” Biblica 67 (1986) 153–176.
- Mowinckel, S.: *The Psalms in Israel's Worship*, 2 vols. Oxford, Blackwell, 1962.
- Peels, H. G. L.: *The Vengeance of God (OTS 31)*. Leiden, Brill, 1995.
- Strawn, B. A.: „Psalm 22:17b: More Guessing.” JBL 119 (2000) 439–451.
- Süssenhach, C.: *Der elohistische Psalter (FAT 2/7)*. Tübingen, Mohr Siebeck, 2005.
- Tov, E.: *Textual Criticism of the Hebrew Bible*. 3. ed. Minneapolis, Fortress, 2012.
- Trible, P.: *God and the Rhetoric of Sexuality*. Philadelphia, Fortress, 1978.
- Vall, G.: „Psalm 22:17b: The Old Guess.” JBL 116 (1997) 45–56.
- Watson, W. G. E.: *Classical Hebrew Poetry (JSOTSup 26)*. Sheffield, 1984.

Westermann, C.: *Lob und Klage in den Psalmen*. 6. Aufl. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1983.

Wilson, G. H.: *The Editing of the Hebrew Psalter* (SBLDS 76). Chico, 1985.

Wolff, H. W.: *Anthropologie des Alten Testaments*. 4. Aufl. München, Kaiser, 1984.

Zenger, E.: A bosszú Istene? Bevezetés az ellenségszoltárok értelmezésébe, Pannonhalma 2023.

Zenger, E.: „Der jüdische Psalter – ein anti-imperiales Buch?” In: Faßbeck, G. et al. (Hg.): *Leben am See Gennesaret*. Mainz, 2003, 151–178.

**A Biblia értelmezése és használata a magyarországi
evangélikus és metodista gyülekezetekben**
*Hallgatói kezdeményezésű empirikus vizsgálat
gyakorlati teológiai és gyülekezetpedagógiai
összefüggésben*

**Interpreting and Using the Bible in Hungarian Lutheran and
Methodist Congregations**

*A Student-Initiated Empirical Study in Practical-Theological
and Congregational-Pedagogical Perspective*

Pángyánszky Ágnes¹ – Gerlai Pál²

Beérkezett/Received: 2026.07.09.

Lektorálva/Reviewed: 2026. 07. 20. / 2026.07.22.

Elfogadva/Accepted: 2026.07.27.

DOI: 10.36007/teofor2026.1.025-044

Abstract: This article presents a student-initiated empirical study conducted at the Lutheran Theological University in Hungary on how members of Lutheran and Methodist congregations read, interpret, and use the Bible in everyday life, ethical reflection, and religious practice. Embedded in

¹ Pángyánszky Ágnes, PhD., Evangélikus Hittudományi Egyetem, Gyakorlati Teológia Tanszék, agnes.pangyanszky@lutheran.hu.

² Gerlai Pál, Drs. Evangélikus Hittudományi Egyetem, pal.gerlai@lutheran.hu.



courses on Congregational Development and Congregational Pedagogy, the project combined research-based teaching with student-led inquiry. Theology students formulated the research questions, designed a 34-item online questionnaire organised around five thematic areas, collected congregational data, and critically interpreted the findings with faculty guidance. The study situates this process within practical theology's inductive, experience-oriented approach and the concept of ordinary theology, viewing congregational members' interpretations as valuable theological knowledge. The survey received 278 responses, predominantly from Lutheran and Methodist participants. The findings indicate strong confidence in biblical authority alongside considerable hermeneutical plurality. Sixty-two per cent regarded the Bible as inspired and without error while allowing symbolic rather than strictly literal interpretation, whereas literalism represented a minority position. Nearly one quarter identified as religious "in their own way," signalling the presence of individualised spirituality within denominational communities. Participation in Bible study groups was uneven, with only about one third attending frequently or regularly, while regular Bible reading generally increased with age. Digital resources nevertheless appear to facilitate younger participants' engagement with Scripture. These results highlight the need for dialogical preaching, small-group learning, renewed forms of communal hermeneutics, and responsible digital pedagogy. Because the online, self-selected sample was non-representative and somewhat youth-skewed, the results identify tendencies rather than permit generalisation. The study concludes that empirical inquiry can connect theological theory with congregational reality while developing students' critical reflection, hermeneutical sensitivity, and ministerial competence.

Keywords: Practical theology, student-initiated research, Bible, Congregational pedagogy, empirical research

1. Bevezetés

Jelen tanulmány célja, hogy bemutassa az Evangélikus Hittudományi Egyetem magyarországi evangélikus és metodista gyülekezetekben végzett hallgatói kutatásának eredményeit, amely a Szentírás olvasásának, értelmezésének és gyakorlati alkalmazásának kérdéseit vizsgálta. A kutatás célja annak feltárása volt, hogy a gyülekezeti tagok miként viszonyulnak a Bibliához, milyen olvasási és értelmezési szokásokat alakítottak ki, és milyen szerepet tulajdonítanak a Szentírásnak az etikai mérlegelésben és a mindennapi hitgyakorlatban.

Az empirikus vizsgálat abba a szélesebb pedagógiai és gyakorlati teológiai diskurzusba ágyazódik be, amely a gyülekezeti tanulást, a hitbeli reflexiót és a közösségi tanítói szolgálatot nem elszigetelten, hanem egymással kölcsönhatásban szemléli.³ A tanulmány egyben bemutatja, miként szolgálhat egy empirikus kutatás nemcsak adatgyűjtésként, hanem pedagógiai tanulási szituációként is, ahol a hallgatók a saját tanulási folyamatuk aktív résztvevőivé válnak.⁴ Ez a megközelítés a research-based teaching (kutatás-alapú oktatás)⁵ és a student-led inquiry (hallgatói indíttatású kutatás)⁶ modelljébe illeszkedik, erősítve az oktatás és kutatás közötti kooperációt.

³ Weyel, Birgit – Gräb, Wilhelm – Heimbrock, Hans-Günter (eds.): *Praktische Theologie und empirische Religionsforschung*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2013.

⁴ Marvell, Alan – Simm, David – Schaaf, Rebecca – Harper, Robert: Students as scholars: Evaluating student-led learning and teaching during fieldwork. In: *Journal of Geography in Higher Education*. 2013. 37. évf. 4. sz. 547–566. DOI: 10.1080/03098265.2013.769091; Nalongo, Ruth B.: The impact of student-led learning: Empowering students to take charge of their education. In: *Eurasian Experiment Journal of Humanities and Social Sciences*. 2024. 5. évf. 2. sz. 48–50.

⁵ Jenkins, Alan: Research-teaching Linkages: Enhancing Graduate Attributes. The Quality Assurance Agency for Higher Education, 2010.

⁶ Knight, Rachael-Ann – Botting, Nicola: Organising undergraduate research projects: Student-led and academic-led models. In: *Journal of Applied Research in Higher Education*. 2016. 8. évf. 4. sz. 455–468. DOI: 10.1108/JARHE-07-2015-0054.

A kutatás központi kérdéseit az Evangélikus Hittudományi Egyetem 3., 4. és 5. évfolyamos evangélikus és metodista teológus-lelkész szakos hallgatói fogalmazták meg. Első kérdésük arra irányult, hogy mit gondolnak a megszólított gyülekezeti tagok a Biblia olvasásáról, értelmezéséről és gyakorlati alkalmazásáról. A második pedig azt vizsgálta, milyen szerepet tölt be a Szentírás az etikai mérlegelésben és a mindennapi hitgyakorlatban. A kérdőív ennek megfelelően öt tematikus terület köré épült: a személyes kötődésre, a bibliaolvasási szokásokra, az etikai reflexióra, a Biblia életformáló erejére és a hitmegélésre. Mivel jelen tanulmány keretei nem teszik lehetővé mind a harmincnégy kérdés részletes feldolgozását, az elemzés fókuszába a bibliaértelmezés, bibliahasználat és a vallásosság kérdései kerülnek.

Az alábbiakban a kutatás kontextusait és a tematikus egységekhez kapcsolódó eredményeket mutatjuk be.

2. A kutatás pedagógiai szituációjának bemutatása

Az evangélikus és metodista teológus-lelkész szakos hallgatók a küldő, illetve a hozzájuk legközelebb álló gyülekezetek tagjainak körében végezték a kutatást a Biblia értelmezésével és használatának kérdéseivel kapcsolatban. A kutatás tervezése és lebonyolítása a Gyülekezetépítés kurzus keretein belül történt azzal a céllal, hogy az eredmények támogassák és segítsék a hallgatói reflexiókat, és a tanulási folyamatban a teoretikus ismeretek gyülekezeti valóságra való alkalmazása is megvalósuljon. Mivel a téma szorosan kapcsolódik a Gyülekezetpedagógia kurzus tematikájához, a vizsgálat a gyakorlati teológia keretein belül gyülekezetépítési és gyülekezetpedagógiai intradiszciplináris kutatásként valósult meg. A gyülekezetépítési komponens a gyakorlati teológiai empirikus kutatási kompetenciáinak elsajátítását, a gyülekezetpedagógiai komponens pedig az elméleti ismeretek és a gyakorlat által felvetett kérdések összehangolását és találkozttatását segítette elő a hallgatókból és az oktatóból álló kutatócsoportban.

A kurzus a hallgatók proaktív részvételére épült, hogy a tanulási célok elméleti és gyakorlati úton egyaránt elérhetővé váljanak.⁷ Ez a bevonódási szituáció megfelel annak a lineáris célkitűzésnek, amely a hallgatók fokozódó aktivizációját tekinti a tanulási folyamatok kulcsának, és jól illeszkedik a hallgatói kezdeményezésű tanítás–tanulás újabb modelljeihez.⁸

A választott megközelítés az oktatói és hallgatói szerepek hagyományos hierarchiáját kutatói partnerséggé alakította: az oktató nem pusztán tudásmegosztó vezetőként, hanem facilitátorként vett részt a kutatás tervezésében és kiértékelésében, miközben a hallgatói részvétel egy doktorandusz hallgató közös szerzői munkájában is megvalósult. „A Biblia az életemben” kutatás ennek a pedagógiai szituációnak a keretében valósult meg: proaktív hallgatói részvétellel és oktatói támogatással.

A hallgatói bevonódás és a kutatás kurzusba ágyazott jellege nemcsak módszertani szempontból volt jelentős, hanem elméleti értelemben is meghatározta a kutatás pozícióját a gyakorlati teológiai empiria tágabb összefüggésrendszerében. A vizsgálat így nem pusztán oktatási projektként, hanem a gyakorlati teológia empirikus fordulatába illeszkedő kutatásként értelmezhető, amely a teológiai tanulás és a gyülekezeti valóság közötti párbeszédet szolgálta.

⁷ Kolb, David A.: *Experiential Learning: Experience as the Source of Learning and Development*. 2. kiadás. Pearson Education, 2015.

⁸ Holen Rasa, Solveig – Gjøtterud, Tor C. – Selsaas, Tove – Helvig, Marit S.: Student-driven teaching and educational action research combined: An approach to teaching development and student empowerment. In: *Educational Action Research*. 2025. 33. évf. 3. sz. 420–437. DOI: 10.1080/09650792.2024.2337213, különösen 420–422; Nalongo, Ruth B.: The impact of student-led learning: Empowering students to take charge of their education. In: *Eurasian Experiment Journal of Humanities and Social Sciences*. 2024. 5. évf. 2. sz. 48–50, különösen 49.

3. A gyakorlati teológiai kontextus kibontása

A vizsgálat kiindulópontja volt, hogy feltárja: milyen szokások, vélemények és attitűdök jellemzik ma a gyülekezetek tagjainak viszonyát a Bibliához; hogyan olvassák, értelmezik és használják a Szentírást a mindennapi életben és az etikai mérlegelésben. A kutatás különösen arra kereste a választ, hogyan kapcsolódik össze a személyes hitgyakorlat és a közösségi bibliaértelmezés, illetve milyen módon járulhat hozzá a gyülekezeti tanulás fejlesztéséhez egy hallgatói empirikus kutatás?

A gyakorlati teológiai empirikus kutatás célja, hogy az egyházi tapasztalatokat és vallási gyakorlatokat ne csupán elméleti kategóriákon, hanem mérhető, empirikus adatokon keresztül értelmezze.⁹ A gyakorlati teológia e megközelítése a klasszikus deduktív modellel (amely a normatív teológiai elvekből indul ki) induktív, tapasztalat-alapú megközelítéssel egészíti ki, amely a hitből élő emberek tényleges gyakorlataiból (ordinary theology - hétköznapi teológia) indul ki¹⁰, és ezeket reflektálja vissza teológiai értelmezésben. Ez a gyakorlati szemlélet a teológiai megismerést a valóság tényleges folyamataira építi.¹¹ A kutatás ezért nem pusztán teológiai elméletalkotás, hanem empirikus megfigyelés és reflektív interpretáció szoros egysége. A gyakorlati teológia nem redukálható sem pusztán szociológiai adat-

⁹ Weyel, Birgit – Gräb, Wilhelm – Heimbrock, Hans-Günter (eds.): *Praktische Theologie und empirische Religionsforschung*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2013; Village, Andrew: *The Bible and Lay People: An Empirical Approach to Ordinary Hermeneutics*. Ashgate, 2007; Ballard, Paul: *The Use of Scripture*. In: Miller-McLemore, Bonnie J. (ed.): *The Wiley Blackwell Companion to Practical Theology*. Wiley-Blackwell, 2011, 163–172.

¹⁰ Astley, Jeff: *Exploring Ordinary Theology: Everyday Christian Believing and the Church*. Ashgate, 2013; Fabiny Tibor: *Hogyan segít Luther a gyakorlati bibliaolvasásban?* In: Keresztyén Igazság. Új folyam, 85 (2010/tavaszi), 5–12; Mercer, Joyce Ann: *Teaching the Bible in congregations: A congregational studies pedagogy for contextual education*. In: *Religious Education*. 2005. 100. évf. 3. sz. 280–295. DOI: 10.1080/00344080591001979.

¹¹ Schulz, Claudia: *Empirische Forschung als Praktische Theologie: Theoretische Grundlagen und sachgerechte Anwendung. 1. kiadás*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2013.

gyűjtésre, sem dogmatikai értelmezésre: feladata, hogy hidat képezzen az élettapasztalat, a teológiai reflexió és a gyülekezeti praxis között. Ezek a valóságra alapozott, jelenség-orientált megközelítések képesek biztosítani, hogy ne csak intuíciókra támaszkodjunk, hanem rendszerezett adatokra. Ahogyan Weyel, Gräb és Heimbrock megállapítják: a gyakorlati teológia akkor járja be a maga teljes körét, ha végigmegy a kutatási kérdés felvetésétől a hipotézisek alkotásán át a terepkutatásig és az eredmények kiértékeléséig. Ez az út teszi lehetővé, hogy az intuíció helyébe valóságot tükröző, más szakterületek felé is érthető kutatási eredmények lépjenek.¹²

A teológiai képzés szempontjából ez a megközelítés kiemelkedően fontos, mivel lehetővé teszi, hogy a hallgatók a gyülekezeti valóságot kritikai, ugyanakkor empatikus módon értelmezzék. A terepkutatás során szerzett tapasztalatok révén a hallgatók nemcsak adatokat gyűjtenek, hanem megtanulják olvasni és értelmezni a gyülekezetek életét, és felismerni azokat a mintázatokat, amelyek teológiai jelentést hordoznak.

4. Tapasztalatok a Biblia értelmezésével és használatával kapcsolatban a gyülekezeti gyakorlatban

A gyakorlati teológiai oktatásban a gyülekezetpedagógia nem csupán ismeretátadás, hanem tanulási tér: a hallgatók számára a gyülekezetek olyan valóságos közegeként jelennek meg, ahol a hitbeli reflexió, a Biblia értelmezése és az egymástól való tanulás együtt történik. A gyülekezeti közösségekben az igehirdetés, a bibliaóra, a hittanóra és az online tér egyaránt a tanulás és az értelmezés terei.

A Biblia helye és értelmezése az istentiszteleten különösen tanulságos a gyülekezetpedagógia szempontjából. Minden evangélikus templom oltárán ott van a Biblia, amely sokszor díszítőelem, de szimbolikus szerepe mégis erős: az Ige szentségét, tekintélyét és központi helyét jelzi. A legtöbb gyülekezetben az oltáron elhelyezett Biblia nem az

¹² Weyel, Birgit – Gräb, Wilhelm – Heimbrock, Hans-Günter (eds.): *Praktische Theologie und empirische Religionsforschung*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2013.

igehirdetés forrása, hanem annak emlékeztetője, hogy az Ige az istentisztelet szívében áll. A lelkészek különböző fordításokat használnak: a legtöbben a Bibliatársulat legfrissebb kiadását, de akadnak, akik elköteleződésük, teológiai irányultságuk szerint a klasszikus Károli-fordítást, vagy Csia Lajos Újszövetség-fordítását részesítik előnyben. Az igehirdetés pedagógiai szempontból is tanulási helyzet: a lelkészek gyakran versről versre haladva magyarázzák a szöveget, máskor pedig összehasonlító értelmezést kínálnak, bemutatva különböző hermeneutikai megközelítéseket. Az értelmezés módja sokszor a gyülekezet felkészültségéhez, bibliaismeretéhez igazodik: egy képzetlenebb közösségben természetes, hogy a lelkész a szöveg mögötti jelentésekről, kontextusokról és fordítási árnyalatokról is beszél.

A bibliaértelmezés gyülekezeti alkalmakon a közösségi tanulás egyik legfontosabb terepe. Azokban a gyülekezetekben, ahol a tagok személyesebb kapcsolatban állnak a lelkésszel, gyakran az istentisztelet végén is lehetőség van kérdések feltevésére, reflexióra. Egy észak-kelet magyarországi kistelepülés evangélikus gyülekezetében például egy tanári családból származó tag rendszeresen kérdéseket tesz fel az alapigével kapcsolatban, összevetve a hallott igehirdetést az interneten elérhető más magyarázatokkal. Ez a fajta kérdező attitűd a gyülekezeti tanulás jele: az Ige hallgatása itt nem passzív befogadás, hanem értelmező és reflektáló folyamat. Más helyeken a gyülekezeti tagok a Napi Ige, vagy a Mai Ige kiadványai alapján osztják meg gondolataikat, kérdéseiket, gyakran lelkési látogatások, vagy alkalmak végén. Egy falusi közösségben például egy presbiter, aki személyes tragédián ment keresztül, rendszeresen reflektál az igehirdetés tartalmára, sőt visszajelzést is ad a lelkész felkészültségéről és a prédikáció hatásáról. Mindez arra mutat rá, hogy a gyülekezeti tanulás nem korlátozódik az egyirányú kommunikációra, hanem dialógus, amelyben a lelkész és a hívek kölcsönösen formálják egymás értelmezését.

Különösen értékesek azok a helyzetek, amikor a gyülekezeti életbe olyan művészek is bekapcsolódnak, akik korábban nem voltak egyháztagok. Gyakran személyes élethelyzet, próbatétel vagy veszteség hozza őket közel a közösséghez. Amikor művészi tevékenységüket – például alkotásaikat – a gyülekezet szolgálatába állítják, az is a tanulás

egyik formája: a hit és az esztétikai tapasztalat találkozása, amely új megértési horizontokat nyithat a közösség számára.

A gyülekezeti bibliaórák különösen jelentős szerepet töltenek be a gyülekezeti pedagógiában. Bár általában a gyülekezet kisebb részét szólítják meg, ezek a résztvevők elkötelezett, rendszeres tagjai a közösségnek. A bibliaórákon a lelkész vezetésével történik a szöveg értelmezése, amelyben nagyon különböző háttérű emberek vesznek részt – egyetemi oktatótól a kétkezi munkásig. Az eltérő iskolázottság ellenére a közösségi értelmezés légköre tiszteletteljes, nyitott és tanulásra ösztönző. Az egyik legfontosabb pedagógiai érték ezekben a közösségekben éppen az, hogy a résztvevők a különbözőségeik ellenére közösen gondolkodnak a bibliai szövegekről, és egymás hitének tanúivá válnak.

A hittanórák világa ugyancsak fontos terepe a Biblia értelmezésének.¹³ A gyermekek gyakran olyan kérdéseket tesznek fel a hittanórán, amelyeket másutt nem mernek megfogalmazni. A hittanóra így nem csupán ismeretátadás, hanem bizalmi tér, ahol a transzcendenssel kapcsolatos kérdések, félelmek és kíváncsiságok megfogalmazódhatnak. Gyakori tapasztalat, hogy a gyerekek a démonokról, angyalokról, vagy éppen földönkívüliekről szóló kérdéseken keresztül próbálják értelmezni a világot és a hit valóságát. Az, hogy kérdezni mernek, a tanulás egyik legfontosabb jele, és a lelkész feladata, hogy ezeket a kérdéseket a hit értelmezési keretében kezelje. A hittanórai bibliahasználatban nagy segítséget nyújtanak az ötödik és kilencedik osztályos hittankönyvek, amelyek a korosztály értelmi és hitbeli fejlettségéhez igazodva segítik a Szentírás tanulmányozását. Ezek a tananyagok a gyerekek számára nemcsak a bibliai történetek megismerését, hanem azok értelmezését is elősegítik, ezzel fejlesztve a reflektív hitgyakorlatot.

A digitális technológia és az online tér megjelenése új dimenziókat nyitott a Biblia használatában. Az online Biblia és az online istentisztelet lehetőséget ad a személyesebb és rugalmasabb bibliaolvasásra. A

¹³ Kodácsy-Simon Eszter: Engedjétek kérdezni a gyermekeket! Az egzisztenciális kérdések lehetőséget teremtő ereje a hittanórán. L'Harmattan Kiadó – Evangélikus Hittudományi Egyetem, 2025.

mobiltelefonos applikációk ma már nemcsak helyettesítik a nyomtatott Bibliát, hanem interaktív tanulási segédeszközként is működnek. Az iskolai hittanórákon a digitális eszközök beemelése különösen hatékony lehet a motiváció növelésében és a hozzáférés biztosításában. Tapasztalat, hogy az applikációk hangos felolvasási funkciója a nehezebben olvasó diákok, vagy a gyengénlátók számára is lehetőséget ad a részvételre. Egy 2023-as amerikai kutatás szerint az online istentiszteletet követők hetvennégy százaléka rendszeresen olvassa a Bibliát, míg a személyesen templomba járók körében ez az arány mindössze harminckettő százalék.¹⁴ Ez a különbség arra utal, hogy az online részvétel erősítheti az egyéni bibliaolvasási gyakorlatot. A fiatalabb generáció, különösen az Y generáció tagjai bátrabban használják a mobiltelefonjukat istentiszteleten is: amikor az igehirdetés műalkotásokat, bibliai képeket, vagy fordítási variációkat említ, a hallgatók gyakran rákértesnek ezekre, így az eszköz a tanulás támogatójává válik. Az online Biblia használata tehát nem elidegeníti a hívőt az Igétől, hanem épp ellenkezőleg, megerősíti a személyes értelmezés és részvétel lehetőségét.

5. A kutatás kiválasztott eredményei és értelmezése

A kutatás fő célkitűzése az volt, hogy átfogó képet nyújtson a Biblia szerepéről, értelmezéséről és használatáról a magyarországi evangélikus és metodista gyülekezetek tagjai körében. Jelen fejezet a kérdőív bibliaértelmezéssel, vallásossággal, bibliaóra-látogatással és bibliaolvasási gyakorisággal kapcsolatos adatait mutatja be, különös tekintettel a gyülekezeti tanulás és a teológiai reflexió szempontjaira.

A kérdőív kitöltőinek száma 278 volt. A neme aránya: 39% férfi, 61% nő. Korosztályok megoszlása a mintában: a fiatalok (14–25 év) 24%-ot képviseltek, a 26–45 év közöttiek 26%-ot, a középkorúak (46–65 év) 31%-ot, míg az idősebbek (66–95 év) közel 19%-ot. Ez viszony-

¹⁴ American Bible Society: State of the Bible 2023. American Bible Society, 2023. – digitális kiadvány, elérhető: https://1s712.americanbible.org/state-of-the-bible/stateofthebible/State_of_the_bible-2023.pdf, letöltés dátuma: 2025. október 3.

lag kiegyensúlyozott mintát ad, és különösen meglepő, hogy a fiatalok ennyien kapcsolódtak be – talán azért, mert a hallgatók saját korosztályukban is sokakat megszólítottak.

Felekezeti hovatartozás: a kitöltők 73,4%-a evangélikus, 11,2%-a metodista, 5,4%-a más felekezethez tartozónak vallotta magát. 10% nem adta meg a felekezetét. Ez a sokszínűség lehetőséget adott arra, hogy az evangélikus és metodista tapasztalatokat egymás mellé tegyük.

Ezek az arányok azt mutatják, hogy a mintánk bár nem reprezentatív, mégis széles távlatú képet ad a gyülekezeti élet különböző csoportjairól.

5.1.Hitek és értelmezések a Bibliáról

A bibliaértelmezésre vonatkozó kérdéseket a kutatás az American Bible Society¹⁵ State of the Bible című vizsgálatából adaptálta. A válaszadók öt állítás közül választhattak, amelyek a Biblia tekintélyéhez és értelmezéséhez való viszonyulást tükrözik:

1. A Biblia Isten konkrét ígéje, és az egész Bibliát szó szerint kell értelmezni.
2. A Biblia Isten ihletett ígéje, és nincs benne hiba, bár néhány mondatát inkább szimbolikusan, mint szó szerint kell értelmezni.
3. A Biblia Isten ihletett ígéje, bár vannak benne tényyszerű és történelmi hibák.
4. A Bibliát nem Isten ihlette, de elmondja, hogy a Biblia írói hogyan értették Isten működését és tanítását.
5. A Biblia csak egy tanítói írás, amit emberek írtak, és történetek, tanácsok találhatók benne.

A magyar és az amerikai minta eredményei a következőképpen alakultak:

¹⁵ American Bible Society: State of the Bible 2021. American Bible Society, 2021. – digitális kiadvány, elérhető: https://1s712.americanbible.org/state-of-the-bible/stateofthebible/State_of_the_bible-2021.pdf, letöltés dátuma: 2025. október 3.

Értelmezési kategória	Magyar minta (%)	Amerikai minta (%)
Szó szerinti értelmezés	17	26
Ihletett, hibátlan, de részben szimbolikus	62	29
Ihletett, de vannak benne hibák	14	15
Tanítói/morális írásként való felfogás	7	22
Történeti dokumentum	0	8

A magyar válaszadók körében a Biblia ihletett, de szimbolikus értelmezése dominál. A 62%-os arány arra utal, hogy a gyülekezeti tagok a Szentírást tekintéllyel bíró, ugyanakkor értelmezést igénylő szövegként kezelik. Ez a szemlélet összhangban áll a lutheri hermeneutika alapelveivel, amelyek szerint a Biblia Isten igéje, önmagát magyarázza, és a hit zsinórmértéke.¹⁶

5.2. A vallásosság önmeghatározása

A népszámlálások vallási adatai óta visszatérő kérdés, mit jelent az, hogy valaki „a maga módján vallásos”. A hallgatók ezért beépítették a kérdőívbe a vallásosság önleírására vonatkozó kérdést is: „Hogyan jellemezné ön vallásosságát?”

A válaszadók egynegyede (24,5%) választotta a „magam módján vallásos” opciót. Ez a viszonylag magas arány azt jelzi, hogy az individualizált vallásosság még a felekezeti kötődésűek között is jelen van.

¹⁶ Fabiny Tibor: Hogyan segít Luther a gyakorlati bibliaolvasásban? In: *Keresztyén Igazság. Új folyam*, 85 (2010/tavaszi), 5–12.

Ez a tendencia a későmodern spiritualitás egyik alapmintázatára mutat rá, amelyben a hit személyes, reflexív és választásalapú jelenséggént jelenik meg.¹⁷ A gyülekezeti pedagógia számára ez kettős kihívás: (1) Hogyan őrizheti meg a tanítás teológiai integritását, miközben (2) lehetőséget ad a személyes hitkifejezés és az élettörténeti spiritualitás beépítésére a gyülekezeti tanulási folyamatokba. Ezért a gyülekezeti tanulásnak nem pusztán ismeretátadásként, hanem dialogikus térként kell működnie, ahol a hagyomány és az egyéni hit kifejeződése találkozhat. Ilyen tereket képezhetnek a biblicsoportok, kiscsoportos beszélgetések és dialogikus igehirdetések, amelyek lehetőséget adnak az egyéni reflexiók teológiai integrálására.¹⁸

5.3. Bibliaórai részvétel

A bibliahasználat intenzitásának egyik mutatója a bibliaórák látogatása, amely a gyülekezeti tanulás kollektív formáját reprezentálja. A bibliaórai részvétel és a felekezetek kereszttáblás elemzése azt mutatta, hogy mind az evangélikus, mind a metodista válaszadók körében hasonló mintázat figyelhető meg:

- kb. egyharmad soha nem vesz részt bibliaórán,
- egyharmad alkalmanként,
- a maradék egyharmad (elsősorban evangélikusok) gyakran, vagy rendszeresen.

Ez az eloszlás jelzi, hogy a bibliaórai részvétel aránya még a legelkötelezettebb gyülekezeti tagok között sem magas. A katekézis és a gyülekezeti pedagógia szempontjából ez kritikus jelzés: a közösségi igeértelmezés intézményes formái visszaszorulóban vannak.

¹⁷ Bauckham, Richard: *The Bible in the Contemporary World: Hermeneutical Ventures*. Wm. B. Eerdmans, 2015.

¹⁸ Ryken, Leland – Wilhoit, James C.: *Effective Bible Teaching*. 2. kiadás. Baker Academic, 2012.

5.4. *Életkor és bibliaolvasási gyakoriság*

A válaszadók bibliaolvasási gyakoriságának életkori megoszlása a következőképpen alakult:

Életkor	Rendszeres olvasók (%)	Alkalmanként olvasók (%)	Nem olvasók (%)
14–25 év	51	37	12
26–45 év	48	35	16
46–65 év	59	24	17
66–95 év	65	21	14

A fenti adatok alapján a rendszeres bibliaolvasás aránya a korral növekszik, és a legmagasabb értéket az idősebb (66–95 éves) korosztályban éri el (65%). Ezzel szemben a fiatalabb korcsoportokban nagyobb arányban fordul elő az „alkalmanként” olvasás, ami a változó életmódra, a tanulmányi és munkahelyi terhelésre, illetve a digitális médiatér eltérő használatára is utalhat.

A 14–25 éves korosztály sajátos jellemzője, hogy a rendszeres bibliaolvasás mellett náluk a legnagyobb az „alkalmanként” olvasók aránya is, ami a teológushallgatók, valamint az iskolai hittanoktatásban és ifjúsági csoportokban részt vevők aktív bevonódásával magyarázható. A digitális bibliahasználat – különösen a mobilalkalmazások (pl. YouVersion) – elősegíti, hogy a fiatalabb generációk a Szentíráshoz személyesebb, interaktív módon kapcsolódjanak, gyakran napi értesítések, olvasási tervek és közösségi megosztások révén.¹⁹

Az online istentiszteletek és digitális teológiai tartalmak terjedése szintén hozzájárul a bibliahasználati szokások átalakulásához. Az American Bible Society 2023-as felmérése szerint, mint ahogy arra már utaltunk, az online istentiszteleteket rendszeresen követők 74%-a olvassa gyakran a Bibliát, míg a kizárólag személyesen templomba já-

¹⁹ Roncace, Mark – Gray, Patrick (eds.): Teaching the Bible: Practical Strategies for Classroom Instruction. Society of Biblical Literature, 2005.

rők körében ez az arány mindössze 32%.²⁰ Ez az adat arra utal, hogy az online formátum nem csupán a vallásgyakorlás új terepe, hanem a személyes bibliaolvasás egyik ösztönzője is lehet, amely lehetőséget ad a rugalmasságra és a személyre szabott tanulási ritmus kialakítására.

6. Értelmezés, gyülekezetpedagógiai implikációk és következtetések

A tanulmány egyik legfontosabb felismerése, hogy a Biblia tekintélybe vetett hit továbbra is stabil és meghatározó, ugyanakkor a Szentírás olvasásának és értelmezésének módjai jelentős pluralitást mutatnak. Ez a pluralitás gyakorlati teológia és a gyülekezeti tanulás szempontjából is lényeges kiindulópont.

6.1. A bibliaértelmezés pluralitása és az „ordinary theology”

(hétköznapi teológia) jelentősége

Az eredmények szerint a válaszadók többsége a Bibliát ihletettnek, de részben szimbolikusan tekinti (62%), míg a szó szerinti értelmezés csak kisebbségre jellemző (17%). Ez a mintázat a magyarországi protestáns hagyományok hermeneutikai nyitottságát tükrözi, amely a Szentírás tekintélyét nem a literalizmusban, hanem az Ige élő értelmezésében látja.

Ezek a tapasztalatok megerősítik Astley²¹ Ordinary Theology koncepcióját: a gyülekezeti tagok implicit teológiai tudása – azaz az, ahogyan a Biblia üzenetét saját életük kontextusában értelmezik – valós és értékes teológiai erőforrás. A gyülekezeti pedagógia feladata, hogy ezt a laikus hermeneutikát ne alacsonyabb rendű, „nem szakértői” olvasatként, hanem a hitbeli tanulás autentikus formájaként kezelje. Ez a szemlélet elmozdítja a fókusz az egyirányú tanítói modelttől egy dialektikus tanulási paradigma felé, amelyben a lelkész és a gyülekezet tagjai közösen vesznek részt az értelmezésben.

²⁰ American Bible Society: State of the Bible 2023. American Bible Society, 2023. – digitális kiadvány, elérhető: https://1s712.americanbible.org/state-of-the-bible/stateofthebible/State_of_the_bible-2023.pdf, letöltés dátuma: 2025. október 3.

²¹ Astley, Jeff: Exploring Ordinary Theology: Everyday Christian Believing and the Church. Ashgate, 2013.

6.2. Az individualizált vallásosság és a gyülekezeti tanulás új formái

A „magam módján vallásos” önmeghatározást választó válaszadók aránya (24,5%) a vallási identitás individualizálódásának jele. A felekezeti identitás és az egyéni spiritualitás kettőssége a posztmodern vallásosság egyik kulcsjelensége, amelyre a gyülekezeti pedagógia nem elutasítással, hanem adaptív megértéssel és dialógussal válaszolhat.²²

A gyakorlati teológia feladata, hogy az egyéni hitkifejezéseket a közösségi tanulás szövetébe ágyazza, teret adva a személyes tapasztalatok feldolgozásának és integrálásának. Ennek egyik leghatékonyabb módja a kiscsoportos tanulás, ahol a tagok egymás hitéből is tanulhatnak, megosztva élethelyzeteik és olvasataik gazdagságát. Ezzel párhuzamosan szükség van az igehirdetés dialogikus formáinak fejlesztésére is, ahol a gyülekezet tagjai aktív kérdezőként, reflexív hallgatóként jelenhetnek meg.

6.3. A közösségi hermeneutika és a bibliaórák kihívásai

A bibliaórákon való részvétel alacsony aránya (mindössze a válaszadók egyharmada vesz részt rendszeresen) a gyülekezeti tanítás visszaszorulására figyelmeztet. A jelenség mögött több tényező állhat: a hétköznapi terheltség, a digitális alternatívák térnyerése, valamint az a tendencia, hogy a hívők a hitbeli tanulást egyre inkább individuális, privát formában végzik.²³ A gyülekezetpedagógia számára ez azt a feladatot jelenti, hogy a közösségi tanulási tereket újra kell építeni – a klasszikus bibliaórák helyett (vagy mellett) olyan innovatív formátumokkal, mint:

- tematikus bibliakörök (pl. etikai, művészeti, társadalmi kérdések feldolgozása),
- interaktív bibliodráma-foglalkozások,

²² Bauckham, Richard: *The Bible in the Contemporary World: Hermeneutical Ventures*. Wm. B. Eerdmans, 2015.

²³ Village, Andrew: *The Bible and Lay People: An Empirical Approach to Ordinary Hermeneutics*. Ashgate, 2007.

- „tanuló közösségek” (*learning communities*), amelyekben a reflexió és a tapasztalatmegosztás egyenrangú a szövegmagyarázattal.

6.4. Generációs különbségek és a digitális bibliahasználat

A fiatalabb korosztályok (14–25 év) körében mért magasabb bibliaolvasási arány (51%) visszavezethető a digitális eszközök és az iskolai hittan hatására. Az Y és Z generáció számára a Bibliaolvasás egyre gyakrabban online térben, mobilalkalmazásokon keresztül történik. Ez a jelenség új lehetőségeket nyit a digitális gyülekezeti pedagógia számára. A Biblia-applikációk interaktív, multimodális tanulási környezetet kínálnak, amelyek támogatják a reflektív bibliaolvasást és az egyéni spiritualitás fejlődését.

Ezzel párhuzamosan azonban a digitális tanulás hermeneutikai kockázataira is figyelni kell: a szövegek kontextusvesztése, a fragmentált olvasás és a gyors információfogyasztás veszélyeztetheti a bibliai szöveg mélyebb értelmezését. A teológiai képzés feladata, hogy a hallgatókat – és rajtuk keresztül a gyülekezeteket – megtanítsa a digitális hermeneutika felelős alkalmazására.

7. Összegzés

A „Biblia az életemben” hallgatói kutatás tanulságait a következőkben foglaljuk össze:

1. A kutatás lehetővé tette, hogy összekössük a tapasztalatot és az elméletet. Valós gyülekezeti tapasztalatokra tehattünk szert, és ezekre építve állapíthattuk meg azt, amit Ballard is vall: „A gyakorlati teológiának felelőssége van a teológiai munka és különösen a biblikus tudományok iránt, hogy megvizsgálja, hogyan fogadják és értelmezik a Bibliát az egyházban és a világban.”²⁴ Hallgatói oldalról nézve a kutatás abban

²⁴ Ballard, Paul: The Use of Scripture. In: Miller-McLemore, Bonnie J. (ed.): *The Wiley Blackwell Companion to Practical Theology*. Wiley-Blackwell, 2011, 163–172, különösen 170.

is segít, hogy a szolgálatra készülők világosabban és kreatívabban lássák az egyházi kihívásokat. Nemcsak tanulnak a Biblia értelmezéséről, hanem saját tapasztalatokon alapuló képet kapnak arról, hogyan gondolkodnak erről gyülekezeti tagok. Ez a fajta reflexió a lelkészképzés fontos része lehet.

2. A bibliaértelmezés erős identitásképző tényező az evangélikus és a metodista válaszolók körében. A bibliaértelmezési típusok közül a szószerinti értelmezés kisebbségben van, de az ihletett ige, ami hiba nélküli, bár néhány mondatát inkább szimbolikusan, mint szó szerint kell értelmezni – megközelítés a protestáns hitvallásértelmezést visszatükrözi.
3. A hagyományos vallásosság új formáival néznünk szembe. A gyülekezeti tagok körében is fellelhető „maguk módján is vallásosak” megjelenése jelzi, hogy a hitvallásosság ma dialógust és reflexiót igényel. További kutatások érdemes folytatnunk ahhoz, hogy ezt az új jelenséget megértsük és találkoztassuk hagyományainkkal és felekezeti hitvallásosságunkkal.

A „Biblia az életemben” hallgatói kutatás értékes betekintést nyújtott a magyarországi evangélikus és metodista gyülekezetek bibliahasználati és értelmezési gyakorlatába, ugyanakkor a tudományos feldolgozás szempontjából fontos hangsúlyozni módszertani és kontextuális korlátait. A vizsgálat nem reprezentatív mintán alapult, hiszen a válaszadás önkéntes és online formában történt, ami szűkségszerűen magában hordozza az önszelekciós torzítás lehetőségét. A gyülekezeti tagok, akik aktívan bekapcsolódtak a kutatásba, vélhetően pozitívabban viszonyulnak a Biblia olvasásához és értelmezéséhez, mint azok, akik távol maradtak. Ebből adódóan az eredmények nem általánosíthatók a teljes felekezeti populációra, hanem inkább tendenciák feltárására alkalmasak.

A minta korosztályi összetétele is sajátos: a fiatalabb (14–25 éves) korosztályok felülreprezentáltsága (24%) a hallgatói kapcsolatháló hatásának tudható be. Ez a körülmény egyrészt előnyös, mert betekin-

tést enged a fiatal generációk bibliahasználatába, másrészt viszont kihívást jelent, mivel a vallásgyakorlás életkori különbségei torzíthatják a teljes mintát.

Az adatfelvétel online jellege további kérdéseket vet fel az elérés és inkluzivitás szempontjából. A digitális kérdőívek kitöltése előnyben részesíti azokat, akik digitális kompetenciával és eszközökkel rendelkeznek, így a kevésbé technológiahasználó, idősebb gyülekezeti tagok részvétele korlátozottabb lehetett.

A „Biblia az életemben” kutatással olyan hallgatói kezdeményezést valósíthattunk meg, amely modellértékű lehet a teológiai képzésben: bemutatja, miként válhat az empirikus kutatás teológiai és pedagógiai formációs folyamattá, amely egyszerre fejleszti a kritikai gondolkodást, a hermeneutikai érzékenységet és a közösségi reflexió képességét. Az így értett gyülekezetpedagógia a tanuló közösséggé válást valószínűsíti meg: olyan közösséget, amely az Igéből él, az Igét értelmezi, és az Ige által formálódik.

Felhasznált irodalom

American Bible Society: *State of the Bible 2021*. American Bible Society, 2021. – digitális kiadvány, elérhető: https://1s712.americanbible.org/state-of-the-bible/stateofthebible/State_of_the_bible-2021.pdf, letöltés dátuma: 2025. október 3.

American Bible Society: *State of the Bible 2023*. American Bible Society, 2023. – digitális kiadvány, elérhető: https://1s712.americanbible.org/state-of-the-bible/stateofthebible/State_of_the_bible-2023.pdf, letöltés dátuma: 2025. október 3.

Astley, Jeff: *Exploring Ordinary Theology: Everyday Christian Believing and the Church*. Ashgate, 2013.

Ballard, Paul: The Use of Scripture. In: Miller-McLemore, Bonnie J. (ed.): *The Wiley Blackwell Companion to Practical Theology*. Wiley-Blackwell, 2011, 163–172.

Bauckham, Richard: *The Bible in the Contemporary World: Hermeneutical Ventures*. Wm. B. Eerdmans, 2015.

Fabiny Tibor: Hogyan segít Luther a gyakorlati bibliaolvasásban? In: *Keresztyén Igazság*. Új folyam, 85 (2010/tavaszi), 5–12.

Holen Rasa, Solveig – Gjøtterud, Tor C. – Selsaas, Tove – Helvig, Marit S.: Student-driven teaching and educational action research combined: An approach to teaching development and student empowerment. In: *Educational Action Research*. 2025. 33. évf. 3. sz. 420–437. DOI: 10.1080/09650792.2024.2337213.

Jenkins, Alan: *Research-teaching Linkages: Enhancing Graduate Attributes*. The Quality Assurance Agency for Higher Education, 2010.

Knight, Rachael-Ann – Botting, Nicola: Organising undergraduate research projects: Student-led and academic-led models. In: *Journal of Applied Research in Higher Education*. 2016. 8. évf. 4. sz. 455–468. DOI: 10.1108/JARHE-07-2015-0054.

Kodácsy-Simon Eszter: *Engedjétek kérdezni a gyermekeket! Az egzisztenciális kérdések lehetőségét teremtő ereje a hittanórán*. L'Harmattan Kiadó – Evangélikus Hittudományi Egyetem, 2025.

Kolb, David A.: *Experiential Learning: Experience as the Source of Learning and Development*. 2. kiadás. Pearson Education, 2015.

Marvell, Alan – Simm, David – Schaaf, Rebecca – Harper, Robert: Students as scholars: Evaluating student-led learning and teaching during fieldwork. In: *Journal of Geography in Higher Education*. 2013. 37. évf. 4. sz. 547–566. DOI: 10.1080/03098265.2013.769091.

Mercer, Joyce Ann: Teaching the Bible in congregations: A congregational studies pedagogy for contextual education. In: *Religious Education*. 2005. 100. évf. 3. sz. 280–295. DOI: 10.1080/00344080591001979.

Nalongo, Ruth B.: The impact of student-led learning: Empowering students to take charge of their education. In: *Eurasian Experiment Journal of Humanities and Social Sciences*. 2024. 5. évf. 2. sz. 48–50.

Roncace, Mark – Gray, Patrick (eds.): *Teaching the Bible: Practical Strategies for Classroom Instruction*. Society of Biblical Literature, 2005.

Ryken, Leland – Wilhoit, James C.: *Effective Bible Teaching*. 2. kiadás. Baker Academic, 2012.

Schulz, Claudia: *Empirische Forschung als Praktische Theologie: Theoretische Grundlagen und sachgerechte Anwendung*. 1. kiadás. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2013.

Village, Andrew: *The Bible and Lay People: An Empirical Approach to Ordinary Hermeneutics*. Ashgate, 2007.

Weyel, Birgit – Gräb, Wilhelm – Heimbrock, Hans-Günter (eds.): *Praktische Theologie und empirische Religionsforschung*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2013.

Kálvin (alkotmány)jogi hatása a nyugat-európai alkotmányfejlődésre

Calvin's (constitutional) legal influence on the development of Western European constitutions

Csevár Nóra¹

Beérkezett/Received: 2026.01.28.

Lektorálva/Reviewed: 2026.02.25. / 2026.03.10.

Elfogadva/Accepted: 2026.03.17.

DOI: 10.36007/teofor2026.1.045-084

Abstract: This study examines John Calvin's legal and constitutional influence on the development of Western European constitutionalism by analysing the relationship between Calvinist ethics, norms, and law. It argues that Calvin's thought affected constitutional development in two distinct but interconnected ways: directly through his doctrines on civil government, law, ecclesiastical order, and resistance to tyranny, and indirectly through the later reception and transformation of these doctrines by Calvinist movements and thinkers. The analysis first reconstructs the theological foundations of Calvinist normativity, emphasizing Scripture as the source of moral and legal order, the guiding, restraining, and purposive

¹ Dr. Csevár Nóra, a Károli Gáspár Református Egyetem Állam- és Jogtudományi Kara Doktori Iskolájának doktorandusza. Budapest, Magyarország. csevarnora@gmail.com.



functions of law, and the reciprocal responsibilities of rulers and subjects. It then considers the historical operation of Calvinist ideas in England and Hungary. The English case illustrates the interaction of Reformed theology with Anglican settlement and Puritanism, while the Hungarian case highlights the spread of Reformed ecclesiastical structures, religious liberty, national independence, and competing interpretations of resistance to unlawful authority. Finally, the study identifies connections between Calvinist ecclesiastical organization and later constitutional principles, including limited and accountable government, the separation and distribution of powers, representative decision-making, equality, popular participation, freedom of conscience, and the rule of law. Particular attention is paid to the concept of mutual obligation between political authority and the people, as well as to the presbyterian-synodal model as a possible institutional precursor of representative government. The study concludes that modern constitutional democracy cannot be derived directly from Calvin's theology; nevertheless, Calvin's doctrines and their subsequent reception provided important normative concepts, institutional models, and political arguments that contributed substantially to the emergence of Western constitutional thought.

Keywords: Calvin, constitutional law, constitutional development, church law, Calvinist ethics, Calvinist law

1. A kálvini jog, norma, etika viszonya

1.1. Vallás, jog és erkölcs

Felmerülhet a kérdés: mi jogos és mi erkölcsös a kálvini nézetből. „A jog és erkölcs kapcsolatát ad absurdum csak egyes diktatúrákban kérdőjelezték meg.”² Kálvin pedig egyértelműen megkérdőjelezte az uralkodó hatalmát abban az esetben, ahol túlterjeszkedett hatalmán, hatáskörén. Ahogyan Lajos Edina is kifejti egyik tanulmányában, hogy „A jog egyrészt olyan magatartások tanúsítását várja el, ame-

² Jakab Éva: Gondolatok Pólay Elemér korai tanulmányaihoz – A nemzeti szocializmus és a római jog. In: *Acta Juridica et Politica*, X. évf., 2020/2. 127.

lyek az erkölcs értékrendje szerint is követendők, másrészt az olyan viselkedést tiltja, amelyet nem tekintünk etikusnak.”³

„A társadalom működését, az emberek életét és a gazdaságot több normarendszer fogja keretek közé. A vallás mellett az erkölcs és a jog tölt be fontos szabályozó szerepet. (...) Az erkölcs és a jog közötti különbséget azonban elsősorban nem az – egyre kisebb számú – eltérő megítélés adja. Bár közismert, hogy a jog nem azonos az igazsággal, de ezen nem azt kell érteni, hogy minden jogi norma igazságtalan. A jogi normák döntő többsége kiállja az erkölcsi szempontú vizsgálat próbáját. A jogi és etikai normák tartalmi rokonságban állnak egymással, sőt igen sokszor azonos tartalmúak. A jogi és erkölcsi normák tartalmi rokonsága segíti a másik normarendszer elfogadását.”⁴

Kálvin esetében több oldalról is vizsgálhatjuk, a vallás, a jog és az erkölcs hármasságát. Egyrészt a tekintetben, hogy polgári és az egyházi szabályok hogyan viszonyulnak egymáshoz, a többség miként uralkodik, erkölcsösen, de a hatalmával nem visszaélő módon. Továbbá a nép miként igazodik a polgári és az egyházi törvényekhez, azok betartásához, valamint a jogszerű ellenállási jogot mely esetben alkalmazhatja. Kálvin kifejezett célja volt, hogy az Institutio-ja minden genfi polgár számára kötelezővé váljon, amely azt bizonyítja, hogy akkor lehet egy törvényt megfelelően betartatni, ha az mindenkire nézve kötelező. A törvények megszegése esetén a szankcionálás jogos, jogszerű lesz.

„Az a tény, hogy a jogi norma többnyire sokakhoz szól, egy sajátos hátránnyal jár. A jogszabály – ha sokakat akar elérni – olyan követelményt kell, hogy tartalmazzon, ami sokakra vonatkozik. A mindenki számára közös követelmények köre viszont véges. Az olyan normák, amelyek egy szűkebb közösséget céloznak, tartalmilag részletesebbek lehetnek. Ez a különbség alkalmat ad arra, hogy kiala-

³ Lajos Edina: A jog és erkölcs összefüggésének alapjai. In: KRE-DIt 2023/1. VI. évfolyam 158.

⁴ Miskolczi Bodnár Péter Az erkölcs és a jog szoros kapcsolata In: Polgári Szemle 2015/4-6. 27-33.

kuljon egyfajta munkamegosztás a jogi és az etikai normák között.”⁵

A kálvinista álláspontból kiindulva, a vallás és az erkölcs egymáshoz való viszonyának alapja az, hogy mit mond Isten, vagyis az „*erkölcs van a vallásra építve és nem fordítva.*”⁶ A református értelemben vett erkölcsi világrend felülről jön. Az ember teremtetésétől fogva az erkölcsi világrend tagja, mert erkölcsi életet él, hiszen lényegileg hozzátartozik. Így az emberi erkölcsiségről nem csupán keresztény, hanem természeti (homo naturalis) szempontból is lehet beszélni.

A református etika szerint a jog forrása nem más, mint Isten. A magyar nyelvben a „jog” szó a „jó” szóra vezethető vissza, vagyis mi a jogos cselekedet, ami nem jogos, az helytelen. Az a törvény, amely nem Istentől ered, azon felüli vagy kívüli, az jogtalan.

1.2 A kálvini norma és etika

Kálvin erkölcsstanára⁷ [etikájára] jellemző a törvény eligazító vagy vezérfonal-szerepének kidolgozása azoknak az életében, akik tudják, hogy Isten a teremtés és a megváltás jogán feltétlen [abszolút] és teljes [totális] igényt tart az életünkre. „*Az akarát buzgóságát a törvény, a helyes irányba igazítja.*”⁸ Mivel „*a természeti törvények nagyon homályosak (lex naturalis), így szükséges rendelni hozzájuk egy írott törvényt, – lex scripta*”⁹ – mert azt határozottabban és tisztábban meg lehet érteni és be lehet tartani, tartatni.

⁵ Miskolczi Bodnár Péter Az erkölcs és a jog szoros kapcsolata In: Polgári Szemle 2015/4-6.

⁶ Sebestyén Jenő: *Református etika*. Budapest-Gödöllő, Iránytű Kiadó, 2000. 71.

⁷ Az erkölcsöt jelen fejezetben a kálvini törvények viszonyaként vizsgálom. A jelen fejezetben részletesebben elemzésre került a vallás, a jog és az etika hármasságának viszonyrendszere.

⁸ Bolyki János: *Válogatás Kálvin János műveiből*. Budapest, Kálvin Kiadó, 1993. 223.

⁹ Békési Andor (ford.): *Kálvin János – Tanítása a keresztyén vallásra 1559*. Rövidített formában. Budapest, MRE Zsinati Iroda Sajtóosztálya, 1991. 80.

Továbbá Bolyki János nézetéből kiindulva, Kálvin az erkölcsi törvényt három funkciókra osztotta:¹⁰

- A tükör. Azaz az a jogi norma, amely megmutatja azt, hogy hogyan éljünk.
- A szankció. A törvények kikényszeríthetőség érdekében szükséges szankciót is szabályozni.
- A célhoz kötöttség megléte. Szükség van meghatározni, hogy a törvény milyen okkal jött létre.

A törvények betartására kell törekednie minden kereszténynek, „*hogy egykor majd tisztán és büntetlenül állhassanak meg Isten színe előtt; de miután e földi élet legjobb és legkiválóbb állapota sem több, mint némi előrehaladás, e célhoz végül csak akkor jutunk el, amikor e bűnös testet levetve teljesen egyesülünk az Úrral*”.¹¹

A törvény tükörként is szolgál, amely „*megmutatja arcunk szereplőit is. Erre vonatkozik az apostol mondása, hogy a bűn ismerete a törvény által van (Róm 3,20) (Inst. II.7., 6-7)*”.¹²

Napjainkban is láthatjuk, hogy egy törvény megfelelő kikényszerítésének érdekében szankcionálás előtérbe helyezésére feltételen szükség van. Azaz Kálvin szerint, „*amikor szörnyű tünnetéseiről hallanak, legalább a bűnhődéstől való félelemmel zabolázza meg azokat, akik az igazsággal és jóval egyáltalán nem törődnek*”.¹³

Az erkölcsi törvény harmadik funkciója vagy feladata az, hogy valamely célt szolgáljon a törvény, amelynek a keresztény élet alapvető részévé kell váljon, valamint azt kötelezően be lehessen tartatni.

Összegezve elmondható, hogy Kálvin a törvények tekintetében annak szerepéről, fontosságáról, funkciójáról, társadalomban és a társadalmi rendben betöltött szerepéről is alkotott véleményt, valamint azokat hangsúlyozta. A megfelelő társadalmi berendezkedés alapja-

¹⁰ Bolyki János: *Válogatás Kálvin János műveiből*. Budapest, Kálvin Kiadó, 1993. 217-219.

¹¹ Bogárdi Szabó István (szerk.): *Kálvin János – A keresztyén vallás rendszere 1559*. Budapest, Kálvin János Kiadó, 2014. 622.

¹² Bolyki János: *Válogatás Kálvin János műveiből*. Budapest, Kálvin Kiadó, 1993. 218.

¹³ Bolyki i. m.218.

ként tekintett rá. A törvények jogi normájának alapjául a Szentírást vette, de a törvények alapelveinek normatív jellegűen kidogozottak.

1.3. A kálvinista etika

„A kálvinizmus Nyugat-Európában cselekvő politikai erővé, ez tette lehetővé, hogy a militáns kálvinista politikai nézetek a korai polgári forradalmak ideológiájává váltak. Akkor azonban már nem kálvinizmusuk volt a lényeges, hanem a polgári tartalmuk. A kálvinizmus ily módon végső soron a politikai gondolkodás szekularizálásához járult hozzá.”¹⁴

A kálvinizmus erkölcsi ideálját Kálvin szavaiból kiindulva ismerhetjük meg: *„A tökéletesség, amelyre folyton törekednünk kell, amíg csak el nem távozunk a világból.”¹⁵* Kálvin szerint mindenekfelett Isten áll, aki az etikai élet forrása is egyben, akiből a felebaráti és önmagunk szeretete is indul, s ezek szoros kapcsolatban vannak az Isten iránti szeretettel. Kálvin hagyatékának jellegzetes vezérgondolata az Isten szuverenitása, erre épül valójában a kálvinista teológiai is.

A református etika szerint az államnak saját külön szuverenitása van, ami nincsen alárendelve az egyháznak. Az állam rendeltetése, hogy a népet közösségi formában tartsa, a bűnt megakadályozza, valamint a nép erkölcsi, szellemi és gazdasági fejlődését elősegítse. Vagyis az államnak úgy kell gyakorolnia a hatalmát, hogy a nép szabadságának jogait figyelembe vegye, valamint azt tiszteletben tartsa.

A kálvinista etika az egyház és az állam elkülönítésén kívül megkülönbözteti a magánembert a politikai hatalomban résztvevő, illetve a közhatalom megbízatását teljesítő embertől. A kálvinizmus új alapokra helyezi az egyén és a hatalom viszonyát azzal, hogy visszavezeti az egyházat az evangéliumi tanításra. *Az ember és Isten, valamint az*

¹⁴ Samu Mihály–Szilágyi Péter: *Jogbölcsélet*. Budapest, Rejtjel Kiadó, 1998. 93.

¹⁵ Sebestyén Jenő: *Református etika*. Budapest-Gödöllő, Iránytű Kiadó, 2000. 209.

emberek egymás közti viszonyát, azaz a keresztyén szabadságot¹⁶ újra értelmezi.

Az emberek közötti teljes jogegyenlőség eszméje, az ember természetes jogainak elismerése a demokratikus (alkotmányos) állam fogalmának a létrehozását jelentette, mely később a kálvinizmus révén a népszuverenitás elvéhez vezetett. *„Részese lett a keresztyén ember a mindennapi életnek, s annak meghatározó erkölcsi alapjait fektette le.”*¹⁷

2. A kálvini hatások vizsgálata a nyugat-európai országokban

Fontos különbséget tenni Kálvin közvetlen és közvetett hatása között, vagyis a kálvini tanok hatása feltétlen nem egyenlő a kálvinizmus hatásával vagy a kálvinisták tanainak hatásával.

A közvetlen hatás alatt értem Kálvin által még életében formált és vezetett reformáció, amivel személyesen befolyásolta az adott ország politikai és vallási rendszerét, állam és egyház viszonyát, valamint taninak közvetlen beépülését a nyugat-európai alkotmányfejlődésbe.

2.1. Elhatárolások

Kálvin hajlott a demokrácia felé, de eme gondolatsor „gyöngyszemeit nem fűzte tovább”, amelyet az utána következő nemzedékeknek kellett megtenniük. A közvetett hatáson értendő az, hogy Kálvin barátai, tanítványai révén, illetve a kálvinizmus által, miként tudott az eszmerendszer egy adott országban örök érvényűen fennmaradni. Az európai gondolattörténeti múltban nem egyszer volt látható, hogy a hatás és érvényesség különállóan is létezhet. Kálvin munkássága nem pusztán járulékos elemei voltak az európai történelemnek,

¹⁶ Szabó Zsolt: A keresztyén szabadság és a keresztyéndemokrácia mai értelmezési lehetőségei. Hagyomány, identitás, történelem 2019. 337–348. In: Károli Gáspár Református Egyetem Egyház és Társadalom Kutatóintézetének Reformáció Öröksége Műhelye, Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kar Egyháztörténeti Kutatóintézet, Budapest, Magyarország, 2020.

¹⁷ Szathmáry Béla: Kálvin a kortársunk? In: Fazakas Sándor (szerk.): *Kálvin időszerűsége. Tanulmánykötet Kálvin János teológiájának hatásáról Magyarországon.* Budapest, Kálvin Kiadó, 2009. 377.

hanem éppen általuk vált a nyugati kultúra önmagává. Ilyen értelemben a közvetett hatás nyilván kitörölhetetlen.

Kálvin közvetlen és közvetett hatását a következő országokra nézve elemeztem: Anglia és Magyarország¹⁸. Továbbá ezen országokban vizsgáltam azt is, hogy a kálvinizmusnak milyen egyház- és államtörténeti hatásai voltak, s maga a kálvinizmus miként tudott teret hódítani magának. Szerettem volna szemléltetni, hogy a protestantizmus a kálvinizmus révén miként fejlődött tovább, hogyan formálta át a történelmet.

Katolikusként, katolikus szemléletemnél fogva rendkívül érdekesnek tartottam, hogy a református, kálvini dogma és etika milyen politikai és egyháztörténelmi „forradalmon” ment át az általam vizsgált országokban. Egyébiránt a kálvinizmus által hogyan alakultak át, fejlődtek a különböző államtani megközelítések, az államformák, a kormányzatok, és legkiemelkedőbben az alkotmányeszmé gondolata.

Álláspontom szerint, ahogy Jézus sem volt keresztény, úgy Kálvin sem volt kálvinista. De vajon honnan is ered az a kifejezés, hogy kálvinista? Később hogyan alakult ki az a szó, hogy kálvinizmus? A kálvinista kifejezést a katolikusok találták még ki Kálvin életében. Mindazokra a személyekre értették, akik, Kálvin tanítását elfogadták és nézetük szerint nem Krisztusnak a tanítványai, követői.

Kizárólag a XVIII. századtól vált a kálvinista és a kálvinizmus elnevezés is a reformátusok körében is népszerűvé, illetve ekkor már pozitív tartalommal is bírt, már nem csak gúnynévként használták.

Mint ahogyan kifejtettem a kálvinistákat nem szabad összekeverni a kálvinizmussal, hiszen maga a kálvinizmus Kálvin taninak és egész életművének világtörténeti hatásait is értjük.¹⁹

Rendkívül érdekesnek tartom azon elképzeléseket, hogy Nyugat-Európában milyen párhuzamokat vontak le a kálvinista dogma és az alkotmányeszmé közt, hogyan értékelték a közjog szerepét, az egy-

¹⁸ További kutatási eredményemet a disszertációmban vizsgálom még a további országok tekintetében is: Német-Római-Birodalom, Skócia, Németalföld.

¹⁹ Révész Imre: Egyháztörténelem. I. könyv, Debrecen, Debrecen és a Tiszántúli Református Egyházkerület Könyvnyomda-vállalata, 1933. 72.

ház és az állam viszonyrendszerét, az egyházon belül a gyülekezet és a laikusok szerepét.

Meglátásom szerint Kálvinnak és a kálvinizmusnak volt, van és lesz is mondanivalója.

Ezért szükségesnek tartottam a kálvinizmusnak nem csak közvetlen kihatásait tárom fel, hanem egy teljes nyugat-európai kultúr- és egyháztörténeti, államtani, történelmi vonatkozásait is. Kálvinnak a polgári kormányzatról alkotott tanait a követői, a kálvinizmus jeles képviselői, elfogadták, elismerték és azok saját tanuk megalkotásához is kiindulópontul szolgáltak számukra.

Kálvin halálát követően, hatása a világban megerősödött, hiszen a kálvinizmus már a XVI. század végére nemzetközi mozgalommá és vallássá vált. Ekkor látszódtott Európában, hogy Kálvin gondolatai és reformjai meghatározóak lesznek, mint ahogyan azt a történelem igazolta is. Azonban vitatott kérdés, hogy vajon elősegítette Kálvin a politikai szabadság kibontakozását. Kálvin tanai és a *„reformáció eszmétörténeti jelentősége szinte valamennyi”*²⁰ jog- és társadalomtudományi ágazatra hatást gyakorolt.

Összegezve álláspontomat: a nyugat-európai alkotmányfejlődésbe, államtani, jogtudományi alapokba Kálvin jogi doktrínája kétféle módon gyakorolt hatás, azaz részben közvetlenül az alkotmányjogi tanainak, valamint közvetlenül és közvetett módon az alkotmányfejlődést elősegítő tanainak beépülésével.

A kálvini rendtartás tartalmilag túlment a mai értelemben vett egyházi kereteken, ugyanis az egyházi ügyintézés összhangban kell működtetni az állami törvényhozással és a közigazgatással egyaránt. A szabad egyházközségek társulására felépülő demokratikus egyházalkotmány szinte önként idézte elő a demokratikus állam létrejöttének és felépítésének koncepcióját. Ezzel magyarázható, hogy a kálvinizmus elterjedésével mindenütt teret nyert az államszerződéses felfogása.

²⁰ Révész Imre: Egyháztörténelem. I. könyv, Debrecen, Debrecen és a Tiszántúli Református Egyházkerület Könyvnyomda-vállalata, 1933. 72.

Kálvin a társadalmi és gazdasági elveit nem nemzedékek tapasztalataiból, ezzel foglalkozó tudósoktól vette át, hanem „*Isten Igéjének*”²¹ engedelmeskedve alakította ki. „*A kálvini norma alapja maga a Szentírás*”²² volt. „*Ezért is hívják exegétának,*”²³ mivel úgy vélte, hogy Isten Igéje az alapja a világi, a társadalmi és a gazdasági szektornak. Természetesen a modern világban nem minden konkrét megoldása lenne helytálló, de ettől függetlenül minden történelmi helyzetben „*érvényes és a keresztyén egyházban követendő példa.*”²⁴ Karl Barth a következőt írja: „*Kálvin igaz tanítványa egy utat követhet: engedelmeskedni, nem Kálvinnak magának, hanem annak, Aki Kálvinnak is mestere volt.*”²⁵

Ezáltal rendkívüli módon hatottak Kálvin tanításai a kultúrára és a tudományok fejlődésére egyaránt. Érdekességgéppen szeretném megemlíteni, hogy Kálvin a kultúrára és tudományok fejlődésére azért is volt hatással, mert nem a teológia ellenségének látta a tudományok fejlődését. Nyitott volt a társadalom- és természettudomány fejlődésére is. A közművelődés²⁶ fejlesztése érdekében iskolarendszert alakított

²¹ Benke György: *Kálvin társadalom etikája*. Budapest, Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, 1986. 11.

²² Benke György: *Kálvin társadalom etikája*. Budapest, Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, 1986. 11.

²³ Jelentése írásmagyarázó. In: Benke György: *Kálvin társadalom etikája*. Budapest, Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, 1986. 10.

²⁴ Benke György: *Kálvin társadalom etikája*. Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Budapest, 1986. 13.

²⁵ Benke György: *Kálvin társadalom etikája*. Budapest, Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, 1986. 13.

²⁶ A kálvinista „Arany János életrajzában is megemlékezik arról, hogy a betűvetést a nagyszalontai kálvinista családban az öreg biblián és a kalendáriumban keresztül sajátította el.” In: Szűcs Ferenc: *Kálvin hatása a nyugati gondolkodásra. – Jakab László (szerk.): Kálvin társadalmi reformgondolatainak időszerepe. Esszégyűjtemény. A Kereszténydemokrata Néppárt Protestáns Műhelyének füzetek III., Budapest, Protestáns Műhely kiadója, 2009. 16.*

ki.²⁷ Fontosnak tartom megjegyezni, hogy a későbbiek során sokan művelődés-ellenesnek ítélték Kálvint. Ugyanis a templomokban olyan intézkedést vezetett be, miszerint a falakról a képeket, illusztrációkat le kellett venni [bálványimádás elkerülése végett]. Célja csupán annyi volt, hogy jobban ösztönözze a népet az olvasás és írás tudományának elsajátítására.²⁸

A nyugat-európai országokban, ahol a reformáció központi szerepet töltött be a nép széles rétegeiben, azon „ország gazdasági és szociális életét radikálisan átalakította”²⁹ és mozgalmakat, forradalmakat vagy akár háborúkat is indított el, vagyis történelmet írt. Kálvin, ha nem is tudatosan, de Európa nagyobb országainak jelentős részében egyfajta forradalom elindító löketet adott.

Célja az volt, hogy az egyház és az állam elkülönüljön, de együttműködő maradjon, illetve a keresztény hit szellemében a közéleti gondolkodást átformálja,³⁰ a belpolitikát megerősítse, valamint a di-

²⁷ Szűcs Ferenc: Kálvin hatása a nyugati gondolkodásra. Továbbá In: Jakab László (szerk.): *Kálvin társadalmi reformgondolatainak időszerűsége. Esszégyűjtemény. A Kereszténydemokrata Néppárt Protestáns Műhelyének füzetei III.*, Budapest, Protestáns Műhely kiadója, 2009. 16., valamint Voinovich Géza: Arany János életrajza 1817 – 1849. Budapest, Akadémia Kiadó, 1929. Másik híres költőnk Áprily Lajos is megemlékezik Kálvin című versében Kálvinról és az Institutio-ról.

²⁸ A kálvini művészetellenességet alátámasztja, hogy a templomi festészet helyébe lépett „a polgári otthonokat díszítő művészet”. Kálvin a művészi tehetséget „egyenesen a Szentlélek munkájának tekintette”. Forrás: Szűcs Ferenc: Kálvin hatása a nyugati gondolkodásra. In: Jakab László (szerk.): *Kálvin társadalmi reformgondolatainak időszerűsége. Esszégyűjtemény. A Kereszténydemokrata Néppárt Protestáns Műhelyének füzetei III.*, Budapest, Protestáns Műhely kiadója, 2009. 16.

²⁹ Benke György: *Kálvin társadalom etikája*. Budapest, Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, 1986. 9.

³⁰ Közjólét javítása céljából szociális intézkedéseket vezettek be Genfben Kálvin hatására. In: Benke György: *Kálvin társadalom etikája*. Budapest, Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, 1986. 169.

namikusabb szemléletmód kialakítása a társadalmi viszonyok modernizálása miatt.³¹

A kálvinizmus Kálvin tanainak fenntartására, illetve ezen eszmék és tanok tovább gondolásának céljául alakult ki. Ezen kálvinista mozgalomnak köszönhetően indultak el Nyugat-Európában a polgári forradalmak, Kálvin egyik fő tana, a zsarnok uralommal szembeni ellenállási jog volt.

Meglátásom szerint már Kálvin is radikálisan vélekedett eme jogkörről, amit kiterjesztően mind az uralkodóknak, mind a népnek megengedett, azokkal szemben, akik *„annak dühöngését fékezik meg, aki mind külön az egyesek nyugalmát, mind az egésznek közbékességét megzavarja, aki lázongva zavarog és aki erőszakos támadásokat és méltatlan gonosztetteket visz véghez. Azok a háborúk, amelyeket így kezdenek el, törvényesek”*.³²

A kálvinisták, Kálvin tanaiból levezethető ellenállási jogot, csak a hatalmával visszaélő uralkodóval szemben gondolták érvényesíteni. Később az ellenállási jogot a kálvinizmus követői többféleképpen és egyre modernebb formában, gondolkodásmódban fejlesztették tovább.

2.2. Anglia

A XV. század végén Angliát jelentősen megváltoztatta a protestáns reformáció. A mozgalom nem állt meg a vallási kérdéseknél, hanem új politikai szervezetek is létrejöttek, kivirágoztak a demokrácia eszméi.

Az 1500-as évek elején Angliában éles ellenszenv volt Rómával szemben, így VIII. Henrik 1534-ben kihirdette, hogy a pápa helyet

³¹ Később igazolódott Kálvin azon álláspontja, miszerint az állam és az egyház két különálló szervezetnek kell tekinteni, amelyhez pedig elengedhetetlen alkotmányos alapelv a vallásszabadság is, mint ahogyan azt több ország Alkotmánya, jelenlegi Alaptörvényünk (Szabadság és felelősség) VII. cikke is deklarálja.

³² Antal Géza (szerk.): *Kálvin János – A keresztyén vallás rendszere 1559*. Pápa, Református Főiskolai Könyvnyomda, 1910. 759.

magát teszi meg az angol egyház fejévé. A benne felszínre tört anglikanizmusa nem igazán kapcsolódott eleinte vallási elvekhez.³³

VIII. Henriknek a pápasággal kapcsolatosan eredeti konfliktusa abból indult ki, hogy első feleségétől, Aragóniai Katalintól (aki fivérének felesége is volt) el szeretett volna válni, mert nem tudott fiút szülni neki. Így kijelentette, hogy Istennek nem tetsző, hogy bátyja özvegyével éljen házasságban és felkérte a pápát, hogy mentesítse házassági esküje alól.³⁴ VII. Kelemen pápa pedig ennek nem tett eleget. A pápa vonakodásának elvi okai voltak, mivel Katalin unokaöccse volt V. Károly német-római császár, aki pedig a pápát bármikor elmozdíthatta volna.

Ekkor ébredt rá VIII. Henrik, hogy a protestáns mozgalom a megoldás problémájára, mivel a Szentírás tiltja a fivér özvegyével kötött házasságot, így protestáns vitákat tartott ez ügyben.

„1529-ben összehívta VIII. Henrik a Parlamentet, hogy előkészítse az új angol egyház szervezetét, illetve törvények születtek, ahol korlátozták a pápai jogkör gyakorlását Angliában.”³⁵

Angliában a római katolikus egyházzal való szakítást rendhagyó módon nem a kálvini hatás indította el, hanem VIII. Henriknek köszönhető. Ugyanis Thomas Cranmer, Canterbury érseke, 1533-ban érvénytelenítette VIII. Henrik és Aragóniai Katalin házasságát, hogy az uralkodó elvehesse az ekkor már tőle várandós Boleyn Annát.³⁶ Legnagyobb elkeseredésére lánya született 1533-ban, I. Erzsébet. Ez az érvénytelenítés jelentette a római katolikus egyháztól való teljes elszakadást.³⁷

Az ezt követő évben, 1534-ben a Parlament jóváhagyta, hogy a király az egyház feje és ezt a címet is viselhette ezentúl. Megtiltották a pápa szó kiejtését, a katolicizmus elleni üldözések, vérengzések pedig

³³ Szántó György Tibor: *Anglia története*. Budapest, Maecenas Könyvkiadó, 1992. 112-114.

³⁴ Szántó 1992. i. m.114.

³⁵ Szántó Szántó 1992. i. m.114.

³⁶ György Antal: *Kálvinról mindenkinek*. Órbottyán, Órszentmiklósi Református Gyülekezet, 2011. 93.

³⁷ Szántó 1992. i. m.115.

tetőfokra hágtak. „VIII. Henriknek ezt követő uralkodása már nem követte a logikus államférfi szerepét.”³⁸

VIII. Henrik még 1539-ben kiadta a Hat Cikkelyeket, amely haláláig volt érvényben. Ebben rögzítették az egyházi tanítást, Krisztus látható egyháza a hívők gyülekezete, az egyháznak joga van ceremóniák és szertartások tartására, a gyülekezeti nyelv, amit a nép megért, nincs papi cölibátus, az egyházi hagyományoknak nem kell mindenhol egységesnek lennie.

A polgári hatóság parancsára a keresztyének fegyvert foghatnak és hadakozhatnak. A főbenjáró bűnöket elkövetőkre halál járt, a legfőbb kormányzási jog őfelségéé, az uralkodóé. A római püspökök ebben az országban semmilyen nemű fennhatóságot nem gyakorolhattak.³⁹

Háromévnyi házasság után (házasságtörésért) Annát kivégeztette, majd feleségül vette Jane Seymourt (harmadik feleség), aki fiút szült neki 1537-ben VI. Eduárdot, azonban Jane a szülést követően nemskára meg is halt. Majd újra megnősült, ezúttal negyedik felesége protestáns Klevei Anna, de a lány fizikailag taszította magától Henriket, emiatt a király végtelen haragra gerjedt. A negyedik feleséget máglyára vetette és újra engedte a katolicizmus gyakorlását. (Ezután nem sokkal ötödik feleségét, Katherine Howardot is lefejeztette, az angliai népen pedig úrrá lett a rettegés). Majd hatodik feleségét, Katherine Parrt vette feleségül, aki egy katolikus főúr, protestáns hívő özvegye volt.⁴⁰

Ezután az országban végképp nem tudtak eligazodni VIII. Henrik épp melyik vallást pártolja vagy támadja, amely örület teljesen a halálig tartott.⁴¹

A fentiek alapján ismertetett VIII. Henrik életútjában a reformáció pusztán annak okán terjedhetett, hogy házasságát éppen melyik vallá-

³⁸ Szántó 1992. i. m.115.

³⁹ Lippay Lajos: *A protestantizmus*. Budapest, Szent István Társulat Apostoli Szentszék Kiadó, 1935. 80.

⁴⁰ György Antal: *Kálvinról mindenkinek*. Örbottyán, Örszentmiklósi Református Gyülekezet, 2011. 97.

⁴¹ Szántó György Tibor: *Anglia története*. Budapest, Maecenas Könyvkiadó, 1992. 116-120.

si irányzat támogatta leginkább, nem pusztán meggyőződésből, vagy azért, mert a római katolikus elnyomással akart volna fellépni.

A kálvinista gondolatok és a reformáció angliai elterjedésében, stabilizálódásában nagy szerepet vállalt Martin Bucer. VIII. Henrik halálát követő időszakban száműzték Strasbourgból Bucert, akkor 1547-ben meghívást kapott Wittenbergbe Melanchtontól és Genfbe Kálvinhoz, de ő mégis Anglia mellett döntött. Úgy vélte ebben az országban tudja a legjobban kibontakoztatni a reformációt. Eddig is voltak angol kapcsolatai, amelyekre csak másodlagosan tekintett. Az ott létének megerősítéséhez John Hales járult hozzá, aki egy gazdag, politikában jártas politikus és Cranmer⁴² érsek a somerseti herceg barátja is volt egyben.⁴³

Azonban ebben az időszakban több felkelés is volt a reformáció ellen. Ennek következtében az egyik oldalon álló felkelők a VIII. Henrik 1539-es Hat Cikkelyét követelték visszaállítani, míg a másik oldalon az 1549-es változatú A közös imádság könyve⁴⁴ című hitvallást szerették volna helyreállítani. Az utóbbiban a római katolikus értelmezéstől, egészen Zwingli, Bullinger és Kálvin gondolatai is megtalálhatóak voltak.

Bucer 1549. április 5-én Londonba ment, ahol Cranmer fogadta, majd május 5-én bemutatták VI. Edward királynak és az egész udvarnak.⁴⁵

Számos írása jelent meg ebben az időben, szemmel láthatóan elismerték és becsülték a királyságban. Számos tényező befolyásolta az eseményeket, köztük a jelentős és hirtelen népességnövekedés, Skócia és Franciaország elleni háborúk is.

Az 1547-ben meghalt VIII. Henrik és egyetlen fia, VI. Eduárd lett a trónörökös, aki ekkor 9 éves volt. Két protektort neveztek ki mellé, Somersetet és Warwicket.

⁴² E tájt az egyik leghatalmasabb ember volt Angliában.

⁴³ Koczó Pál (ford.): *Martin Greschat – Martin Bucer, egy reformátor és a kor, amelyben élt.* Budapest, Kálvin Kiadó, 2011. 280.

⁴⁴ Book of Common Prayer.

⁴⁵ Koczó Pál (ford.): *Martin Greschat – Martin Bucer, egy reformátor és a kor, amelyben élt.* Budapest, Kálvin Kiadó, 2011. 280.

Somerset a Melanchton-féle lutheranizmus felé hajlott, ezért hatá-lyon kívül helyezte a Hat Cikkelyt és a papok nősülését is engedélyez-te, az eretnekek elleni törvényhozást is megszüntette, így Angliába özönlöttek újra a protestánsok.⁴⁶

Warwick kormányzása alatt pedig Genf újra megerősödött, majd kiadta a Negyvenkét Cikkelyt, amely a svájci reformáció hitvallását tartalmazta, részben Bullinger, részben Kálvin befolyásolása is érezhe-tő benne.⁴⁷ Majd a kis 15 éves Eduárd tüdőbetegségben meghalt.

Aragóniai Katalin lánya, Tudor Mária lett a királynő, aki ismét Róma irányába nyitott. 1553. január 3-án megszavazta a „*Róma iránti engedelmességét, homlokegyenest szembement az elődök valláspolitiká-jával, és 273 protestánt végzett ki.*”⁴⁸

Bucer 1551. február 28-án éjjel hosszú betegség után 60 évesen el-hunyt. Március 2-án a Great St. Mary-templom karzatán ünnepélye-sen temették el. I. Mária királynő politikájának áldozata lett halála után, mivel 1556-ban elítélte az elhunyt Bucert eretnekség miatt, így koporsóját és összes elérhető írásával együtt elégették Cambridge piacon. Napjainkban egy réztábla emlékeztet a Great St. Mary-templom karzatán arra a helyre, ahol egykor sírja volt.⁴⁹

I. Mária után, az új királynő, Boleyn Anna lánya, I. Erzsébet lett, aki megalapította 1559-ben az anglikán egyházat, amely ideiglenes át-meneti megoldásként szolgált a katolicizmus és a kálvinizmus közti viták enyhítésére.⁵⁰

Megtagadta a pápai engedelmességet, de a genfi protestánsokkal se szimpatizált. Az 1553-as Negyvenkét Cikkelyes hitvallást leváltották, az 1563-as Harminckilences Cikkelyes Hitvallásra, amely hivatalosan az egyház hitvallása is lett egyben. Később jogszabállyá emelkedett

⁴⁶ Koczó Pál (ford.): *Martin Greschat – Martin Bucer, egy reformátor és a kor, amelyben élt.* Budapest, Kálvin Kiadó, 2011.

⁴⁷ Koczó i. m.

⁴⁸ Koczó i. m. 282.

⁴⁹ Koczó i. m.

⁵⁰ Herber Attila – Martos Ida – Moss László – Tisza László: *Történelem 1500-1789.* Európa államai a 16. században. Budapest, Reáltanoda Kiadó, 1995. 51-52.

1571-ben. Ezen hitvallásban a római és kálvini tanok keveredtek.⁵¹ A hitvallás nem csak teológia alapelveket rögzített, hanem alapnormákat, rendtartást is megfogalmazott, vallási jogokat biztosított. Összefoglalva azokat, amelyek kálvini jogból levezetettek: világi hatalomnak, azaz az uralkodónak Istentől ered a hatalma és jogos tekintéllyel bír; a pápa nem bír hatalommal az állam felett; keresztény embernek engedelmesnek kell lennie a törvényes hatalom és egyház irányába; háború, fegyverviselés és halálbüntetés jogszerű; polgári jogrendet és tulajdonviszonyokat nem szünteti meg az egyházi jogrend, de a szegényeket segíteni kell; a kereszténység nem áll szemben az állammal és jogrenddel; a hívő ember törvénytisztelő állampolgár, vállalhat hivaltalt, esküt, katonai szolgálatot; egyház nem uralja az államot, de erkölcsi iránymutatást ad; a hit belső meggyőződésen alapul.⁵²

Ezt követően 1570-ben végleg szakítottak Rómával, és szinte halálig irtotta a katolikusokat. Az anglikán egyház leginkább római katolikus szervezetre hasonlított pápa és a bíborosok kara nélkül. Hierarchikus felépítésű, amelynek élén a canterburyi és jön yorki érsek állt. *„A pápai funkciót az angol uralkodó gyakorolta. A kálvini protestáns zsinatok vagy szinóduson nem jöttek létre sem kerületi tanácsok. Így elmondható, hogy az anglikán egyház nem a genfi modellt követte.”*⁵³ Ennek hatására vált ki az anglikán egyházból egy kálvinista irányzat a puritanizmus.

2.3. Magyarország

Az oszmán törökök ellen a reformáció megindulásakor már több, mint egy évszázada harcoló magyar nemesség harci ideológiája még az egyetemes kereszténység vallásos érzületét és motivációit tartal-

⁵¹ Szántó György: *Anglikán reformáció, angol forradalom*. Budapest, Európa Könyvkiadó, 2000. 122.

⁵² Nagy Dávid (ford.): A 39 Hitcikkely. – digitális kiadvány, elérhető: <https://www.evangelikalcsoport.hu/2019/02/23/a-39-hitcikkely-39-articles-of-religion-a-church-of-england-hitvallasa/>, letöltés dátuma: 2025. december 12.

⁵³ Szántó György: *Anglikán reformáció, angol forradalom*. Budapest, Európa Könyvkiadó, 2000. 127.

mazta:⁵⁴ „*mi mindnyájan szent vitézek vagyunk, az Jézus Krisztusért az kik viaskodunk, hitünkért, házunkért pogányokkal víjónk.*”⁵⁵

A mohácsi vész előtti időszakban a vándorprédikátorok útján terjedt a reformáció, akik a Szentírást a nép nyelvén hirdették. A XVI. század végére a lakosság 80-90%-a protestáns vallású volt.⁵⁶

A XVII. században Kálvin és a magyar hazafiság úgy fért össze, hogy az evangélium tanításainak megértésében tűntek el a történelmi (főleg polgáriasodás) különbségek:⁵⁷ „*nemcsak a magyar nemzeti függetlenség és öncélúság gondolata merítette legmélyebb vallási és erkölcsi igazolását a túlnyomóan református magyar protestantizmus szelleméből, hanem a magyar szellemiségnek a politikánál mélyebb és kevésbé változó régiói is telítődtek református biblicitással és erkölcsi szigorúsággal.*”⁵⁸

A régi magyar református elit nagy részét áthatotta Kálvin tanítása, hiszen az Istentől való motiváltságra hivatkozó Bocskai István végrendeletében⁵⁹ azt írja: „*engemet az idvezülendők száma közébe rendelve a szenteknek örök életre választott seregében, társaságában részessé tett és ekképpen minden kétség nélkül bizonyos lévén idvességem felől*”⁶⁰ S a folytatásban arról is bizonyosságot tesz, hogy „*minden emberi hálá-*

⁵⁴ Tökéczky László: Kálvin hatása a magyarságra s a magyar politikára. In: Fazakas Sándor (szerk.): *Kálvin időszerűsége. Tanulmánykötet Kálvin János teológiájának hatásáról Magyarországon.* Budapest, Kálvin Kiadó, 2009. 367-377.

⁵⁵ Benda Kálmán: A végvári harcok ideológiája. In: *Történelmi Szemle* 1963/1. 15-18.

⁵⁶ Our Church: *The reformed church in Hungary.* Budapest, Kálvin Kiadó, 1997. 7.

⁵⁷ Tökéczky László: Kálvin hatása a magyarságra s a magyar politikára. In: Fazakas Sándor (szerk.): *Kálvin időszerűsége. Tanulmánykötet Kálvin János teológiájának hatásáról Magyarországon.* Budapest, Kálvin Kiadó, 2009. 367-377.

⁵⁸ Révész Imre: *Egyháztörténelem.* I. könyv, Debrecen, Debrecen és a Tiszántúli Református Egyházkerület Könyvnyomda-vállalata, 1933. 354.

⁵⁹ Bocskai István végrendelete. – digitális kiadvány, elérhető: https://adatbank.ro/html/alcim_pdf9831.pdf, letöltés dátuma: 2025. december 28.

⁶⁰ Tarnóc Márton (szerk.): *Magyar gondolkodók 17. század.* Budapest, Szépirodalmi Könyvkiadó, 1979. 10.

*datosság között, hazánknak, nemzetünknek tartozunk mindennekfelett több jóval.*⁶¹

Bethlen Gábor végrendeletét elemezve is hasonlóan kálvinista fel-fogást vehetünk észre: *„minthogy az ember magától a jónak még csak a meggondolására is elégtelen.”*⁶² Bethlen Gábor, az öntudatos kálvinis-ta keresztény a kálvinisták képviselőjeként a következőt mondta: *„noha pápista fejedelem házában nevelkedtem ötödfél esztendeig (anél-kül, hogy) (meg) cseréltem volna (hitemet), Istenemet elárultam volna, a Hazámhoz is oly állhatatos szeretetet viseltem, hogy soha véle nem ellenkeztem.”*⁶³

Bethlen Gábor, mint kálvinista fejedelem, kálvini mértékeket is követett: *„a fővénséget azért elkerülje, de az utálatos tékozlást is ne kövesse, hanem a két gonosz fogatkozás között a középuton járjon.”*⁶⁴ Ezt azonban csak Isten ingyen való kegyelméből képes megtenni az ember: *„jó egészséggel is ingyen való kegyelméből megáldott volt... minthogy ember magától a jónak még csak meggondolására is elégte-len.”*⁶⁵ Bethlen a vallásszabadság híve volt, ugyanakkor ezt részben az állam és egyház elválasztásával indokolja: *„a religió felett egymással nem veszekednek, hanem annak megítélését ama nagy papra bízzák, aki lakik mennyben s ahol kinek-kinek, amint érdem tette, megfizet. Ne legyenek papokká ne idvezítsenek erővel senkit, légyen szabadságban az ország constitutiója szerint a nép recepta religió...”*⁶⁶

Alvinci Péter, kassai prédikátor, közvetlenül is hivatkozott Kálvin-ra a Magyarország panasza című röpiratában: *„És midőn semmi egyéb mód nem volna a dologban, fegyverhez is kellett nyúlni... ama kézben forgó authornak javallása és tanácsa szerint.”*⁶⁷

⁶¹ Tarnóc Márton (szerk.): *Magyar gondolkodók 17. század.* Budapest, Szépirodalmi Könyvkiadó, 1979. 10.

⁶² Tarnóc i. m.105.

⁶³ Tarnóc i. m.106.

⁶⁴ Tarnóc i. m.111.

⁶⁵ Tarnóc i. m.105.

⁶⁶ Tarnóc i. m.108.

⁶⁷ Tarnóc i. m.135.

S hogy a kálvini hatás milyen erősen bevészte magát a magyar politikai köztudatba, arra igen jó bizonyíték, hogy a Pázmány Péter vezetete ellenreformáció sikerei után, II. Rákóczi Ferenc kuruc seregében a főtisztai kar többsége ugyan már katolikus, de a harcoló katonaság nagyobb része református volt. S így a magyar nemzeti sorssal összefonódott kálvini egyház lett a „magyar vallás”, amely kisebbségi léte ellenére nemcsak a politikában, hanem a művelődésben is arányszámán felüli szerepet játszott.⁶⁸

„Alvinczi életéről és Bethlen Gábor környezetében lévő súlyáról alig tud egyebet az utókor.”⁶⁹ Alvinczi hazánkban, Bécsben és sok más helyen is elismert „lelkipásztor, a magyar nemzet öncélúságát szolgáló politikus és kiegyensúlyozott tollú író”⁷⁰ is volt. A magyar kálvinista lelkipásztorról és politikusról Incze Gábor így vélekedett: „A kálvinizmus politikuma, a részekre szakadozó élet szerves egységbe fogása a vallás egységesítő fegyelmezése által, Magyarországon eddig csak Alvinczi és az erdélyi fejedelmek udvari papjai lelkének liktetésén keresztül próbálgatta szárnyát. Politikai és diplomáciai tanácsadásban, a fejedelem utódjának nevelésében, országos irjatok, végrendeletek, kiáltványok szerkesztésében gyakran szokták az uralkodók igénybevenni gyóntató atyjukat, vagy udvari prédikátorukat. Bethlen Gábornak is belső bizalmasa Alvinczi Péter. „Kegyelmed az deák stylussal eleganciát szerezhet ez mi paraszti discursussal való írásunknak”, — írja Bethlen a pozsonyi békéért (1627) neki szemrehányást tevő papjának a béke indítóokait magyarázó és azt kiáltványban magyaráztatni óhajtó soraiban.”⁷¹

Magyarországon nem kimondottan a kálvinizmus hódított teret, hanem mint – az angol nyelvterületeken mondják – az „egyik legdina-

⁶⁸ Tökécsky László: Kálvin hatása a magyarságra s a magyar politikára. In: Fazakas Sándor (szerk.): *Kálvin időszerűsége. Tanulmánykötet Kálvin János teológiájának hatásáról Magyarországon*. Budapest, Kálvin Kiadó, 2009. 367-377.

⁶⁹ Incze Gábor: Alvinczi Péter. In: *Protestáns Szemle 1934/XLIII. évfolyam 11. szám*. 553.

⁷⁰ Incze i. m.

⁷¹ Incze Gábor: Alvinczi Péter. In: *Protestáns Szemle 1934/XLIII. évfolyam 11. szám*. 534.

mikusabb formája,⁷² a puritanizmuson keresztül. Főként az angol nyelvterületeken, – mint például Angliában, Skóciában és Amerikában – s innen is került át külföldön tanuló diákok által hazánkba. A mozgalom célja a kálvini irányú reformáció teljes megvalósítása az egyház életében és szervezeti intézményében.

„A magyarság a protestantizmussal a mohácsi katasztrófát követő anarchia idején találkozott, mikor nemcsak a középkori magyar állam hullott szét, de a lelkekben is összeomlott az egységes magyar nemzet képe. Igaz, a reformatori eszmék szórványosan már korábban is megjelentek.”⁷³ A három részre szakadt országunkban mindenhol, főként a Felső-Tisza vidékén és a Tiszántúlon terjedt el⁷⁴ az irányzat. Az egyházalkotmányban is megmutatkozott, mivel a kálvini forma érvényesülésével bevezetésre és kialakításra került a presbiteri rendszer. Megjelent a kálvini rendtartás az istentiszteleti rendtartásban, valamint megerősítette a lelkipásztori felelősségi köröket, valamint átláthatóbbá tette az erkölcsi normákat.⁷⁵ Továbbá kálvini jogos fellázadás jogán, a magyar tanárok és ígérhetők „felemelték szavukat a társadalmi igazságtalanságok ellen.”

Ez időtájt a kálvinizmus „pontosan ezt hirdette: „...akkor, amikor mindenki elveszítette mindenben a hitet és nagy kiábrándulás ment végbe a világon és mindenki csak arról tudott beszélni, hogy nem volt igazuk az intézményeknek és az intézmények szolgáinak - írja Ravasz László⁷⁶-, Kálvin János friss, új, mondhatatlanul szenvedélyes, reális és élettől duzzadó hitvallást hirdetett.”⁷⁷

⁷² A reformáció egyik legdinamikusabb formájának nevezték a puritanizmust. In: William, Benton: *Encyclopedia Britannica, USA, Chicago, London etc. 18th ed.* 1966. 879.

⁷³ Albert Gábor: A magyarság és a kálvinizmus kölcsönhatása. In: *Confessio 1996/1-2.* 20. évfolyam 416.

⁷⁴ Ágoston István: *A magyarországi puritanizmus gyökerei.* Budapest, Kálvin Kiadó, 1997. 12-14.

⁷⁵ Ágoston i. m.14.

⁷⁶ Ravasz László: A magyar kálvinizmus. *Confessio 1996.* In: *1934. Legyen világosság I.* 518.

⁷⁷ Albert Gábor: A magyarság és a kálvinizmus kölcsönhatása. In: *Confessio 1996/1-2.* 20. évfolyam 417.

Eleinte a lutheranizmust követő Dévai Bíró Mátyás fogadta el az *Institutio*-ban foglalt elveket. Így emiatt a többség a kálvini reformáció követője lett. Kálvin leveleket váltott a magyar reformátorokkal és a genfi akadémián magyar diákok is tanulhattak. Az első kálvinista szemléletű magyar hitvallás Méliusz Juhász Péter (1532-1572) műve.⁷⁸

Dévai Bíró Mátyás, Wittenbergben tanult és Melanchton barátja volt. Svájci száműzetést követően 1543 után a Helvét Hitvallást vezette be, hogy a lutheranizmust visszaszorítsa.⁷⁹ Amelyet később a debreceni zsinaton 1567-ben el is fogadtak.⁸⁰

A magyarországi reformátusság megerősödésében jelentős szerepet játszott Károli Gáspár bibliafordítása is.⁸¹

Ugyanezen kor jelentős reformátora Szegedi Kis István, aki 1505-ben született és 1572-ben halt meg. Különösen az Alföldön és a Dunántúlon terjesztette a reformációt. Javarészt Tiszántúlon terjesztette Kálvin tanait. A magyarországi reformáció „meggyökereztetésének érdeme jórészt az övé”.⁸² Dunántúlra vonult, ahol többek között Somogy megyében tanított, amikor török fogságba esett. Két év kínzást követően szabadult. Ezt követően Ráckevére került. „Ő volt a legtartósabb magyar reformátor, aki svájci református szellemű műveire európai hírré tett szert.”⁸³ Halálát követően jelentek meg tudományos munkái, amelyekben a reformáció által eddig elérteket – dogmatikát és hittételeket - foglalta össze.⁸⁴

Tanítványa, Méliusz Péter, aki Wittenbergben tanult 1556-57-ben, Melanchton hallgatta és a kint tanuló magyar diákok vezetője volt. Melanchton hatására kezdett érdeklődni Kálvin tanai és a svájci reformáció iránt. Hazatért, majd 1561-ben tiszántúli reformátusok püs-

⁷⁸ Cadier, Jean: *Kálvin, Egy ember isten igájában*. Budapest, Kálvin Kiadó, 1994. 164.

⁷⁹ Heussi, Karl: *Az egyháztörténet kézikönyve*. Budapest, Osiris Kiadó, 2000. 334.

⁸⁰ Our Church: *The reformed church in Hungary*. Budapest, Kálvin Kiadó, 1997. 9.

⁸¹ Our Church i. m.16.

⁸² Révész Imre: *Egyháztörténelem*. I. könyv, Debrecen, Debrecen és a Tiszántúli Református Egyházkerület Könyvnyomda-vállalata, 1933. 9.

⁸³ Révész 1933. i. m.9.

⁸⁴ Csohány János: *Vázlatok a reformációs és ellenreformáció egyháztörténelméhez*. Debrecen, Református Teológiai Akadémia Kiadó, 1994. 21.

pökkévé lett és megszilárdította a református egyházat.⁸⁵ Később a debreceni zsinaton 1567-ben Méliusz vezetésével egy átfogó hitvallási és törvényalkotási munkára került sor, amely összefogta Magyarországon és Erdély reformátusságát.⁸⁶ Rendkívül tevékeny munkássága alatt, körülbelül ötven munkát írt és majdnem ugyanennyi került nyomtatásba is.

Összegezve a magyarság a XVI-XVII. században a kálvinizmus hatására számos átalakulás ment át. Elmondható, hogy *„a magyarság abból a mély nemzeti és erkölcsi válságból, amelybe, ha nem is a mohácsi csatavesztés juttatta, viszont az és az azt követő évtizedek döbbségetek rá: ebből a mély válságból a reformáció hatalmas, sodró eszmei és szellemiáramlata emelte ki. Nem holmi gazdaságipénzügyi manőverek, ideig-óráig ható ravasz politikai sakkhúzások, hanem a transzcendens primátusát hirdető, a belső, lelki élet fontosságát hangsúlyozó kálvinizmus.”*⁸⁷

Természetesen vannak olyan magyar elemzések is, amelyek nem értenek azzal egyet, hogy Kálvin jogi tanainak hatására, a magyar kálvinizmus eredményeképpen valósult volna meg, alakult ki, ivódott be az állami joggyakorlati életbe a jogellenes felsőbbbséggel szembeni ellenállási joggyakorlás.

Benda Kálmán magyar kálvinista elemző írásaival ellentétben, Eckart Ferenc tanulmányában cáfolja azt a tényt, hogy Bocskai és híveinek, fejedelemeinek, vagy rendeknek közjogi felfogását a kálvini ellenállási tanra alapozták volna.⁸⁸ Eckart így vélekedett tanulmányában a magyar ellenállási jog jogalapjáról, jogtörténeti alapjáról: *„A felkelés jogi alapját számukra az Aranybulla 31. cikke képezte, mely kimondta, hogyha az uralkodó a törvényekben biztosított jogokat és kiváltságokat nem tartja tiszteletben, a rendeknek joguk van egyenként és összességükben ellentmondani és ellenállni, anélkül, hogy ezzel a hűtlenség bűnébe esnének. Bocskai és híveinek Rudolf elleni fellépése tehát nem Kál-*

⁸⁵ Csohány i. m.23.

⁸⁶ Csohány i. m.24.

⁸⁷ Albert i. m.421.

⁸⁸ Eckhart Ferenc: *Bocskai és híveinek közjogi felfogása*. Budapest, Károlyi Emlékkönyv, 1933. 133.

vin és Béza felfogására támaszkodott – állapítja meg Eckhart – „politikai meggyőződésük forrása a magyar rendi felfogás volt. Ez erősebb ösztönzője és szellemi támpontja volt gondolataiknak a király és alattvalóinak viszonyáról, mint hitbeli meggyőződésük tanítójának politikai elvei.”⁸⁹ Benda Kálmán megjegyzi, hogy Eckhart eredményeit alátámasztotta Révész Imre is. Azonban erősen megjegyzendő, hogy „az ellenállási jogra történő hivatkozás elmaradása tudatos állásfoglalás következménye volt. Bézanak 1562-1563 *Confessio christiana fidei* címen kiadott munkáját, annak magyar fordításából kihagyják az Istentől küldött szabadítókra és az ellenállásra vonatkozó fejtegetéseket. Vajon nem az abszolutizmusra törekvő Rákócziakra való tekintettel maradt ki a kérdéses rész a magyar fordításból?”⁹⁰

Igazat megvallva hazánkban nem a hagyományos értelemben vett, Kálvin által főszabályként kezelendő ellenállási joggyakorlás valósult meg. Talán ez az oka annak, hogy Magyarországon, az 1604-es felkelés iratanyagokban nem fellelhető a zsarnoktól való szabadulás kálvini tétele. „A kortársak szemléletében a Bocskai-szabadságharc nem tartozott az *Institutio*-ban második helyen említett rendi ellenállás kategóriájába. Magyarországon nem a rendek keltek fel a zsarnok ellen, hanem a Kálvin által az első helyen említett lehetőség valósult meg: Isten szabadítót küldött Bocskai személyében. Ebből a szempontból nézve az iratokat, egyszerre más képet kapunk és a kálvini tanok jelenlétét is megállapíthatjuk.”⁹¹

Fontosnak tartom kihangsúlyozni a fenti érvelés okán is, hogy Bocskai a felkelését követően – az 1604-es álmodi csatát követően – a Történelmi Tár 1878. 31. és 284-285., továbbá Magyar Országgyűlési Emlékek X. 607. és XI. 743. számai szerint az alábbi beszédet tartotta meg: „Kegyelmeteknél nyilván lehet az, hogy engemet ily rövid idő alatt erre a felséges Isten bölcs tanácsa indétott (..) „ebben az Úr Isten cselekedett velem, e mostani állapotomban Istennek az ő titkos tanácsából való végezését tekintse. (..) Minden én igyekezetem s intentióm ellen vőn ez

⁸⁹ Benda Kálmán: A kálvini tanok hatása a magyar rendi ellenállás ideológiájára. In: *Helikon Világirodalmi Figyelő* 1971. 17. évfolyam 324.

⁹⁰ Benda i. m.325.

⁹¹ Benda i. m.326.

állaspontra Isten, mint Mózeset régen a pásztorságból, Dávidot a juhok aklából, a bujdosó, számkivetett Jeftét kivette és a népnek fejedelmévé, királyává tette. (...) „Istené a dicsőség, valamennyire eddig is segített.”⁹² Azaz Isten küldöttének vallotta magát, akinek feladata, hogy megszabadítsa népét a zsarnokság uralma alól.

3. Kálvin és a kálvinizmus hatása az alkotmányeszmé megvalósulásához

A XV. század végén, a XVI. század elején jelentek meg az első olyan politikai művek, melyek a teológiától külön álltak. A politikai ideológiák küzdelme még hosszú időn át a különböző egyházi tanítások egymással folytatott harcában fejeződik ki. Ez meg is magyarázza, hogy az első polgári forradalmak is a reformáció során már kialakult vallásban, a kálvinizmusban találták meg a maguk teológiáját.

A reformáció politikai ideológiáját Luther alapozta meg, az egyház és az állam elválasztásának tanával. Kálvin e tant tovább fejlesztette az államhatalom konkrét szervezett formáira, illetve a hatásköri megosztások összes szervezeti konzekvenciáit is levonta.

Az alkotmányeszmé kialakulását két tényező segítette elő. Az egyik, a *törvények fontosságáról* alkotott véleménye, azon belül is a hatalmat korlátozó funkciójának kialakítása, amely az állam egyik legfontosabb feladata.⁹³ A másik tényező, az *egyházalkotmány* megalkotása, más néven egyházi rendtartás, vagy egyházi fegyelem, amelyben Kálvin „demokratizálta”⁹⁴ az egyházi tisztségeket, illetve hivatalokat és

⁹² Forrás Benda i. m.327.

⁹³ A jogállamiság elve protestáns megalapozásáról lásd: Szabó Zsolt: Az alkotmányosság elveinek eredete a protestáns gondolkodásban, Hit 2018: Hagyomány, Identitás, Történelem. (szerk.: Kiss Réka- Lányi Gábor), Károli Gáspár Református Egyetem Egyház és Társadalom Kutatóintézetének Reformáció Öröksége Műhelye, Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kar Egyháztörténeti Kutatóintézet, Budapest, L'Harmattan Kiadó, 2019. 169–184.

⁹⁴ Békefy Lajos (ford.): *Kálvin János élete és teológiája röviden*. Hat levél. Budapest, Magyar Református Presbiteri Szövetség, 2009. 9.

mege erősítette a világiak szerepét az egyházban.⁹⁵ A világi hatalomnak semmilyen beleszólása nem lehetett az egyház hitvallásának kialakításába és az egyház közösségi rendjébe. A világi kormányzatnak teljesítenie kellett a kötelességét: *„Istennek külső tiszteletét ápolja és védelmezzé, a kegyességek igazi tudományát és az egyháznak állapotát oltalmazza, életünket az emberi társasághoz szabja, erkölcsünket a polgári jó rendhez idomítsa, minket egymás között megbékéltessen, a közös békét és a nyugalmat őrizze.”*⁹⁶

Az alkotmánygondolat kezdete, az államszerződéses felfogásából kiindulva egyidejűleg a királyi abszolutizmus kialakulásával alakult ki a joggyakorlatban: a királyi hatalmat korlátozni szükségeltetik,⁹⁷ az önkény megakadályozásának érdekében.

Kálvin tanai nem csak a teológia területén, hanem a politikai és gazdasági viszonyok megreformálásának megindításában is nagy szerepet játszottak. A presbiteri-zsinati egyházalkotmány pedig joggal tekinthető a nyugat-európai demokrácia keletkezési gyökerének.⁹⁸

A kálvini tanokból a politika területén a szövetség gondolata vált eredményessé. A kormány és a nép, illetve Isten és választott népe közt Kálvin párhuzamot állított fel. *„Kölcsönös elkötelezettség (=mutua obligatio)”*⁹⁹ van a felek között, a hatalomnak vagy *„a kormányzásnak a közjót kell előtérbe helyezni (=bien commun);”*¹⁰⁰ és a szabadságért és biztonságért kell fellépnie. Ezt a magisztrátus számonkérhető

⁹⁵ Schenck, Barbara – Rieger, Georg: *Kálvin János élete és teológiája* röviden. Budapest, Magyar Református Presbiteri Szövetség Kiadó, 2009. 9.

⁹⁶ Antal Géza (szerk.): *Kálvin János – A keresztyén vallás rendszere 1559*. Pápa, Református Főiskolai Könyvnyomda, 1910. 748.

⁹⁷ Békési Andor (ford.): *Kálvin János – Tanítása a keresztyén vallásra 1559*. Rövidített formában. Budapest, MRE Zsinati Iroda Sajtóosztálya, 1991. 303.

⁹⁸ Weber, Max: A politikai és gazdasági viszonyok aktív és hatékony formálása. – digitális kiadvány, elérhető: <https://mek.oszk.hu/02000/02006/02006.pdf>, letöltés dátuma: 2022. december 20.

⁹⁹ Link, Christian: A kálvinizmus szellemisége In: Jakab László (szerk.): *Kálvin társadalmi reformgondolatainak időszerűsége. Esszégyűjtemény. A Kereszténydemokrata Néppárt Protestáns Műhelyének füzetei II.*, Budapest, Protestáns Műhely kiadójá, 2009. 9.

¹⁰⁰ Link i. m.9.

kötelezettségévé tette. Kálvinnál és követőinél „a néphez való fellebbezéssel (= *crie au peuple*)”¹⁰¹ pedig minden nehéz kérdésben akkoriban rendszeresen éltek.

A felsőbbség kötelessége a nép alapjogait biztosítani, a nép a törvények keretében köteles engedelmeskedni. Ez a későbbi társadalmi szerződés gondolatának csíráját adja, amely „*szerint minden emberi társas élet a társadalom egyes tagjai által kötött szerződésen alapul.*”¹⁰²

A kálvini *mutua obligatio* maga a jogállam előképe, lényegének magvaként tartalmazza a „kölsönös kötelességeket”, a természetjogi alapelveket és a teremtés rendjének megfelelő alá- és fölérendeltségi viszonyokból fakadó társadalmi alapszerződést, amelyet a felsőbbség és az alattvalók kölcsönös kötelességei és jogai határol körül és szabályoznak.¹⁰³ Nem számol önálló jogokkal és kötelességekkel, hanem az egyénnek a közösség iránti elkötelezettségével, amely mindkettőjük az Isten előtti felelősségéből következik.¹⁰⁴ Az alattvalóknak pedig kötelességük a felsőbbségnek engedelmeskedni, törvényeiket betartani. Az igazságtalan és zsarnokoskodó felsőbbség pedig Isten büntetése a nép vétkeiért. Kálvin az Institutio-ban így fogalmaz: „*A büntetések pedig Isten tiszta szentségét tárják fel, amely nem tűr meg semmiféle szennyet.*”¹⁰⁵ A zsarnokoknak nem kell engedelmeskedniük, ellenük felléphetnek (ellenállási joggal rendelkezhetnek). Az Institutio I. könyvében írt a tűrésről, hogy mi az a határ ameddig köteles tűrni a nép, és mikor szükséges fellázadni. Ezzel megjelenik a tűrés kötelezettség.

¹⁰¹ Link i. m.9.

¹⁰² Kónya István: *Kálvinizmus és társadalomelmélet*. Budapest, Akadémia Kiadó, 1979. 389.

¹⁰³ Link, Christian: A kálvinizmus szellemisége In: Jakab László (szerk.): *Kálvin társadalmi reformgondolatainak időszerűsége. Esszégyűjtemény. A Kereszténydemokrata Néppárt Protestáns Műhelyének füzetek II., Budapest, Protestáns Műhely kiadása, 2009.*

¹⁰⁴ Staedtke, Joachim: *Kálvin János megismerés és formálódás*. Vásárosnamény, Vásárosnaményi Református Egyházközségért Alapítvány, 2009. 55.

¹⁰⁵ Bogárdi Szabó István (szerk.): *Kálvin János – A keresztyén vallás rendszere 1559*. Budapest, Kálvin János Kiadó, 2014. 278.

A jogállam alapja számos helyen megjelenik Kálvinnál, mint kölcsönös engedelmesség esetében, a törvények erővel, céllal, korláttal rendelkeznek, a szolidáris, gondoskodó állam, az emberi és vallásjogot megalkotásánál.

Mint ahogyan az megjelenik Kálvinnál, amikor a zsarnokságot, annak természetét elemezte. A zsarnokságot csak Isten törheti le. *„Másrésről ehhez egy messzemenő politikai eszmefuttatást is hozzáfűzött, Luther gondolatain túlmenően - miszerint egy államközösséghez nemcsak a kormány és kormányzottak ellentéte tartozik, hanem döntően egy harmadik is, amelyik mindkettővel egyformán ellentétben áll: a „törvények”, a jog, a jogállamiság. Ennek mind a kormány, mind a kormányzottak alávetettjei. A jog kettős szereppel bír: garantálnia kell az ighirdetés szabadságát és gondoskodnia kell a humanitásról, a nyilvános békéről és a közjóról.”*¹⁰⁶

Kálvin hajlott a demokrácia felé, de eme gondolatsor „gyöngyszeimeit nem fűzte tovább”, amelyet az utána következő nemzedékeknek kellett megtenniük. Bár a kálvinizmus a XVI. századi formájában nem éppen nevezhető demokratikusnak a szó mai értelmében, de a protestantizmus által megfogalmazott elvek és gyakorlatok alapján mégis felfogható egyfajta demokráciaként, illetve ezek az elvek hosszú távon a demokrácia irányába hatottak.¹⁰⁷

Kálvin politikai alapelvei már a „szabadság, egyenlőség, testvériség” címszavaival értelmezhetők és magyarázhatók. Az egyenlőség olyan érték, amely a demokrácia és a közösségi döntéshozatal szempontjából nélkülözhetetlen.

Véleményem szerint a protestantizmus és Kálvin is hozzájárult a modern alkotmányeszme megszületéséhez, valamint számos párhuzam figyelhető meg a kálvinista tanok és a liberális alkotmányelmélet közt, amelyek bemutatására jelen tanulmányom nem terjed ki.

A polgári forradalmak időszakáig, a zsarnokság elleni küzdelem mindig aktuális probléma volt. Minden kálvinista filozófiai elméletben, politikai művekben és irodalomban megtalálható a kálvini ellen-

¹⁰⁶ Busch, Eberhard: Kálvin és a demokrácia. In: *Confessio* 1996. 2. szám 7-10.

¹⁰⁷ Birkás Antal: *Reformáció, államhatalom, politika*. Budapest, Luther Kiadó, 2011. 148.

állási jog különféle értelmezése. A zsarnoksággal szembeni felkelést közvetlen hatásként emlegetik, amely nem csupán egy állam berendezkedését, hanem szinte egész Nyugat-Európa államainak berendezkedését átformálta. „A zsarnokkal szembeni ellenállás joga a keresztények erkölcsi kötelessége. Az ellenálláshoz való jog már nemcsak legitim, hanem túllépi a jogosultság határait, kötelességgé válik. (..) A felvilágosodás gondolköre számára, amely objektíve maga is a szellemi ellenállás egy sajátos és hatékony válfaja volt, Az ellenállási jog, illetve az engedetlenség joga a továbbiakban is első

sorban ott jelentkezik, ahol szükség volt a valóságos gyakorlati szembenállás ideológiai megalapozására.”¹⁰⁸ Ahhoz, hogy a polgári engedetlenség létrejöhesse és érvényesüljön, ahhoz „demokratikus, alkotmányos, az emberi jogokat elismerő, a hatalom megosztását alkalmazó államok kialakulására volt szükség. Ez a folyamat az Egyesült Államokban és Nyugat-Európában lényegében a XVIII. század második felétől indult meg és a XIX. és XX. században teljesedett ki.”¹⁰⁹

Amennyiben az állami berendezkedés demokratikus, ahol jogállam van, miért lehet szükség legitimizált engedetlenségre. Földesi Tamás szerint „az államok demokratizálódása egy bonyolult és ellentmondásos folyamat, amelynek során számos állam úgy volt demokratikus, hogy alkotmánya és tényleges gyakorlata, tevékenysége számos vonatkozásban még antidemokratikus maradt, másrészt arra, hogy egy viszonylag konzekvensen demokratikus felépítményű és alkotmányú állam is hozhat olyan intézkedéseket, törvényhozó szervei alkothatnak olyan jogszabályokat, amelyek igazságtalanok, sőt a demokratikus felépítésű rendszer ellen hatnak.”¹¹⁰

A jogállam fontos ismérve a hatalmi ágak elválasztása. A hatalom-megosztás elvének kidolgozása Arisztotelészre vezethető vissza, „aki a kormányzás fő résztvevőiként az államügyekről tanácskozók testületét, a tisztviselőket és az igazságszolgáltatást gyakorlók testületét határozta

¹⁰⁸ Földesi Tamás: A polgári engedetlenség – az emberi jogok „mostohatestvére”. In: Lenkei Júlia (szerk.): *A polgári engedetlenség helye az alkotmányos demokráciákban*. Budapest, T-Twins Kiadói és Tipográfiai Kft. Kiadó, 1991. 145.

¹⁰⁹ Földesi i. m.146.

¹¹⁰ Földesi i. m.148.

meg.”¹¹¹ A hatalmi ágak elválasztása, valamint a hatáskör témakörében Balássy Ádám Miklós, A hatalommegosztás és a hatalomfelosztás doktrínája című tanulmányában foglalta azt össze, hogy „a hatalommegosztás csak akkor képes érvényesülni, amennyiben a hatalmi ágak hatáskörét képesek vagyunk élesen elválasztani egymástól és megállapítani azoknak a különböző hatásköreit. Ennek a sikeres megállapítása után – követve a standard montesquieu-i tanokat – tudunk csak a hatalmi ágak funkcionális megosztásáról beszélni.”¹¹²

Az Institutio több szempontból is mintául szolgált a későbbi demokratikus állami szervezet kialakításában is.¹¹³ Így hatott ez a későbbi alkotmányfejlődésre, valamint azok intézményesülésére:¹¹⁴

- a) Kálvin és a kálvinizmus tanítása szerint minden ember egyenlő.¹¹⁵
- b) A kálvini egyházi szervezetben minden tisztséget választás útján kell betölteni. A választási rendszerek alapja.
- c) A kálvini egyházszervezetben nincs hierarchikus viszony. A mellérendelt berendezkedési viszonyok megteremtése.
- d) „Az egyházközségek önálló, egymással egyenlő jogúak. Ez szolgált mintául az államszerződéses elméletének.”¹¹⁶
- e) „A kialakuló országos szervezetek az egyházközségek papjaiból és választott világi képviselőikből álló, alulról építkező testüle-

¹¹¹ Varga Zs. András: Hatalommegosztás, az állam- és a kormányforma. – digitális kiadvány, elérhető: https://publikacio.ppk.hu/id/eprint/1344/1/PLWP_2013-05_Varga.pdf, letöltés dátuma: 2025. december 31.

¹¹² Balássy Ádám Miklós: A hatalommegosztás és a hatalomfelosztás doktrínája. In: Jogelméleti Szemle. 2020. 1. sz. DOI: 10.59558/jesz.2020.1.3. – digitális kiadvány, elérhető: <https://ojs.elte.hu/jesz/article/view/6945/5415>, letöltés dátuma: 2025. december 31.

¹¹³ A további kutatási eredményemet a disszertációm fogja tartalmazni.

¹¹⁴ Szatmáry Béla: A kálvini reformáció és a jogegyenlőség – adalékok a jogállamiság eszmetörténetéhez. In: Acta Humana 2018/3. 43–58.

¹¹⁵ Révész Imre: *Kálvin élete és a kálvinizmus*. Debrecen, Révész Imre Emlékalap Bizottság, 1964.

¹¹⁶ Szatmáry Béla: A kálvini reformáció és a jogegyenlőség – adalékok a jogállamiság eszmetörténetéhez. In: Acta Humana 2018/3. 43–58.

*tek, ahol nincs helye előjogoknak. Ez mutat a képviseleti demokrácia, a parlamentarizmus irányába.”*¹¹⁷

- f) A választott és független presbitérium döntött és ítélt az együlekezeti tagjai felett. A független bíraskodás elvének lehetett az alapja.
- g) Azzal pedig, hogy „Kálvin a polgári kormányzat egyik alappilléreként említi a törvényeket, mi több a felsőbbség és a nép viszonylatában a hatalom korlátozott voltára mutat rá, az alkotmányos jogállam előképének tekintendő.”¹¹⁸
- h) Az „együttélés csak akkor lehetséges, ha minden hatalmi tényező ellenőrizhető.”¹¹⁹ Kálvin szerint a hatalmi ágakat (állami és egyházi) szükséges elválasztani és korlátozni. Ez a jogállamiság, valamint szintén a hatalmi ágak megosztásának elvének alapjául szolgált.
- i) A kálvini egyház szervezetben a közügyekben a döntéseket közösségi döntéshozatal útján hozták meg. A néprésvételi közösségi döntéshozatalt alapozta meg.
- j) Kálvin alapvető szabadságjogokat fektetett le, amelyeket a genfi Polgári Törvénykönyv deklarálta: szabad gyülekezési jog, vallásszabadság, békés együttélés, vélemény-nyilvánítás szabadsága, egyházi autonómia.
- k) A h) alpont szerinti hatalmi ágak elválasztása a mai jogállamiság egyik alappillére.
- l) A hatalmi ágak elválasztásának elvének hozadéka a hatáskörök és feladatkörök pontos meghatározása, - mint azt Kálvin kidolgozta és nyomon követhető az egyház és állam és mind egyházon belül alkalmazott tételeiben. „Ennek megfelelően egyrészt egy meghatározott feladat egy szervezet kizárólagos hatáskörébe tartozhat. Másrészt minden más szervezetnek a hatáskör gyakorlására jogosult szervezettel szembeni befolyását ki kell zárni vagy legalábbis korlátozni kell oly módon, hogy a

¹¹⁷ Szatmáry i. m.

¹¹⁸ Szathmáry i. m.

¹¹⁹ Busch, Eberhard: Kálvin és a demokrácia. Theológiai Szemle 2004/3. 153-165.

befolyásolás csak előre meghatározott feltételek mellett történhessen.”¹²⁰

- m) A kálvini egyházszervezet egyik egysége, a vének tanácsának tagjait a népből választották, amely a mai népszuverenitási elvre vezethető vissza.
- n) Kálvin az egyházi tisztségviselők kiválasztási rendszerét kidolgozta, amely a mai demokratikus államok közigazgatásának egyik alappillére, hogy pályaaalkalmassági eljárást kell a munkáltatónak lefolytatnia a leendő kormánytisztségviselővel szemben.
- o) Kálvin a diakónusi feladatok körében meghatározta (alamizsna nyújtása, mint szociális segély és szociális ápolás, gondozás) a szociális, szolidáris, gondoskodó államot.
- p) Kálvin létrehozta az ökumenikus megértést, azzal, hogy elismerte – többek között Zwingli tanainak egy részét – számos református irányzat jött létre az ő idejében is. Ez szintén a vallás szabad gyakorlásának elvét erősíti.
- q) Kálvin álláspontja szerint Isten általános kegyelme minden emberre vonatkozik, jóra és nem kiválasztottra is. Ez a jogegyenlőség elvét alapozta meg.
- r) A q) pont alapján nem csak az egyénre szabályoz, hanem az egész emberiségre, a teremtet világra. Ez a nemzetközi, egységes emberi jogok alapja.
- s) A társadalmi rend fenntartásához alapelvekkel rendelkező törvények van szükség a kálvini társadalomban (Isten és nép, Isten és felsőbbség, felsőbbség és nép, valamint egyének közötti viszonyok rendben tartásához), mert a megfelelő törvényekkel anarchia megakadályozható, a törvényekhez mindenki kötve van. Ez az alapja az alkotmánynak, mint törvényeknek, amely mindenkre nézve határozza meg a jogrendet.

¹²⁰ Varga Zs. András: Hatalommegosztás, az állam- és a kormányforma. – digitális kiadvány, elérhető: https://publikacio.ppke.hu/id/eprint/1344/1/PLWP_2013-05_Varga.pdf, letöltés dátuma: 2025. december 31.

- t) A kálvini jogi dogmatikában és az Institutio-ban is jelen vannak a normák és normatív tételek. A tételek a gyakorlatot segítik, konkrét érvként szolgálhatnak konkrét döntésekhez.
- u) A kálvini *mutua obligatio*, azaz a felsőbbtség és a nép közti viszonyt kölcsönös kötelezettség viszonya megalapozta a „*kormányzati-szerződés felfogás alapját*”.¹²¹

A kálvini dogmatikai rendszer is alapjául szolgálhat az alkotmányok fejlődéséhez, mivel normatív tartalmúak, mindenkre nézve kötelezőek, valamint az írott jogszabálynak jogrendszert ad. Ugyanis a demokratikus államban „*lehetetlen alkotmány nélküli jogrendszert*”¹²² elképzelni. Eleve Kálvin „*rendszerezett és összeszedett szemlélete*”¹²³ okán is az egyházirendtartását csak dogmatikai rendszerben, összeszedetten tudta kidolgozni. Birkás Antal tanulmányában azt is kiemelte, hogy „*az alkotmányeszmé igényli a parancsoló tekintélyt. A dogmáknál. az elfogadott alkotmány megírójának tekintélye is fontos legitimációs tényező.*”¹²⁴ Továbbá a dogmatika magával hordozza a rendszerjellegét. „*A rendszerjellegét a dogmatika esetében kinyilatkoztatott igazság értelmes kerek egészként való megragadása teszi lehetővé - elsősorban az alkotónak köszönhetően. Ezért lehetséges magának a dogmának a rendszerszerű vizsgálata, s nem csupán egymástól függetlenként kezelt megállapítások kidolgozása. A dogmatika eleve a fogalmi gondolkodás síkján mozog, mely fogalmak egyfajta rendbe sorakoznak - és ezáltal alkotnak rendszert. Az alkotmányeszmé mindezt jól beépíthette a maga „identitásába” is, hisz az, amire vállalkozik - hogy ti. egy egész jogrendszernek legyen az alapja, „anyajoga” - ugyan-csak rendszerszemléletet feltételez.*”¹²⁵ Kálvinnál a dogma, a törvények, a tanítások őrzői a doktorok voltak. E tekintetben kiemelendő a dogma magával hordozza az őrzői testület létrehozását. „*Fontos*

¹²¹ Kónya 1879. 389.

¹²² Birkás Antal: A kálvinista dogmafelfogás és az alkotmányeszmé. In: *Jura* 2005/1. 160.

¹²³ Birkás i. m.161.

¹²⁴ Birkás i. m.161.

¹²⁵ Birkás i. m.161.

szerepe van a kanonizáló testületnek: őrzí és védi a dogmák és a tanítások tisztaságát. Az alkotmánynak megfelelő jogrendszer tisztaságát minden modern, normálisan működő demokratikus államban testületek őrzik.”¹²⁶

A polgári hatalomhoz való engedelmisség alapja az, hogy „minden államban Istennek kell engedelmeskednünk. Ez az értelme az egyház és állam pozitív viszonyának. Mert az, hogy Istennek tartozunk engedelmisséggel, nem zárja ki, hogy Istennek engedelmeskedve lojális földi kormányzóságokat is elismerjünk. Isten rendelte őket eszközként, „adminisztrációként”, hogy ebben a múlandó világban segítsenek megőrizni emberiességünket. De ez nem azt jelenti, hogy Isten lemondott volna ezekre a kormányzóságokra való jogáról. A földi kormányzóságokkal szemben nem létezik feltétlen, csak feltételes és korlátozott engedelmisség. Ez tesz kritikussá és felelőssé minden földi államhatalom autoritásával szemben. Ez teszi hangsúlyossá a „liberté de conscience-t”, a lelkiismereti szabadságot.”¹²⁷

Vitatott kérdés, hogy vajon elősegítette Kálvin a politikai szabadság kibontakozását. Emil Doumergue¹²⁸ nagy gondot fordított annak kimutatására, hogy Kálvin politikai alapelvei már a „szabadság, egyenlőség, testvériség” cím szavaival értelmezhetők és magyarázhatók. Az egyenlőség olyan érték, amely a demokrácia és a közösségi döntéshozatal szempontjából nélkülözhetetlen.¹²⁹ Mindemellett kifejtette, hogy a világi kormányzatra miért szükséges: „Teljesen ugyanaz a logika, amelynek az erejével a kálvinista ember a maga dogmájából kényszerűen le kellett, hogy vezesse az egyház alkotmányát, teljesen ugyanaz a logika kényszeríti őt arra, hogy egyházából viszont vezesse le a polgári kormányzatnak alkotmányát, az államnak a formáját.”¹³⁰

¹²⁶ Birkás Antal: A kálvinista dogmafelfogás és az alkotmányeszme. In: *Jura* 2005/1. 161.

¹²⁷ Busch, Eberhard: Kálvin és a demokrácia. In: *Confessio* 1996. 2. szám 7-10.

¹²⁸ Emil, Doumergue: Kálvin-kutató is volt és életrajzíró.

¹²⁹ Birkás Antal: *Reformáció, államhatalom, politika*. Budapest, Luther Kiadó, 2011. 95.

¹³⁰ Emil, Doumergue: *Kálvin jelleme*. Budapest, Magyar Evangéliumi Keresztényen Diákszövetség Kiadványai, 1922.

A kálvinizmus alapja „Isten tekintélye és az ember szabadságának, valamint annak kapcsolatának megfelelő értelmezése.”¹³¹ Doumergue a kálvini individualizmus lényegét felismerte és megértette, amelyről így vélekedett: „Az ember, mint egyén cselekszik, de egy cselekvéseinek szabályait Isten adja meg. Az ember az egyén, az Én mindent Isten ereje által, Isten nevében és Isten dicsőségére cselekszik. Minden az Énből indul ki, de semmi sem az Én javára. Az egyén tevékenységének valósággal döbbenetes erejű lendületével feszül neki a külvilágnak, a társadalomnak. Az egyéni élet erőközpontjából sugarak húzódnak a közélet egész területének minden pontjára: család, társadalom, állam – semmi sem kerülhet ki a megszentelődött egyén erő hatásai alól.”¹³²

Doumergue szerint Kálvinnál levezethető az alkotmányosság, a választási elv, valamint az általános szavazati jog jogintézménye. „A kálvinista államnak első fő jellemvonása, hogy alkotmányos. A második pedig az, hogy választáson alapul. Ahogyan választják az egyházban a lelkipásztort, úgy kell választani az állam hivatalosait is. A választás a Kálvin szemében szent cselekmény, amelyet nem győz elragadtatott szavakkal dicsőíteni. Harmadik fő jellemvonása a Kálvin államának az, hogy demokratikus. Újra meg újra hangoztatja Kálvin: A lehető legkívánatosabb állapot az, amikor a hivatalosokat általános népszavazással választják. Itt van tehát Kálvinnál az általános szavazati jog.”¹³³

Továbbá Doumergue azzal is foglalkozott, hogy a polgári társadalom szerződésen alapul-e. „A polgári társadalomnak is egy egység az alapja: egy kormányzati szerződés (contractus), amelyre a fő és a tagok kölcsönös szövetkezéssel kötelezik el egymást. Jegyezzük meg jól, hogy ez az alapvető egység kormányzati, nem pedig társadalmi szerződés (vagyis nem *contrat social*).”¹³⁴ Vagyis Doumergue tagadja, hogy ez az

¹³¹ Szatmáry Béla: A kálvini reformáció és a jogegyenlőség – adalékok a jogállamiság eszmetörténetéhez. In: Acta Humana 2018/3. 43–58.

¹³² Szathmáry i. m. (Forrás: Emil, Doumergue: *Kálvin jelleme*. Budapest, Magyar Evangéliumi Keresztény Diákszövetség Kiadványai, 1922.).

¹³³ Emil, Doumergue: *Kálvin jelleme*. Budapest, Magyar Evangéliumi Keresztény Diákszövetség, 1922. 100-103.

¹³⁴ Doumergue i. m. 99.

egység vagy kormányzati szerződés azonos lenne, mint a jelenkori polgári demokráciák társadalmi szerződése.

Szűcs Ferenc kálvinista kutató elemzéseinek középpontjában az Institutio és a kálvini teológia áll. Kálvin hatása a nyugati gondolkodásra című tanulmányában két hatást említ meg: közvetett és a közvetlen hatást. Kálvin teológiájából közvetlenül nem vezethető le a modern képviseleti demokratikus rendszer.¹³⁵ Emiatt szerinte a közvetett hatás a legfontosabb, amely legfőként a nyugat európai polgári demokráciák kialakulásában játszott hatalmas szerepet. Jól működő polgári demokrácia ott létezik, ahol a kálvinista felfogást követték.

Ennél direktebb hatását láthatjuk a hatalomról való tanításában. A hatalom kérdését az 1559-es Institutio IV. fejezetében fejti ki Kálvin: a hatalom egy kézbe összpontosítása helyett annak megosztását kívánta megvalósítani. Emellett gondolt a hatalmi ágak szétválasztására is, amely az ún. ellenérdekeltség, a nyilvánosság, és az ellenőrizhetőség elvén alapszik. A nyilvánosság és az ellenőrizhetőség elve a korrupciót is jobban korlátozhatná.

Továbbá foglalkozik továbbá Kálvin egyházszerkezési gyakorlatával is, „*óva intve attól, hogy rendszerét egészeben a modernkori demokrácia közvetlen előzményének tekintsük – ám a hatalommegosztás elve kétségtelül Kálvin hatása nyomán vált a demokráciák egyik alapelvevé.*”¹³⁶ Szűcs Ferenc tanulmányában összegezi, hogy „*Kálvin le tudta győzni a humanizmus emberközpontú világlátását, mert már nem az embert helyezi a világszemlélet tengely központjába.*”¹³⁷

¹³⁵ Szűcs Ferenc: Kálvin tanítása az egyházkormányzásról. In: Confessio 2007/3. 12-18.

¹³⁶ Fazakas Sándor (szerk.): *Kálvin időszerűsége. Tanulmánykötet Kálvin János teológiájának hatásáról Magyarországon.* Budapest, Kálvin Kiadó, 2009. 104-139.

¹³⁷ Fazakas i. m. 104-139.

Felhasznált irodalom

- Ágoston István: *A magyarországi puritanizmus gyökerei*. Budapest, Kálvin Kiadó, 1997.
- Albert Gábor: A magyarság és a kálvinizmus kölcsönhatása. In: *Confessio 1996/1-2*. 20. évfolyam.
- Antal Géza (szerk.): *Kálvin János – A keresztyén vallás rendszere 1559*. Pápa, Református Főiskolai Könyvnyomda, 1910.
- Balássy Ádám Miklós: A hatalommegosztás és a hatalomfelosztás doktrínája. In: *Jogelméleti Szemle*. 2020. 1. sz. DOI: 10.59558/jesz.2020.1.3. – digitális kiadvány, elérhető: <https://ojs.elte.hu/jesz/article/view/6945/5415>, letöltés dátuma: 2025. december 31.
- Békefy Lajos (ford.): *Kálvin János élete és teológiája röviden*. Hat levél. Budapest, Magyar Református Presbiteri Szövetség, 2009.
- Békési Andor (ford.): *Kálvin János – Tanítása a keresztyén vallásra 1559*. Rövidített formában. Budapest, MRE Zsinati Iroda Sajtóosztálya, 1991.
- Benda Kálmán: A kálvini tanok hatása a magyar rendi ellenállás ideológiájára. In: *Helikon Világirodalmi Figyelő* 1971. 17. évfolyam.
- Benda Kálmán: A végvári harcok ideológiája. In: *Történelmi Szemle* 1963/1. 15-18.
- Benton, William: *Encyclopedia Britannica, USA*, Chicago, London etc. 18th ed. 1966.
- Birkás Antal: A kálvinista dogmafelfogás és az alkotmányeszme. In: *Jura 2005/1*. 160.
- Birkás Antal: *Reformáció, államhatalom, politika*. Budapest, Luther Kiadó, 2011.
- Bocskai István végrendelete. – digitális kiadvány, elérhető: https://adatbank.ro/html/alcim_pdf9831.pdf, letöltés dátuma: 2025. december 28.
- Bogárdi Szabó István (szerk.): *Kálvin János – A keresztyén vallás rendszere 1559*. Budapest, Kálvin János Kiadó, 2014.
- Bolyki János: *Válogatás Kálvin János műveiből*. Budapest, Kálvin Kiadó, 1993.
- Busch Eberhard: Kálvin és a demokrácia. *Theológiai Szemle* 2004/3. 153-165.
- Busch, Eberhard: Kálvin és a demokrácia. In: *Confessio* 1996. 2. szám 7-10.
- Buzogány Dezső: A kálvini etikára épített egyházközösségi vagyongazdálkodás. In: Fazakas Sándor (szerk.): *Kálvin időszerűsége. Tanulmánykötet Kálvin János teológiájának hatásáról Magyarországon*. Budapest, Kálvin Kiadó, 2009.
- Cadier, Jean: *Kálvin, Egy ember isten igájában*. Budapest, Kálvin Kiadó, 1994.

Chadwick, Owen: *A reformáció*. Budapest, Osiris Kiadó, 1998.

Csohány János: *Vázlatok a reformációs és ellenreformációs egyháztörténelméhez*. Debrecen, Református Teológiai Akadémia Kiadó, 1994.

Doumergue, Emil: *Kálvin jelleme*. Budapest, Magyar Evangéliumi Keresztény Diákszövetség Kiadványai, 1922.

Eckhart Ferenc: *Bocskai és híveinek közjogi felfogása*. Budapest, Károlyi Emlékkönyv, 1933.

Fazakas Sándor (szerk.): *Kálvin időszerűsége. Tanulmánykötet Kálvin János teológiájának hatásáról Magyarországon*. Budapest, Kálvin Kiadó, 2009.

Földesi Tamás: A polgári engedetlenség – az emberi jogok „mostohatestvére”. In: Lenkei Júlia (szerk.): *A polgári engedetlenség helye az alkotmányos demokráciákban*. Budapest, T-Twins Kiadói és Tipográfiai Kft. Kiadó, 1991.

Gecse Gusztáv (szerk.): *Vallástörténeti lexikon*. Budapest, Kossuth Kiadó, 1973.

Gergely András: Kálvin időszerűsége. Tanulmányok Kálvin János teológiájának marandó értékéről és magyarországi hatásairól. In: *Magyar Tudomány* 2010/2. 168-174.

Gresch, Eberhard: *A hugenották története, hite és hatása*. Budapest, Kálvin Kiadó, 2008. 5. fejezet.

György Antal: *Kálvinról mindenkinek*. Örbottyán, Örszentmiklósi Református Gyülekezet, 2011.

Herber Attila – Martos Ida – Moss László – Tisza László: *Történelem 1500-1789. Európa államai a 16. században*. Budapest, Reáltanoda Kiadó, 1995.

Heussi, Karl: *Az egyháztörténet kézikönyve*. Budapest, Osiris Kiadó, 2000.

Incze Gábor: Alvinczi Péter. In: *Protestáns Szemle* 1934/XLIII. évfolyam 11. szám.

Jakab Éva: Gondolatok Pólay Elemér korai tanulmányaihoz – A nemzeti szocializmus és a római jog. In: *Acta Juridica et Politica*, X. évf., 2020/2. 127.

Koczó Pál (ford.): *Martin Greschat – Martin Bucer, egy reformátor és a kor, amelyben élt*. Budapest, Kálvin Kiadó, 2011.

Kónya István: *Kálvinizmus és társadalomelmélet*. Budapest, Akadémia Kiadó, 1979.

Lajos Edina: A jog és erkölcs összefüggésének alapjai. In: *KRE-DIt* 2023/1. VI. évfolyam 158.

Link, Christian: A kálvinizmus szellemisége In: Jakab László (szerk.): *Kálvin társadalmi reformgondolatainak időszerűsége. Esszégyűjtemény. A Kereszténydemokrata Néppárt Protestáns Műhelyének füzetei II., Budapest, Protestáns Műhely kiadója*, 2009.

Lippay Lajos: *A protestantizmus*. Budapest, Szent István Társulat Apostoli Szentszék Kiadó, 1935.

McGrath, Alister E.: *Kálvin. A nyugati kultúra formálódása*. Budapest, Osiris Kiadó, 1996.

Miskolczi Bodnár Péter Az erkölcs és a jog szoros kapcsolata In: Polgári Szemle 2015/4-6. 27-33.

Nagy Dávid (ford.): A 39 Hitcikkely. – digitális kiadvány, elérhető: <https://www.evangelikalcsoport.hu/2019/02/23/a-39-hitcikkely-39-articles-of-religion-a-church-of-england-hitvallasa/>, letöltés dátuma: 2025. december 12.

Our Church: *The reformed church in Hungary*. Budapest, Kálvin Kiadó, 1997.

Ravasz László: A magyar kálvinizmus. Confessio 1996. In: 1934. Legyen világosság I.

Révész Imre: Egyháztörténelem, I. könyv, Az őskereszténységtől az ellenreformációig. Budapest, Dunamelléki Református Egyházkerület, Ráday Nyomda, 1993.

Révész Imre: Egyháztörténelem. I. könyv, Debrecen, Debrecen és a Tiszántúli Református Egyházkerület Könyvnyomda-vállalata, 1933.

Révész Imre: *Kálvin élete és a kálvinizmus*. Debrecen, Révész Imre Emlékalap Bizottság, 1964.

Révész Imre: *Társadalmi és politikai eszmék a magyar puritanizmusba*. Budapest, MTA Kiadó, 1948.

Samu Mihály–Szilágyi Péter: *Jogbölcselet*. Budapest, Rejtjel Kiadó, 1998.

Schenck, Barbara – Rieger, Georg: *Kálvin János élete és teológiája röviden*. Budapest, Magyar Református Presbiteri Szövetség Kiadó, 2009.

Sebestyén Jenő: *Református etika*. Budapest–Gödöllő, Iránytű Kiadó, 2000.

Staedtke, Joachim: *Kálvin János megismerés és formálódás*. Vásárosnamény, Vásárosnaményi Református Egyházközségért Alapítvány, 2009.

Szabó András: *A rejtőzködő biblafordító Károlyi Gáspár*. Budapest, Kálvin Kiadó, 2012.

Szabó Zsolt: A keresztény szabadság és a kereszténydemokrácia mai értelmezési lehetőségei. Hagyomány, identitás, történelem 2019. 337–348. In: *Károli Gáspár Református Egyetem Egyház és Társadalom Kutatóintézetének Reformáció Öröksége Műhelye, Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kar Egyháztörténeti Kutatóintézet, Budapest, Magyarország, 2020.*

Szabó Zsolt: Az alkotmányosság elveinek eredete a protestáns gondolkodásban, Hit 2018: Hagyomány, Identitás, Történelem. (szerk.: Kiss Réka- Lányi Gábor), Károli Gáspár Református Egyetem Egyház és Társadalom Kutatóintézetének Reformáció Öröksége Műhelye, Károli Gáspár Református Egyetem

Hittudományi Kar Egyháztörténeti Kutatóintézet, Budapest, L'Harmattan Kiadó, 2019. 169–184.

Szántó György: *Anglikán reformáció, angol forradalom*. Budapest, Európa Könyvkiadó, 2000.

Szántó György Tibor: *Anglia története*. Budapest, Maecenas Könyvkiadó, 1992.

Szathmáry Béla: Kálvin a kortársunk? In: Fazakas Sándor (szerk.): *Kálvin időszerűsége. Tanulmánykötet Kálvin János teológiájának hatásáról Magyarországon*. Budapest, Kálvin Kiadó, 2009.

Szathmáry Béla: A kálvini reformáció és a jogegyenlőség – adalékok a jogállamiság esztétikájához. In: *Acta Humana* 2018/3. 43–58.

Szűcs Ferenc: Kálvin tanítása az egyházkormányzásról. In: *Confessio* 2007/3. 12–18.

Tarnóc Márton (szerk.): *Magyar gondolkodók 17. század*. Budapest, Szépirodalmi Könyvkiadó, 1979.

Tökéczy László: Kálvin hatása a magyarságra és a magyar politikára. In: Fazakas Sándor (szerk.): *Kálvin időszerűsége. Tanulmánykötet Kálvin János teológiájának hatásáról Magyarországon*. Budapest, Kálvin Kiadó, 2009.

Varga Zs. András: Hatalommegosztás, az állam- és a kormányforma. – digitális kiadvány, elérhető: https://publikacio.ppke.hu/id/eprint/1344/1/PLWP_2013-05_Varga.pdf, letöltés dátuma: 2025. december 31.

Weber, Max: A politikai és gazdasági viszonyok aktív és hatékony formálása. – digitális kiadvány, elérhető: <https://mek.oszk.hu/02000/02006/02006.pdf>, letöltés dátuma: 2022. december 20.

Epiphanius of Salamis as a precursor of John Calvin's iconoclastic reformation?

Wojciech Słomski¹

Beérkezett/Received: 2025.09.27.

Lektorálva/Reviewed: 2026.01.29. / 2026.07.20.

Elfogadva/Accepted: 2026.08.18.

DOI: 10.36007/teofor2026.1.085-097

Abstract: This article examines whether the Anablatha episode, preserved in Jerome's Latin transmission of Epiphanius of Salamis' letter, may be interpreted retrospectively as a precursor to John Calvin's iconoclastic Reformation. It expressly rejects any claim of genealogical dependence and instead proposes a typological comparison governed by the formula "analogy without genealogy." Combining close reading of primary sources with historical-theological analysis, the study situates Epiphanius' removal of an image from a church within early Christian concerns about idolatry, sacred space, and the proper regulation of worship. It then considers the development of positive image theology through Basil of Caesarea's distinction between image and prototype, John of Damascus' Christological defence of material representation, the Second Council of Nicaea's differentiation between veneration and divine worship, and Gregory the Great's pastoral defence of the didactic use of images. Against this background, Calvin's criticism of devotional images is reconstructed as a systematic theology of revelation, worship,

¹ Prof. dr hab. Wojciech Słomski, VIZJA University, Warsaw; ORCID: 0000-0003-1532-0341; e-mail: slomski@autograf.pl.



and ecclesiastical discipline centred on Scripture, preaching, and the sacraments. The comparison reveals a functional convergence: both Epiphanius and Calvin regard images within liturgical space as capable of acquiring a cultic force exceeding their declared purpose and therefore favour preventive removal over pedagogical regulation. Nevertheless, decisive differences remain in historical context, Christology, ecclesiology, anthropology, and systematic scope. The article concludes that Epiphanius can be described as Calvin's precursor only in a strictly retrospective and typological sense. Their similarity lies not in doctrinal continuity but in a shared pastoral logic concerning the interaction of visual media, sacred space, devotional practice, and the normative order of Christian worship.

Keywords: Epiphanius of Salamis; John Calvin; iconoclasm; veneration of images; Second Council of Nicaea; worship.

Introduction

The status of images in Christian worship cannot be reduced to a dispute over aesthetics. From late antiquity to the Reformation, the central questions concerned the law of worship, the relation between visible signs and the invisible God, and the capacity of ecclesial practice to distinguish veneration from adoration. This article asks whether the well-known intervention at Anablatha, transmitted in Jerome's Latin version of Epiphanius of Salamis' letter, may be read as a retrospective precursor of concerns later systematized by John Calvin. The claim is deliberately limited: no genealogy of influence is proposed. Rather, the comparison concerns a typological convergence in which sacred space and the regulation of worship take precedence over the presumed devotional utility of images.²

The comparison requires a diachronic framework. Early Christian unease about idolatry, the disciplinary prohibition of images in canon 36 of the Synod of Elvira, and the anti-representational argument

² Cf. J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, trans. F. L. Battles, ed. J. T. McNeill, Westminster Press, Philadelphia 1960, I.11-12; C. M. N. Eire, *War Against the Idols. The Reformation of Worship from Erasmus to Calvin*, Cambridge University Press, Cambridge 1986.

attributed to Eusebius of Caesarea form one line of development. A second line culminates in the mature icon theology of Basil of Caesarea, John of Damascus, and the Second Council of Nicaea (787). In the Latin West, Gregory the Great articulated a mediating pastoral position: images were not to be adored, but neither were they to be destroyed, because they could instruct those unable to read. The Reformation reopened the practical question of whether such distinctions remained stable in actual worship.³

Methodologically, the study combines close reading of primary texts with historical-theological comparison. Greek technical terms are cited consistently in Greek characters; Latin expressions are retained where they carry a juridical or theological force. Modern critical editions form the primary textual basis, while older collections such as PG, PL, and Mansi are used only as supplementary traditional locators. The thesis is that Epiphanius and Calvin converge at the level of a practical theology of worship: both suspect that an image placed within the liturgical order can acquire a cultic force exceeding the intention assigned to it. They nevertheless differ decisively in historical context, ecclesiology, Christology, and systematic scope. The formula 'analogy without genealogy' therefore governs the comparison.

Epiphanius of Salamis and the Anablatha episode

The decisive text is Epistula 51.9, preserved among Jerome's letters. The Greek original is not extant; the episode survives in Jerome's Latin translation. Epiphanius reports that, upon entering a church at Anablatha, he saw a curtain bearing an image 'of Christ or of some saint' and tore it down because he did not wish an image of a human being to hang 'in the Church of Christ': 'imaginem aut Christi aut

³ For the principal historical trajectories see L. Brubaker – J. Haldon, *Byzantium in the Iconoclast Era, c. 680-850. A History*, Cambridge University Press, Cambridge 2011; T. F. X. Noble, *Images, Iconoclasm, and the Carolingians*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2009.

cuiuslibet sancti ... nolens imaginem hominis suspendi in ecclesia Christi ... scidi eam.⁴

Three elements deserve emphasis. First, *imago hominis* is generic: Epiphanius' objection does not depend on securely identifying the figure represented. Second, in *ecclesia Christi* makes the sacred location normatively significant. The problem is not representation in every possible context, but representation within a space ordered to worship. Third, *scidi* describes an immediate pastoral act, not a developed theory of Christian art. For that reason, the Anablatha incident should not be inflated into a complete Epiphanian doctrine of images. It is more securely read as a concrete episcopal judgment concerning what could appropriately function inside the church.⁵

The wider anti-image material attributed to Epiphanius has a complicated textual history, and the authenticity of individual testimonia has long been disputed. The present argument therefore rests on the Anablatha passage as transmitted in Jerome rather than on an attempt to reconstruct a comprehensive iconoclastic corpus under Epiphanius' name. This restriction prevents the comparison with Calvin from depending on texts whose attribution is less secure and keeps the analysis focused on a documented pastoral gesture.⁶

The biblical horizon of that gesture is the prohibition of idolatry in Exodus 20:4-5 and Deuteronomy 4:15-16. The Septuagint states: 'οὐ ποιήσεις σεαυτῷ εἰδωλον ... οὐ προσκυνήσεις αὐτοῖς οὐδὲ μὴ λατρεύσεις αὐτοῖς'. The Vulgate similarly uses the pair *adorare/colere*: 'Non facies tibi sculptile ... non adorabis ea neque coles'. These texts do not by themselves settle the later Christian theology of icons, but they

⁴ Hieronymus, *Epistulae* 1-70, ed. I. Hilberg, *editio altera supplementis aucta curante M. Kamptner*, CSEL 54, Wien 1996, Ep. 51.9, 426-427; traditional locator: PL 22, 526.

⁵ Cf. E. Kitzinger, *The Cult of Images in the Age before Iconoclasm*, *Dumbarton Oaks Papers* 8 (1954), 83-150, esp. 90-95.

⁶ On the contested Epiphanian material and its later reception see L. Brubaker – J. Haldon, *Byzantium in the Iconoclast Era, c. 680-850*, 68-86; R. Price, *The Acts of the Second Council of Nicaea (787)*, 2 vols., Liverpool University Press, Liverpool 2018.

explain why Christian reflection on images repeatedly returned to the relation between representation and cult.⁷

A useful Western parallel is canon 36 of the Synod of Elvira: 'Placuit picturas in ecclesia esse non debere, ne quod colitur et adoratur in parietibus depingatur'. The canon is difficult to interpret with precision, but its wording clearly links pictorial representation to ecclesial space and to the danger of confusing what is represented with what is worshipped. The parallel with Anablatha lies not in a demonstrable line of influence but in a shared disciplinary concern.⁸ The letter attributed to Eusebius of Caesarea in response to the request of Constantia for an image of Christ belongs to the same broad field of anxiety, although its transmission and reconstruction require caution. Rather than treating Eusebius as a direct source for Epiphanius, it is more accurate to see both as witnesses to an early Christian problem: how far the biblical prohibition of images governs the representation of Christ within devotional and liturgical contexts.⁹

The maturation of icon theology: Basil, John of Damascus, and Nicaea II

The strongest theological response to iconoclastic suspicion did not consist in denying the biblical prohibition of idolatry. It redefined the relation between image, prototype, and worship. Basil of Caesarea supplied a formula that later became central to the defence of icons:

⁷ Septuaginta. *Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, ed. A. Rahlfs – R. Hanhart, 2nd rev. ed., Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2006, Ex 20:4-5; *Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem*, ed. R. Weber – R. Gryson, 5th ed., Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2007, Ex 20:4-5; Deut 4:15-16.

⁸ *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, ed. J. Vives, with T. Marín Martínez – G. Martínez Díez, Instituto Enrique Flórez, CSIC, Barcelona-Madrid 1963, can. 36, 8.

⁹ C. Mango, *The Art of the Byzantine Empire 312-1453. Sources and Documents*, University of Toronto Press, Toronto 1972, 47-56; cf. L. Brubaker – J. Haldon, *Byzantium in the Iconoclast Era, c. 680-850*, 40-68.

‘τῆς εἰκόνοσ ἡ τιμὴ ἐπὶ τὸ πρωτότυπον διαβαίνει’ - ‘the honor of the image passes to the prototype’.¹⁰

In its original context, Basil’s statement concerns the relation of image and prototype within a Trinitarian argument. Its later use in the icon controversy is nevertheless intelligible: honor does not terminate in the material sign but is referred to the person represented. Basil was not writing a seventh- or eighth-century treatise on icon veneration, yet his relational logic furnished later iconophile theology with a powerful conceptual instrument.¹¹

John of Damascus develops that relational logic within an explicitly Christological defence of representation. His argument turns on the Incarnation: the invisible God is not represented according to the divine essence, but the Word who truly became human may be depicted in his visible humanity. John’s famous rejection of the charge that Christians worship matter appears in the first oration against those who attack the holy images: ‘Οὐ προσκυνῶ τῇ ὕλῃ, προσκυνῶ δὲ τὸν τῆς ὕλης δημιουργόν ...’. The point is not the sacralization of wood or pigment, but the theological legitimacy of material mediation after the Incarnation.¹²

The distinction between προσκύνησις and λατρεία becomes decisive. The former can designate relative or honorific veneration; the latter, in the conciliar formulation, belongs properly to the divine nature. The Second Council of Nicaea codified this distinction and incorporated the principle of reference to the prototype into its synodal definition. The critical text is preserved in the *Acta Conciliorum Oecumenicorum*,

¹⁰ Basile de Césarée, *Sur le Saint-Esprit*, 2e éd., éd. et trad. B. Pruche, Sources Chrétiennes 17bis, Éditions du Cerf, Paris 1968, 18.45; traditional locator: PG 32, 149C.

¹¹ Cf. H. Belting, *Likeness and Presence. A History of the Image before the Era of Art*, trans. E. Jephcott, University of Chicago Press, Chicago 1994.

¹² Ioannes Damascenus, *Contra imaginum calumniatores* I.16, In: *Die Schriften des Johannes von Damaskos, III*, ed. B. Kotter, *Patristische Texte und Studien* 17, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1975, 89-90; cf. A. Louth, *St John Damascene. Tradition and Originality in Byzantine Theology*, Oxford University Press, Oxford 2002.

series secunda, volume III, part III, which contains the sixth and seventh sessions, the synodal letters, canons, and related material.¹³

The mature iconophile position can therefore be summarized without multiplying quotations: representation is justified Christologically by the Incarnation; veneration is directed relationally to the prototype; and the Church regulates the gestures of devotion by distinguishing honorific veneration from the worship owed to God alone. This is the theological structure against which both Epiphanius' earlier intervention and Calvin's later criticism must be measured.¹⁴

The Latin pastoral alternative: Gregory the Great

Gregory the Great provides a useful Latin counterpoint because his correspondence with Serenus of Marseille refuses both adoration of images and their destruction. In *Registrum epistularum* IX.105 and XI.10, Gregory rebukes the bishop for breaking images while approving his zeal against their worship. Gregory's position is frequently summarized as a didactic theory of images: what writing provides to readers, painting can provide to those who cannot read. The formula must not be confused with the later Byzantine theology of icon veneration. Gregory seeks a pastoral middle course in which images may instruct and memorialize without becoming objects of adoration.¹⁵¹⁶

The Carolingian *Opus Caroli regis contra synodum*, conventionally known as the *Libri Carolini*, demonstrates a further Western possibility: the legitimacy of images could be affirmed while the cultic conclusions attributed to the Greek council were rejected. The work is

¹³ Concilium Universale Nicaenum Secundum, ed. E. Lamberz, *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, Series Secunda, vol. III, pars III: *Concilii actiones VI-VII*, De Gruyter, Berlin-Boston 2016, actio VII, definitio; cf. R. Price, *The Acts of the Second Council of Nicaea (787)*, vol. 2, Liverpool 2018.

¹⁴ For the doctrinal synthesis see A. Louth, *St John Damascene*, especially Part III; R. Price, *The Acts of the Second Council of Nicaea (787)*, vol. 2.

¹⁵ Cf. T. F. X. Noble, *Images, Iconoclasm, and the Carolingians*, 15-95.

¹⁶ Gregorius Magnus, *Registrum epistularum*, ed. D. Norberg, CCSL 140-140A, Brepols, Turnhout 1982, IX.105; XI.10.

relevant here not because it provides a direct bridge from Epiphanius to Calvin, but because it shows that Western criticism of image-veneration developed within its own theological and political settings.¹⁷

John Calvin: revelation, worship, and the problem of images

Calvin's criticism of images in the final Latin edition of the *Institutio christianae religionis* (1559) belongs especially to Book I, chapters 11-12. His argument begins with the glory and incomprehensibility of God: 'impio mendacio corrumpi Dei gloriam quoties ei forma ulla affingitur' - God's glory is corrupted by an impious falsehood whenever a form is fashioned for him (Inst. I.11.1). The governing biblical texts are Exodus 20:4-5 and Deuteronomy 4:15-16. Calvin's point is not a general condemnation of visual art. The issue is the theological and cultic use of images as media of divine knowledge and devotion.¹⁸

Habakkuk 2:18 supplies another key element: the image is a 'teacher of lies'. Calvin's critique is therefore epistemological as well as disciplinary. God has appointed the Word as the normative medium of proclamation and the sacraments as visible signs instituted by Christ; devotional images, by contrast, are humanly devised media whose sensory force can displace the divinely instituted order of revelation. This logic explains why Calvin's polemic cannot be reduced to aesthetic austerity.¹⁹

The anthropological dimension is equally important. Calvin describes the human mind as a 'perpetual factory of idols' (Inst. I.11.8). The practical question is therefore whether a distinction such as *προσκύνησις/λατρεία* can be preserved in ordinary devotional

¹⁷ *Opus Caroli regis contra synodum* (Libri Carolini), ed. A. Freeman, MGH, Concilia 2, Supplementum 1, Hannover 1998; cf. T. F. X. Noble, *Images, Iconoclasm, and the Carolingians*.

¹⁸ J. Calvin, *Ioannis Calvinii opera quae supersunt omnia*, ed. J. W. Baum – A. E. Cunitz – E. Reuss, *Corpus Reformatorum* 29-87, Brunsvigae-Berolini 1863-1900, *Institutio* I.11.1; English trans.: *J. Calvin, Institutes*, trans. F. L. Battles, ed. J. T. McNeill, Philadelphia 1960.

¹⁹ J. Calvin, *Institutes*, I.11.5-10; C. M. N. Eire, *War Against the Idols*, 188-214.

behavior. Bowing, kissing, incense, light, and the material presence of a sacred image may be theologically interpreted as relative veneration, but Calvin doubts that this distinction remains stable in practice. His objection is thus not simply semantic; it is pastoral and anthropological.²⁰ Reformed changes to church interiors must be read within this framework. Studies of Swiss and Genevan iconoclasm show that the removal of images belonged to a larger reordering of worship around preaching, Scripture, discipline, and the sacraments rather than to an isolated hostility toward art. This institutional dimension marks a decisive difference from Epiphanius: Calvin turns a concern about images into a systematic program of ecclesiastical reform.²¹

Epiphanius and Calvin: analogy without genealogy

The comparison can now be stated more precisely. The strongest resemblance lies in the priority assigned to the regulation of worship. Epiphanius' phrase in *ecclesia Christi* makes the church a normative setting: an image that might be unobjectionable in another context becomes problematic when placed within the cultic space. Calvin likewise treats the liturgical function of the image, rather than artistic production as such, as the decisive issue. In both cases, the concern is that visual mediation can acquire a religious force not controlled by its declared intention.

A second resemblance concerns pastoral realism. Epiphanius does not offer a theory of the distinction between relative and absolute worship; he removes the object whose presence he judges inappropriate. Calvin, writing after the full development of Byzantine icon theology, knows that a sophisticated distinction is possible in theory but disputes its reliability in popular practice. The parallel is therefore functional rather than doctrinal: both respond to what they

²⁰ J. Calvin, *Institutes*, I.11.8-12; W. J. Bouwsma, *John Calvin. A Sixteenth-Century Portrait*, Oxford University Press, New York-Oxford 1988, 186-197.

²¹ C. M. N. Eire, *War Against the Idols*; L. P. Wandel, *Voracious Idols and Violent Hands. Iconoclasm in Reformation Zurich, Strasbourg, and Basel*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 1995.

perceive as a risk generated by the interaction of image, sacred space, and devotional gesture.²²

The differences are at least as important as the similarities. Epiphanius precedes the iconoclastic controversy by centuries and cannot be made into a proto-Reformer in any genealogical sense. He does not possess Calvin's doctrine of Scripture, sacrament, ecclesiastical discipline, or Reformation critique of late medieval devotion. Conversely, Calvin works after Nicaea II and therefore confronts a developed theological account of images that did not yet exist in Epiphanius' context. The historical asymmetry is constitutive, not incidental.

A third difference is Christological. John of Damascus and Nicaea II ground Christian representation in the Incarnation and distinguish the prototype from the material image. Calvin does not deny that Christ was truly visible as man; his objection concerns the ecclesial use of representations as devotional media. Epiphanius' brief report from Anablatha does not supply enough evidence to reconstruct an equally developed Christological theory of images. Any comparison that treats the two men as teaching the same doctrine would therefore exceed the sources.²³

The category 'retrospective precursor' can nevertheless be retained if it is defined strictly. It denotes neither direct influence nor identity of doctrine. It identifies an earlier pastoral configuration that becomes newly intelligible when placed beside a later systematic argument. Epiphanius' *scidi eam* and Calvin's reordering of worship share a logic of preventive discipline: when a medium is judged liable to compromise the clarity of divine worship, the safer course is removal rather than pedagogical regulation.

This reading also clarifies why Gregory the Great and Nicaea II are indispensable to the comparison. Gregory represents the possibility of regulated didactic use without adoration; Nicaea II represents a full

²² Cf. J. Calvin, *Institutes*, I.11-12; E. Kitzinger, *The Cult of Images in the Age before Iconoclasm*, 83-150.

²³ A. Louth, *St John Damascene, Part III; Concilium Universale Nicaenum Secundum*, ACO II.3.3, actio VII, definitio.

theology of relative veneration grounded in prototype and Incarnation. Epiphanius and Calvin occupy different historical positions on the more restrictive side of the spectrum. The comparison becomes analytically meaningful only when these mediating traditions are kept in view.²⁴

Conclusion

The evidence does not support a genealogy running from Epiphanius of Salamis to John Calvin. It does support a carefully delimited analogy. The Anablatha episode shows a late-antique bishop treating sacred space and the avoidance of idolatrous ambiguity as sufficient grounds for removing an image. Calvin transforms a comparable concern into a systematic Reformation theology in which the Word and the sacraments define the proper media of revelation and worship. Between the two stand decisive developments that prevent any simple identification: Basil's relational language of image and prototype, John of Damascus' Christological defence of material representation, the conciliar distinction between honorific veneration and divine worship at Nicaea II, and Gregory the Great's Latin pastoral defence of didactic images. These traditions establish conceptual possibilities that Epiphanius did not formulate and that Calvin later judged inadequate in practice.

Epiphanius may therefore be called a precursor only retrospectively and typologically. His importance for the comparison lies in the structure of the pastoral act - an image, a sacred place, a perceived danger to worship, and immediate removal - rather than in a demonstrable doctrinal continuity. Calvin's contribution is the systematic articulation of that preventive logic within a theology of revelation, anthropology, and ecclesiastical order.

The resulting formula is 'analogy without genealogy'. It preserves the genuinely suggestive comparison while avoiding anachronism. It also locates the enduring Christian dispute over images where the sources

²⁴ Gregorius Magnus, *Registrum epistularum* IX.105; XI.10; *Concilium Universale Nicaenum Secundum*, ACO II.3.3, actio VII, definitio.

themselves place it most sharply: at the intersection of Christology, the theology of signs, pastoral practice, and the law of worship.

References

- Basile de Césarée: Sur le Saint-Esprit, 2e éd., éd. et trad. Benoît Pruche, Sources Chrétiennes 17bis, Éditions du Cerf, Paris 1968.
- Belting Hans: Likeness and Presence. A History of the Image before the Era of Art, trans. Edmund Jephcott, University of Chicago Press, Chicago 1994.
- Bouwisma William J.: John Calvin. A Sixteenth-Century Portrait, Oxford University Press, New York-Oxford 1988.
- Brubaker Leslie – Haldon John: Byzantium in the Iconoclast Era, c. 680-850. A History, Cambridge University Press, Cambridge 2011.
- Calvin Jean: Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia, ed. J. W. Baum, A. E. Cunitz, E. Reuss, 59 vols., Corpus Reformatorum 29-87, C. A. Schwetschke et filium, Brunsvigae-Berolini 1863-1900.
- Calvin John: Institutes of the Christian Religion, trans. Ford Lewis Battles, ed. John T. McNeill, 2 vols., Library of Christian Classics 20-21, Westminster Press, Philadelphia 1960.
- Eire Carlos M. N.: War Against the Idols. The Reformation of Worship from Erasmus to Calvin, Cambridge University Press, Cambridge 1986.
- Freeman Ann (ed.): Opus Caroli regis contra synodum (Libri Carolini), Monumenta Germaniae Historica, Concilia 2, Supplementum 1, Hahnsche Buchhandlung, Hannover 1998.
- Gregorius Magnus: Registrum epistularum, libri I-XIV, Appendix, ed. Dag Norberg, Corpus Christianorum Series Latina 140-140A, Brepols, Turnhout 1982.
- Hieronymus: Epistulae 1-70, ed. Isidor Hilberg, editio altera supplementis aucta curante Margit Kamptner, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 54, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 1996.
- Ioannes Damascenus: Die Schriften des Johannes von Damaskos, III: Contra imaginum calumniatores orationes tres, ed. Bonifatius Kotter, Patristische Texte und Studien 17, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1975.
- Kitzinger Ernst: The Cult of Images in the Age before Iconoclasm, In: Dumbarton Oaks Papers 8 (1954), 83-150.

Lamberz Erich (ed.): *Concilium Universale Nicaenum Secundum, Acta Conciliorum Oecumenicorum, Series Secunda*, vol. III, pars I-III, De Gruyter, Berlin-New York / Berlin-Boston 2008-2016.

Louth Andrew: *St John Damascene. Tradition and Originality in Byzantine Theology*, Oxford University Press, Oxford 2002.

Mango Cyril: *The Art of the Byzantine Empire 312-1453. Sources and Documents*, University of Toronto Press, Toronto 1972.

Noble Thomas F. X.: *Images, Iconoclasm, and the Carolingians*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2009.

Price Richard: *The Acts of the Second Council of Nicaea (787)*, 2 vols., *Translated Texts for Historians* 68, Liverpool University Press, Liverpool 2018.

RAHLFS Alfred – HANHART Robert (eds.): *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, 2nd rev. ed., Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2006.

Vives José – Marín Martínez Tomás – Martínez Díez Gonzalo (eds.): *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Instituto Enrique Flórez, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Barcelona-Madrid 1963.

Wandel Lee Palmer: *Voracious Idols and Violent Hands. Iconoclasm in Reformation Zurich, Strasbourg, and Basel*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 1995.

Weber Robert – Gryson Roger (eds.): *Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem*, 5th ed., Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2007.

Conflict Management as Emotional Inheritance: Religious Value-Transfer through Transgenerational Patterns and Children's Family Representations in Primary School Age

Kovács Szabolcs – Bíró Ágota¹

Beérkezett/Received: 2026.07.14.

Lektorálva/Reviewed: 2026.07.28. / 2026.07.31.

Elfogadva/Accepted: 2026.08.11.

DOI: 10.36007/teofor2026.1.099-0128

Abstract: This study examines how family conflict-management styles, educational attitudes and emotional reaction patterns are transmitted across generations and how they appear in the inner world of primary school children. The empirical material consists of a qualitative, small-sample exploratory study conducted in a Hungarian-speaking rural community. Six third and fourth-grade children, aged nine to eleven, and their parents participated in the research. The adult participants took part in semi-structured interviews focusing on grandparents' marriages, childhood family experiences, current couple dynamics, conflict resolution, educational attitudes and religiosity. The children completed three drawing

¹ Bíró Ágota, Babeş-Bolyai University, Faculty of Reformed Theology and Music, MA, teacher; Dr. Kovács Szabolcs, Babeş-Bolyai University, Faculty of Reformed Theology and Music, assistant professor.



tasks: a family floor plan, an enchanted family drawing in which family members were represented as animals, and a drawing of their relationship to God. The analysis shows that family cohesion, care, work ethic and the joy of being together function as positive transgenerational patterns. At the same time, unresolved family tensions – alcohol misuse, divorce, silence, fear, harsh communication and rigid paternal authority – may reappear as emotional reflexes even when parents consciously try to break with the past. The child drawings add an important perspective: fathers are frequently represented as strong animals such as tiger, whale or lion. In supportive family contexts this symbolizes protection; in more burdened contexts it also carries elements of fear, threat or defensive positioning. The study argues that transgenerational transmission is not a linear repetition of the past but a dynamic process in which continuity, counter-patterns, compensation and residual emotional traces coexist. The findings have pedagogical and pastoral relevance, because children's aggression, withdrawal or heightened sensitivity may often be better understood as relational signals embedded in a family history rather than as isolated behavioural problems.

Keywords: transgenerational patterns; family systems; conflict management; child drawings; aggression; religiosity; primary school children.

1. Introduction

The history of family life is not only a sequence of events, but also a network of recurring emotional and relational patterns. In a family's present functioning one often encounters forms of reaction, educational attitudes, role expectations and conflict-management strategies that cannot be understood from the present situation alone. In many cases, parents do not act solely on the basis of their own conscious decisions, but also draw on an internalized inheritance that

they experienced as children in relation to their parents or caregivers. As parents, we often respond according to primary reactions learned from the way we saw our parents argue or remain silent, express or withhold love, exercise authority, ask for forgiveness, transmit religious values, or carry unspoken family tensions. The transgenerational approach begins from the assumption that experiences, coping styles, losses and relational patterns accumulated within the family system do not automatically close with the generation in which they originated. In later generations they often continue not as historical memories, but as emotional reflexes: in anger, shame, excessive adaptation, silence, fear of authority, or in the conscious determination that “I will do it differently.” Family therapy’s systemic perspective also reminds us that individual functioning cannot be understood apart from the family system and without taking into account the dynamics of at least three generations.² International literature, however, calls for caution: transgenerational transmission is not a fateful repetition, but a multi-channel process. Family communication patterns, attachment experiences, couple dynamics, parental trauma and stress-processing processes, educational strategies, religious socialization processes, and, according to some lines of research, certain epigenetic mechanisms may all participate in it.³ The present study does not examine the depth-psychological process of genetic or clinical trauma transmission. Rather, it explores what kinds of recurring patterns, ruptures and emotional residues are made visible in family narratives, conflict-management styles and children’s family representations in relation to lived religiosity. The study presents the results of a qualitative investigation conducted among primary-school children and their parents. Its focus is on family transgenerational patterns, especially

² GOLDENBERG Herbert – GOLDENBERG Irene (2004): *Áttekintés a családról* (original title: *Family Therapy: An Overview*). Budapest, Animula Kiadó. 53-55.

³ YEHUDA Rachel – LEHRNER Amy (2018): Intergenerational transmission of trauma effects: putative role of epigenetic mechanisms, In: *World Psychiatry*. 17/3. 243-257, 243-245.

conflict-management strategies, educational attitudes, the family background of aggression, children's representations of father and mother roles, and the role of religiosity as a factor in value-transmission. The central claim of the study is that children's behaviour and self-expression through drawings sensitively reflect the family's emotional climate. Child drawings are used here not as clinical diagnostic tools, but as interpretive signs that complement qualitative, semi-structured in-depth interviews with parents.

The particular value of the study lies in its integration of three levels: parents' recollections concerning the grandparents' and parents' generations, the present-day marital and educational functioning of the family, and the family image expressed by children in drawings and conversations. This makes it possible to see not only what adults say about family functioning, but also how children perceive it.

2. Theoretical Framework: Family System, Learned Conflict and Children's Representations

2.1. Theological Foundation: Child, Family, Covenant and Grace

In Christian theological terms, transgenerational family patterns are not fateful "curses," but points of intersection between created relationality, the family order wounded by sin, covenantal responsibility and restoration made possible by grace. This theological clarification is important in order to avoid the simplified or deterministic language of "generational curse" (Exod 20:5-6; Deut 5:9-10). Scripture does speak about consequences that extend across generations, yet Ezekiel 18 and Jeremiah 31:29-34 explicitly break a fatalistic interpretation: the child is not simply imprisoned by the sins of the parents.⁴ The Christian interpretive emphasis therefore falls not

⁴ See Kovács's summary remarks. KOVÁCS Szabolcs (2011): Az ószövetségi transzgenerációs konfliktus társadalmi-etikai és identitást meghatározó vonatkozása, In: *Studia Theologia Reformata Transylvanica*. Vol. 56. Iss. 1. 16-36.

on inherited determination, but on the new beginning made possible by grace. This can be summarized in four concise theological points. First, the theological framework of the present study begins from the claim that the child is not merely the object of family education, but a person who bears the image of God, who can be addressed and who is capable of response. Because of the dignity of createdness, the child cannot be regarded as an “unfinished adult”: the child has a voice, an inner world, spiritual sensitivity and agency.⁵ For this reason, children’s drawings and the explanations attached to them are not merely psychological supplementary data, but forms of self-expression in which the child speaks in a theologically serious way about the family, security, fear and God on the basis of lived experience. Secondly, in Christian-ethical terms, the family is not an idealized, flawless relational community, but the primary relational context of faith, love, conflict, injury and restoration. The theological basis of family relationships is created relationality: the human being bears the image of God not as an isolated individual, but as a person living in relationship.⁶ In the family, this relationality appears as covenantal responsibility: love is not merely an emotional state, but faithful turning toward the other, in which grace, empowerment and intimacy make it possible for wounded relationships to be reordered. Thus the family is not the place of conflictlessness, but the learning space in which one can discover that a relationship may be restored even after

⁵ DILLEN Annemie (2020): Children’s spirituality and theologising with children: the role of ‘context’, In: *International Journal of Children’s Spirituality*. DOI: [10.1080/1364436X.2020.1843412](https://doi.org/10.1080/1364436X.2020.1843412), 1-2, 7-8; TAN Rosalind – PETALLAR Nativity A. – HEFFORD Lucy A. (eds.) (2022): *God’s Heart for Children: Practical Theology from Global Perspectives*. Carlisle, Langham Global Library, 16-17.

⁶ BALSWICK Jack O. – BALSWICK Judith K. (2014): *The Family: A Christian Perspective on the Contemporary Home*. Fourth Edition. Grand Rapids, Baker Academic, 4-8; CASSON Ann – HOLMES Sarah – LOGAN Shelley – POWNEY Richard (2023): Rethinking the place of the family in the post-Covid church in the UK: an exploration of families’ engagement with church during and after Covid, In: *Practical Theology*. DOI: [10.1080/1756073X.2023.2221587](https://doi.org/10.1080/1756073X.2023.2221587), 1-3.

conflict. Thirdly, it follows that religious socialization cannot be reduced to the transmission of faith knowledge or denominational customs. The family mediation of faith is a relational, narrative and ritual process: through the speech, prayer, celebration, conflict management, apologies and images of God of the parents, the child learns whether faith is a relational resource that provides security or rather an expectation-system that generates anxiety.⁷ The quality of religious transmission is therefore closely related to the warmth of the parent-child relationship, the safety of the family atmosphere, the consistency of religious practice, and whether the child is given room to formulate his or her own questions, doubts and responses. Fourth, at the same time, the theological interpretation of trauma and injury must not offer cheap explanations for suffering. Trauma is not identical with every painful experience; it is a rupture that may affect the body, memory, language, relationships and the image of God.⁸ The task of theological speech is therefore not to give a quick theodical answer or to hurry the wounded person toward reconciliation, but to bear witness to the reality of suffering, to create space for narration, and, in the language of grace, to help distinguish between sin, responsibility, woundedness and restoration.⁹ This is especially important in relation to transgenerational patterns, because family

⁷ KALLATSA Laura Elina – SPÄNNÄRI Jenni – TERVO-NIEMELÄ Kati (2023): Safety and Closeness in Religious Socialization: A Mixed Methods Study of Finnish Families, In: *Journal of Empirical Theology*. 36. 123-142, 125-128, 130-132; HOLMES Sarah E. (2021): *Do contemporary Christian families need the church? Examining the benefits of faith communities from parent and child perspectives*, In: *Practical Theology*. DOI: 10.1080/1756073X.2021.1930698, 2-4.

⁸ KOVÁCS Szabolcs (2026): Trauma, Memory, and Spiritual Care: Pastoral Psychological Perspectives on Collective Healing. In: *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Reformata Transylvanica*, 71/1. DOI: 10.24193/subbtref.71.1.13. 271-293.

⁹ O'DONNELL Karen – CROSS Katie (2022): Introduction, In: O'DONNELL Karen – CROSS Katie (eds.): *Bearing Witness: Intersectional Perspectives on Trauma Theology*. London, SCM Press, 17-20; MCCLINTOCK Karen A. (2022): *Trauma-Informed Pastoral Care: How to Respond When Things Fall Apart*. Minneapolis, Fortress Press, 1-2, 123-125.

silences, shames and fears may continue not only as historical memories but also as bodily and spiritual reflexes.¹⁰

For the purposes of the present study this means that, in Christian theological terms, transgenerational family inheritance is not a fateful “generational curse,” but a relational reality that calls to responsibility and hope. The effect of the past is real, but not absolute. Grace does not mean denying the consequences of the past; it means the possibility that new family patterns may emerge through truth spoken aloud, apology, reparation, secure parental presence and the listening to the child’s voice. Religious value-transfer therefore becomes theologically credible when it does not regulate through fear, but makes perceptible the dignity of the child, the healability of family relationships and the liberating power of God’s grace.

2.2. The Family System as a Primary Context of Socialization: Conflicts and Children’s Representations

The family is the primary context of socialization in which the child learns how to connect, ask, protest, obey, become angry, reconcile and express love. The family system operates with its own rules, boundaries, roles and recurring interactions. For the child these patterns are not, for a long time, selectable options, but appear as the natural order of reality. What the child sees in the family is not only observed but also integrated and internalized. One of the most important channels of transgenerational transmission is social learning. According to Bandura’s theory, children do not learn exclusively through direct reward and punishment, but also through modelling: they observe the behaviour of significant adults and often repeat these forms of reaction in conflict situations.¹¹ Research on family violence in the Dutch context describes this process by showing that from the

¹⁰ KOVÁCS Szabolcs (2012): Gyermekvédelem az Ószövetségben. In: *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Reformata Transylvanica*, 57/2, 99–118.

¹¹ BANDURA Albert (1971): *Social Learning Theory*. New York, General Learning Press. 6; KOTTA Ibolya (2020): *Fészkelődők. Érdekeségek a kisiskoláskor pszichológiájából*. Kolozsvár, Kolozsvári Egyetemi Kiadó. 200.

spectacle of family aggression the child may also learn that the language of power and conflict is the demonstration of force, especially when control and fear become regulatory forces in the relationship between men and women.¹² If the child sees that anger appears in shouting, threat or silence, these easily become models for managing emotional tension. If, however, the child experiences that conflict can be spoken about, discussed, and closed through apology or reparation, relational tension is not necessarily integrated as a threat, but as a solvable situation. International meta-analyses show that intergenerational continuity in patterns of maltreatment or neglect can be demonstrated, but its extent is not deterministic. Assink and colleagues, on the basis of 84 studies and 285 effect sizes, found a medium overall effect, while emphasizing that methodological biases require interpretive caution.¹³ The meta-analysis by Madigan and colleagues, summarizing 142 studies and 227,918 parent-child dyads, likewise indicates that the association is significant but small to medium in strength; therefore the main question is not whether the past “repeats itself,” but what mechanisms maintain it and what protective factors are able to interrupt the cycle.¹⁴

In this context, aggression is not merely a disciplinary problem, but often a relational signal. Behind aggressive manifestations in childhood there may be frustration, a need for attention, a lack of

¹² STEKETEE Majone – DIJKSTRA Sietske – LÜNNEMANN Katinka (2017): Intergenerationele overdracht van geweld, Het doorbreken van patronen, In: VAN BEEK Krijn – STEKETEE Majone – VAN DOORN Lia – HAM Marcel (eds.): 1 op de 4. Kindermishandeling, een publiek probleem. Amsterdam, [publisher not indicated]. 35-53, 35-37.

¹³ ASSINK Mark – SPRUIT Anouk – SCHUTS Mendel – LINDAUER Ramón – VAN DER PUT Claudia E. – STAMS Geert-Jan J. M. (2018): The intergenerational transmission of child maltreatment: A three-level meta-analysis, In: *Child Abuse & Neglect*. 84. 131-145, 131-132.

¹⁴ MADIGAN Sheri – CYR Chantal – EIRICH Rachel – FEARON R. M. Pasco – LY Anh – RASH Christina – POOLE Julia C. – ALINK Lenneke R. A. (2019): Testing the cycle of maltreatment hypothesis: Meta-analytic evidence of the intergenerational transmission of child maltreatment, In: *Development and Psychopathology*. 31. 23-51, 23-24.

love, injured self-esteem or the repetition of a pathological conflict model observed in the family.¹⁵ The primary-school child already moves within an increasingly complex social network and in complex interpersonal situations, yet emotional regulation still strongly depends on the models heard and seen from adults. For this reason, an important pedagogical guideline can be formulated: it is not enough to react to visible child aggression; one must gain insight into the family experience, the conflict-management pattern and the sense of security that may stand behind it. Family-system research provides an especially important supplement here: parental childhood trauma does not affect the child in a direct, linear way, but through couple quality, negative interaction cycles and parental responses. Fitzgerald, London-Johnson and Gallus, in a study based on LONGSCAN data, found that verbal aggression predicted children's internalizing and externalizing symptoms, while negative couple quality proved to be the most important mediating mechanism between maternal trauma and children's mental difficulties.¹⁶ This observation directly relates to the present study: fear or a defensive position appearing in children's drawings may refer not merely to the personality or specific behavioural pattern of one parent, but to the emotional climate of the family relationship as a whole.

Children's drawings open a distinctive window into the inner world of the child. For primary-school children, drawing is not merely play, but also emotional communication. Through symbols and drawings children can express feelings, experiences, internal tensions, fears,

¹⁵ HORVÁTH SZABÓ Katalin (2001): Az agresszió kezelése. Tanári kézikönyv. Budapest, Szociális és Családügyi Minisztérium. 41-50; RANSCHBURG Jenő (2014): Az én... és a másik. A személyiség és a társas kapcsolatok fejlődése óvodáskorban. Kaposvár, Saxum Kiadó. 90.

¹⁶ FITZGERALD Michael – LONDON-JOHNSON Antoinette – GALLUS Kami L. (2020): Intergenerational transmission of trauma and family systems theory: an empirical investigation, In: *Journal of Family Therapy*. 42/3. 406-424, 406-409, 418.

desires and hierarchies that are more difficult to articulate verbally.¹⁷ International research on children's drawings suggests that family drawings may express the child's picture of family dynamics and of his or her place within the family; at the same time, drawings can only be interpreted carefully, together with the child's own explanations and other data.¹⁸ Goldner and Scharf analysed the family drawings of 222 children and found that drawings associated with secure attachment carried more positive personality and adjustment indicators, whereas drawings belonging to ambivalent and disorganized attachment categories pointed more toward adjustment difficulties.¹⁹ This does not turn the drawing into diagnostic proof, but it justifies treating the drawing as a sensitive expression of the child's internal family representations. Religiosity is not merely a cultural or moral factor in the transmission of family patterns, but a relational practice of theological significance. Faith as lived in the family conveys, at the same time, an image of God, an anthropology, an interpretation of sin and grace, a concept of authority, a language of forgiveness and the possibility of restoration after conflict. Therefore, the quality of religious education cannot be measured simply by the frequency of church attendance or the presence of prayer. The decisive question is whether the child experiences faith as a secure relational space or as a system that reinforces anxiety, performance pressure and control. Religious education does not merely mean the transmission of faith knowledge, but also the mediation of moral rules, family rituals, festive practices, forms of forgiveness and a world-interpretation that provides security. According to Vermeer's overview, the family is the basic context for the intergenerational transmission of religious beliefs and practices, and parental influence is particularly significant in

¹⁷ KOTTA (2020), 67-72; GYIMÓTH Gábor (2017): *Rajz és lélek, alkotás és terápia. Bepillantás a művészetterápia világába.* Budapest, Animula Kiadó. 15.

¹⁸ GOLDNER Limor – SCHARF Miri (2011): *Children's Family Drawings: A Study of Attachment, Personality, and Adjustment*, In: *Art Therapy: Journal of the American Art Therapy Association*. 28/1. 11-18, 11-12.

¹⁹ GOLDNER – SCHARF (2011), 11, 16-17.

religious socialization.²⁰ At the same time, the effect of religion within the family is not uniform: it may be connected to supportive, authoritative parenting and a positive parent-child relationship, but in certain contexts it may also be linked to expectations of conformity and discipline.²¹ The present study therefore does not speak about the generally “good” or “bad” effect of religiosity, but examines how faith appears as a family source of security, ritual and interpretive framework.

3. Methodology of the Study

The study was conducted in a Hungarian-speaking rural community in Transylvania, where the teacher who carried out the research has worked for several years. The social environment of the settlement can be relatively clearly circumscribed: most people are involved in agriculture, animal husbandry and related work. Communal and traditional religious practices continue to be present in the community. Roman Catholic and Reformed denominational backgrounds are both represented. Six primary-school children, pupils in grades III and IV, and their parents took part in the research. The children were between nine and eleven years old; the number of adult participants was twelve.²² The families came from the same national-cultural environment and had relatively stable material backgrounds. The denominational distribution of the children was as follows: three Reformed and three Roman Catholic pupils participated.

Semi-structured in-depth interviews were conducted with the adults. The questions focused on the marriages of grandparents, the parents' childhood family experiences, present marital communication,

²⁰ VERMEER Paul (2014): Religion and Family Life: An Overview of Current Research and Suggestions for Future Research, In: *Religions*. 5/2. 402-421, 402-404.

²¹ VERMEER (2014), 412-414.

²² BÍRÓ Ágota (2026): Agresszió és transzgenerációs mintázatok összefüggése kisiskolások körében. Kolozsvár, Babeş-Bolyai Tudományegyetem, Református Tanárképző és Zeneművészeti Kar, dissertation manuscript. 25-27.

conflict management, educational attitudes, the children's conflicts, and the role of religiosity observable within family relationships. The interviews lasted between 27 and 55 minutes, were conducted in a quiet, separate room, and were recorded anonymously and with the consent of the participants. Data processing was carried out with anonymized family codes: the letter assigned to each family was combined with abbreviations referring to female, male and child roles. The assessment with the children consisted of three drawing tasks and the interpretive supplementation attached to them. The first task was a floor plan of the family home, on which the children marked where family members spend most of their time, which places in the home are dear to them, and where or in which room they perceive tension. The second task was the "enchanted family drawing": every family member, including the drawing child, was represented as an animal. The task was followed by a conversation about why the child chose precisely that animal, what characteristics it has, which animals are close to or far from each other, which is the wildest, and whether the others are afraid of it. The third drawing explored the child's understanding of his or her relationship with God.

Methodologically, the study is not representative in the sense of quantitative measurement, but exploratory and descriptive. The assessment is linked to a single settlement and to a small sample; therefore its results cannot be generalized to a broad population. Its value lies in the dense, case-like qualitative material that it provides for interpreting family patterns. The methodological limits of the research must therefore not be concealed but consciously acknowledged. The analysis of the drawings is not interpreted as projective diagnosis, but as children's family representations appearing alongside the interviews.

4. Results: Transgenerational Patterns in Family Narratives and Drawings

4.1. Family as Positive Continuity

One of the strongest positive patterns in the interviews is family-centredness. Across the grandparental, parental and current families, the value of children, grandchildren, holidays, shared work, being together and care appears repeatedly. Several respondents named the grandchildren as the grandparents' shared joy.²³ Others emphasized family gatherings, holidays or shared work. Among parents recalling their childhood, several said that joy appeared most clearly when "the family was together," when they gathered, or when holidays "went well."²⁴ This pattern continues in the present families as well. Most participants describe their own family as loving, cohesive, good or happy. These formulations do not mean that the families are free of conflict; rather, they show that staying together, caring and responsibility for children function as basic values. In transgenerational analysis, therefore, one must not attend only to injuries. Family inheritance may also contain protective factors: capacity for work, perseverance, a sense of community, religious rituals, festive belonging and joy experienced with children and grandchildren. This is consistent with the international research direction according to which protective factors must always be examined alongside family vulnerability. Madigan and colleagues explicitly emphasize that secure, stable and caring relationships can mitigate transgenerational risks of maltreatment.²⁵ In the present research, family cohesion, the maintenance of holidays and parents' desire to provide their children

²³ "Always the grandchildren. [...] I would say the grandchildren were their greatest joy." "I think they found joy in their children, and later in the grandchildren."

²⁴ "What I saw in them was the joy of family." "I think joy was always when the family was together." "When we gathered together. [...] It was a very good feeling to be together." "Well, the holidays, those went very well."

²⁵ MADIGAN – CYR – EIRICH – FEARON – LY – RASH – POOLE – ALINK (2019), 40-41.

with a better emotional background than the one some of them received appear as such protective factors.

4.2. Conflict Management as a Learned and Transmitted Pattern

Based on the parental interviews, one recurring model of conflict management is “discussion” and “quick settlement.” Several respondents remember the grandparents as people who were not quarrelsome, chose their words carefully, argued perhaps, but did not destroy one another.²⁶ In present families, the language used in the grandparental pattern often returns: “we discuss it,” “we sit down,” “we do not drag it out,” “we make peace quickly.”²⁷ Several parents explicitly formulate the relationship between the family of origin and their own family functioning: “Well, we resolve conflicts in a similar way, through conversation.” “Yes, it is similar in that we try to discuss and solve things.” “They did it similarly too [...] they sat down and discussed what should be done.” Yet positive continuity is not equally deep in every family. In some cases, “quick closure” seems to be genuine reconciliation; in others it is rather emotional avoidance. Answers such as “it will pass,” “we do not talk about it,” “I keep silent,” or “time will solve it” suggest that a conflict may be formally closed without naming emotions, assuming responsibility or making reparation.²⁸ Negative patterns do not necessarily repeat themselves,

²⁶ Several respondents describe the grandparents’ conflict management as peaceful, restrained or quickly settled: “They were not the quarrelling type. I never saw a serious argument. They chose their words carefully and did not say anything hurtful to each other.” “They argued, but they did not quarrel. They could discuss things.” “They always managed to solve things; it did not turn into a quarrel, they rather settled it between themselves.”

²⁷ “Very important. My husband and I talk a lot; we try to solve every problem through discussion.” “We always discuss things. Communication is important.” “Usually we discuss it. Sometimes there is an argument, but then we sit down and solve it.”

²⁸ “I was raised by my grandmother. My parents separated, I stayed with my mother, but my mother drank.” “We heard a lot of quarrelling; my father drank. They divorced too.” “The boys fought, and my grandmother and I curled up on the bed. I remember crying a lot.”

but often become counter-patterns.²⁹ In respondents with more burdened family backgrounds, alcohol misuse, divorce, fear, silence, poverty or harsher communication appear. Even when consciously avoided, their effects influence children's behaviour and emotional involvement. Research on family-system trauma transmission supports this distinction. According to Fitzgerald and colleagues, negative couple quality - control, disengagement, hostile control and rejection - may create a family context that affects the child's internal and external symptoms through parental responses.³⁰

In the present study we observe that in families where parents described conflicts as "not deep," children's drawings nevertheless often displayed fear-related or defensive motifs. This warns us that a conflict interpreted by adults as mild may leave a stronger emotional imprint in the child's inner world. Consequently, transgenerational transmission appears not only in concrete educational rules but also in emotional reflexes: anger, a strong sense of justice, stubbornness, touchiness or withdrawal.

4.3. The Negative Pattern as Counter-Pattern

One of the most important findings of the research is that negative family inheritance does not always repeat itself unchanged. In the childhood families of several respondents, alcohol misuse, divorce, poverty, fear, silence, taking sides, early caregiving roles or excessive strictness appeared. At the same time, these experiences often became counter-patterns. Some parents explicitly state that they do not want to behave as they were treated; they do not want to pass on fear,

²⁹ "When I saw at home how my stepmother behaved, I decided that I would never behave that way." "Well, there is a difference, because I try to discuss it as soon as possible, not like in their case, where they did not speak to each other." "I do not want to be like my mother."

³⁰ FITZGERALD – LONDON-JOHNSON – GALLUS (2020), 407-409.

harshness or emotional abandonment.³¹ This dynamic is related to one of the important insights of the Dutch literature: the generational transmission of domestic violence and aggression is a real risk, but most of those affected do not carry forward the spiral of violence unchanged. According to Steketee, Dijkstra and Lünemann, the majority of maltreated children do not become perpetrators as adults. The question, therefore, is not only whether repetition according to transgenerational pattern occurs, but also how the mechanisms of interruption can be understood.³² In the present research this can be observed when parents mediate, try to talk, want to move closer to their children, or attempt to soften a strict paternal pattern through love and dialogue.³³ Other responses clearly show that parents know that children perceive adult conflicts.³⁴ At the same time, conscious awareness of a negative parental pattern is not always sufficient. A parent may know what he or she does not want to repeat, yet may not possess a ready model for how to respond differently. Assink and colleagues also highlight that parents with a wounded childhood background often know which parental practices they do not want to apply, but may need support in order to develop more sensitive and

³¹ “My husband keeps telling me that in certain situations I react like my father.” “Sometimes during an argument I notice as if I were hearing my mother.” “I also have firm opinions, like my father. That is why our style is similar during an argument.” They often recognize such continuing traits in the children as well: “My daughter also has a strong sense of justice, like my father.” “My son resembles both his father and me. He tries to show himself strong, but he also breaks down quickly.” “Yes, they resemble me and also my father. Emotionally and in anger too.”

³² STEKETEE – DIJKSTRA – LÜNNEMANN (2017), 35-36.

³³ “I try to explain to him that he should not be angry; problems must be solved.” “I try to mediate between them so that they understand each other.” “We tell them things, for example that they should not quarrel but discuss matters nicely.”

³⁴ “It happened that the younger child even cried when we were arguing. By now we both try to pay attention to handling these situations more gently.” “They hear when we argue at home [...] they also perceive it, and we try to restrain ourselves.”

secure parent-child interactions.³⁵ This is particularly important in the present sample as well: in several families the intention to change is strong, but the children's drawings still carry the emotional residues of old tensions.

4.4. Emotional Reflexes: Anger, Silence and Sense of Justice

Transgenerational transmission appears not only in concrete educational rules, but also in emotional reflexes. Several parents recognize in themselves the reaction of one of their ancestors: they react like their father, speak like their mother, or carry the same strong sense of justice, stubbornness or touchiness.³⁶ In the children, parents frequently recognize traits that live on: a strong sense of justice, sudden anger, withdrawal or defensive hardness.³⁷ Moré's German-language study describes this phenomenon with the concept of *Gefühlserbschaft*, "emotional inheritance." Unconscious transmission is present not only in therapeutic situations but also in the general functioning of human relationships: in dreams, fantasies, self-image,

³⁵ ASSINK – SPRUIT – SCHUTS – LINDAUER – VAN DER PUT – STAMS (2018), 142.

³⁶ KOVÁCS Szabolcs (2024): Az erőszak, a dominanciaigény és az áldozatállító hatásmechanizmus individuális és társadalmi vonatkozása. In: *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Reformata Transylvanica*, 69/2, 275–297; See more: FAZAKAS Sándor (2018): Új erkölcsi imperatívusz: Ne szégyenkezz... és senkit meg ne szégyeníts! A szégyen teológiai értelmezése és szociáletikai relevanciája. In: *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Reformata Transylvanica*, 63/1, 19–37.

³⁷ "They rather clash with each other, especially during learning. They are impatient. I tell them to be a little patient, to help one another, but if they are not doing the same thing, then it becomes an argument. They are often loud, they shout, and I find this hard to bear. My ears even hurt from it. This remained in me from childhood. If something does not work well, I rather go out; I do not want to listen to it. I feel the same in other families too; I do not like loud conflicts." "The younger child is very stubborn and has a strong sense of justice, which is also characteristic of me. If he feels he is right, he does not give in."

emotional reactions and unconscious actions.³⁸ At the same time, Moré emphasizes that this is not determinism. The degree and form of transmission depend on individual vulnerability, environmental possibilities, compensatory experiences, and whether the person is able to formulate his or her own story as a coherent whole.³⁹

This idea is particularly fruitful for interpreting the present research. When a parent says that he or she “only wants peace,” or apologizes even when not at fault, this is not merely conflict avoidance, but often an adult response to childhood fear. Likewise, when a child draws himself or herself as a biting, defensive animal, this is not necessarily an aggressive character trait, but may be an indication of the position occupied within the emotional space of the home.

4.5. Father Figures: Protection, Authority and Fear

The strongest common motif in the children's drawings is the father as a strong animal. In several families the children depict the father as a tiger, lion or whale. The meaning is not uniform. In a more supportive family climate, the father's strength is protective: he is brave, protects everyone and is a stable point. In more burdened family systems, however, strength takes on a shade of fear: “everyone is afraid” of the father-animal, the whale “can swallow” the other, and the mother figure is also afraid of the lion. These animal symbols cannot be interpreted mechanically. The tiger, lion or whale does not by itself signify abuse. What is decisive is what the child says about it: whether the others fear it, whether it protects the family, whether it is dangerous, whether it is distant or close, and what relationship it has to the mother and child figures. The drawings are important precisely because the child does not formulate theoretical family dynamics, but shows in images how he or she perceives the relationships among strength, fear, security and closeness.

³⁸ MOREÉ Angela (2013): Die unbewusste Weitergabe von Traumata und Schuldverstrickungen an nachfolgende Generationen, In: *Journal für Psychologie*. 21/2. 1-34, 1-4.

³⁹ MOREÉ (2013), 3-4, 25-26.

The Dutch research is especially relevant here. According to Steketee and colleagues, fathers who exercise intimate partner violence or strong control often show a more authoritarian parenting style, leave less space for the children, and place their own opinion in the foreground.⁴⁰ The families in the present study cannot be identified with such severe patterns of violence. Nevertheless, the parallel is important: fear connected to the father figure can appear in children's drawings even alongside milder family conflicts. This shifts pedagogical attention away from accusation and toward a more delicate emotional perception: what does the child experience when, according to the parents, "it is only an argument"?

4.6. Mother Images: Care and Overburdening

Mother figures mostly appear as gentle, caring and adaptive animals: butterfly, horse, fish, teddy bear, rabbit, cat. These symbols often carry closeness, softness and emotional availability. Yet in some drawings the mother is afraid, subordinated to the dominant party (the father figure), or appears as a figure whom the child also sees as endangered. This indicates the duality of the female role: the mother is both an emotional point of security and an overburdened person who carries conflict. In the interviews, this duality is confirmed at several points. In the parental generation, many mothers organized the daily tasks of the family, adapted, mediated and bore the burden of work and childrearing. In the present families as well, it is often the mother who watches the children's emotional state more sensitively, mediates among siblings or initiates restoration after conflict. This is a positive resource, but it also involves risk: if maintaining family peace falls upon a single person, it can easily lead to over-mediation, self-abandonment or repressed anger. Trauma and family-system literature therefore emphasizes the significance of the parental subsystem as a whole. It is not enough to rely on the emotional work of one parent; for the child's sense of security, the parents need to assume shared responsibility for managing conflicts, and the task of reconciliation

⁴⁰ STEKETEE – DIJKSTRA – LÜNNEMANN (2017), 47-48.

should not be carried by only one party.⁴¹ In the present sample, the children in several cases move toward the mother, but this in itself does not resolve the ambivalence attached to the father figure. Here the female role shows a transgenerational duality: on the one hand, the maternal pattern of care and adaptation appears; on the other, the image of a mother carrying repressed tension or eruptive anger is also sometimes present.

4.7. Religiosity as Value-Transmission and Source of Security

In the families examined, religiosity appears primarily in the form of family rituals, prayer, church attendance, holidays and moral conversations.⁴² In the grandparental generation, religion often functioned as a natural order: Sunday church attendance, the sanctification of holidays, prayer, and the interruption of work.⁴³ In the present generation, institutional practice has become less frequent in several families, yet personal relationship with God, moral guidance and spiritual security remain important.⁴⁴ The children's drawings also complemented the interviews here. Children who received religious upbringing depicted Jesus, heaven or angels in greater detail and with richer symbolism. Among children from less religiously practicing families, the drawings and accounts contained fewer religious elements. This is not a value judgment, but an indication that religious imagination and language also develop through family

⁴¹ FITZGERALD – LONDON-JOHNSON – GALLUS (2020), 421-422.

⁴² GORBAI Gabriella Márta (2017): Vallásos nevelés és a gyermekkép alakulása a reformáció korában – Feladatok akkor és most. In: *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Reformata Transylvanica*, 62/1, 174–184.

⁴³ “Actually, on both sides the grandparents and the parents were religious, but my father even more so. Sunday was sacred; they were always in church.” “Yes, they were religious. They went to church, kept the holidays. They believed in God.” “For my maternal grandmother it was good, I think. My mother also inherited from her that she prayed so much.” “They also went to church as long as my grandfather could. My grandmother went regularly too. Even now, at the age of 83, she still goes.”

⁴⁴ “Yes, we are religious. I am Reformed, my wife and daughter are Catholic. I am not saying every Sunday, but we do go to church.”

mediation. The positive effect of religious education is most visible when it is not merely an external requirement, but a relational resource: common prayer, forgiveness, moral conversation, a sense of security and the expression of love. If, however, religiosity appears exclusively as performance or fear, it may rather increase anxiety. The lesson of Vermeer's overview is that the relationship between religion and family functioning must always be examined in a differentiated way: the transmission of faith is one question, and the way religion affects the quality of family relationships is another.⁴⁵ In the material examined, the emphasis is mostly on faith as a resource for family cohesion and moral orientation.

5. Discussion: Four Forms of Transgenerational Transmission

On the basis of the empirical material, four forms of transgenerational transmission can be distinguished. The first is positive continuity. This includes love of family, the maintenance of holidays, a responsible attitude toward work, care, and the transmission of communal and religious values. These patterns do not merely repeat themselves; they also provide stabilizing power for families.⁴⁶ The second form is the continuation and transmission of wounded patterns. Alcohol misuse, divorce, fear, strictness, silence, the absence of apology, taking sides or emotional unavailability do not completely disappear in several families. They may appear in changed form, but they continue to live in conflict management, the exercise of power or the difficulty of naming emotions. The third form is the counter-pattern. Several parents consciously do not want to pass on what they received. They do not want to be a father like their own father; they do not want to be

⁴⁵ VERMEER (2014), 402-404, 412-414.

⁴⁶ "I teach her and try to pass on my faith to her. I tell her the teachings of Jesus, which help her. Many things come to her mind even during religion class. With my daughter too, I believe that God guides her." "We also try to go to church and raise the children in faith." "We do not always get to church because of many commitments, but we try to raise the children so that they know and follow good values." "My husband is a presbyter; we pray together every evening with the children too."

a mother like their own mother; they do not want their children to be afraid, silent or left alone. This self-reflection is extremely important because it opens the possibility of change. The fourth form is the emotional residue. This is the most difficult to notice. The parent already thinks differently on a conscious level, but in a stressful situation the old reflex nevertheless moves: the voice is raised, silence is chosen, resentment appears, over-mediation begins, offense is taken, or the parent insists on being right at all costs.⁴⁷ The children's drawings are particularly sensitive to these emotional residues. The drawings do not show only what the family theoretically thinks about itself, but also what the child experiences within the family field.

According to the international literature, these four forms do not function in isolation but alongside one another. Meta-analyses of the cycle of maltreatment demonstrate the risk, but with equal emphasis they also call attention to the fact that the process is not deterministic. Interruption may be supported by a secure relational network, a supportive partner, therapeutic processing, the development of parental sensitivity and the possibility that the child gains a voice in interpreting the family story.⁴⁸ The most important lesson of the study is therefore that transgenerational patterns do not determine, but they do influence. The past is not a closed fate, but an inheritance to be interpreted. Recognition, conversation, apology, parental self-reflection and taking the child's emotional experience seriously can modify the direction of transmission.

⁴⁷ "I am the bad one, the 'bogeyman,' because if something happens, I react sooner. I shout sooner, call them to account, my anger rises sooner. Often it happens that my husband is not there at the beginning of the argument, he does not hear the essence, but he still takes the children's side. So of course I am the bad one." "Well, if I hurt my partner, or say what hurts me, afterwards I regret it and try so that he will not be angry; I did not want to say that, it just slipped out of my mouth. I know I hurt him with it, but somehow I try to make it right." "I stand up for what I think is right, I am very stubborn and I hold on to anger."

⁴⁸ MADIGAN – CYR – EIRICH – FEARON – LY – RASH – POOLE – ALINK (2019), 40-42; LÜNNEMANN Katinka – PELS Trees (2013): Van generatie op generatie. Een literatuurstudie naar het doorbreken van geweld en de rol van opvoeding. Utrecht, Verwey-Jonker Instituut. 29-34, 47-50.

6. Pedagogical and Pastoral Care Implications

From a pedagogical perspective, the research draws attention to the fact that children's school behaviour is often preceded by a family emotional history. The aggressive, withdrawn, hypersensitive or stubborn child is not merely a "difficult-to-manage" pupil, but a person who arrives at school with conflict models brought from his or her family world. The task of the teacher is not to diagnose the family, but to interpret the child's signals sensitively. The use of children's drawings can be especially helpful in this work if they are used not as instruments of judgment but as conversation-opening tools. The question is not what a tiger, lion or lamb "surely means," but what the child says about it: whom the child fears, to whom he or she wants to be close, who protects, who hurts, who remains silent, who is loud, and where the child feels safe. In this way, the drawing provides an opportunity to listen to the child's own narrative. This corresponds to the methodological caution of child-drawing research, according to which the family drawing may express the child's family representation, but must always be interpreted together with the child's age, explanation and wider context.⁴⁹

From a pastoral care perspective, the study shows that the processing of family patterns may be not only a psychological but also a spiritual question. In religious families, faith can provide security, a language of forgiveness and moral orientation, but only if it operates not from fear and performance pressure, but from grace, connection and the telling of truth. In supporting families, therefore, it may be important to explore past patterns gently: what did we receive, what do we want to pass on, what should be interrupted, and what new family language can be developed for conflicts? For parents, one of the most important practical implications is that conflict is not harmful in itself. For the child, what matters more is whether restoration can be seen. If parents are able to name their feelings, apologize, make reparation, and make understandable for the child that the relationship remains safe after the conflict, then conflict does not become a destructive but a teaching experience.

⁴⁹ GOLDNER – SCHARF (2011), 11-12, 17.

7. Further Research Conclusions and Recommendations

As a small-sample qualitative exploratory study, the present research formulates valuable hypotheses, but further empirical studies are needed. The first recommendation is a mixed-methods study on a larger sample. Semi-structured interviews should be complemented with standardized instruments in the dimensions of parenting style, family communication, attachment security, child behaviour and religious socialization. This would make it possible to transform the qualitative patterns of the present study into statistically testable hypotheses. As a second recommendation, a longitudinal study would be justified. The essence of transgenerational transmission is a temporal process; therefore a single snapshot cannot grasp how family conflict management and the child's emotional representation change over time. It would be especially important to follow the same children for several years: how do their drawings, conflict-management strategies, school relationships and religious images change if family communication changes? A third research direction is the targeted study of the father role. In the present material, father figures appear as strong animals that carry the possibility of both protection and fear. Future research should examine separately how fathers understand their own authority, how children experience paternal strictness or protection, and how paternal authority can be lived not as a fear-based but as a secure framework. Dutch research also points out that professional interventions often address mothers, while paternal responsibility and paternal self-reflection receive less attention.⁵⁰ A fourth recommendation is the methodological strengthening of the child's voice. In studies on family conflicts, the child is often an observed subject, but more rarely an interpreting speaker. The combination of drawing, story-making, dramatic play and child interviews would make it possible for the child to appear not merely as a "symptom," but as an interpreter of his or her own family world.⁵¹

⁵⁰ STEKETEE – DIJKSTRA – LÜNNEMANN (2017), 40-42.

⁵¹ HÉZSER Gábor (2018): Familienrekonstruktion – eine Methode der systemischen Seelsorge und der Seelsorgeausbildung. In: *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Reformata Transylvanica Studia*, 63/1, 145–154.

Lünnemann and Pels emphasize that children often find it difficult to speak about tensions at home and experience shame and ambivalence, yet they need support and listening.⁵² Fifth, it would be worth developing preventive programmes in schools and congregations. These should not aim at stigmatizing families, but at teaching the language of conflict: naming emotions, apology, reparation, managing sibling conflicts, supporting parent-child conversations, and, in religious families, interpreting grace and forgiveness relationally rather than moralistically. The goal is not the conflict-free family, but a family in which restoration after conflict is visible and learnable. Sixth, the more differentiated study of religious socialization is necessary. In the present research, religiosity mostly appeared as a protective and value-mediating factor, but international literature shows that the relationship between religion and education is not uniform. It would be important to examine separately the relationships among personal faith, institutional religious practice, family rituals, disciplinary principles, guilt, forgiveness and the image of God.⁵³ A particularly promising research question is how children's images of God are related to the father and mother images experienced within the family.

Finally, future studies require great ethical care. The investigation of transgenerational patterns can easily evoke shame or defensiveness in families. The researcher therefore needs to work from a non-accusatory, resource-oriented perspective: the task is not to prove that "the family is at fault," but to understand how what has so far functioned as a silent inheritance can become recognizable and transformable.

⁵² LÜNNEMANN – PELS (2013), 43-50; STEKETEE – DIJKSTRA – LÜNNEMANN (2017), 49-50.

⁵³ NÉMETH Dávid (2016): Istenképek és istenreprezentáció. In: *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Reformata Transylvanica*, 2016/2, 143–165.

8. Conclusion

The study indicates that family transgenerational patterns are perceptible already in primary-school age. Parental interviews and children's drawings together show that family conflict management is not simply a technique, but an emotional inheritance. Where conversation, mediation, love and work ethic dominated in the family of origin, present families more frequently show a tendency toward discussion-based functioning. Where alcohol misuse, divorce, fear, silence, taking sides or harsh communication were present, their traces often continue in transformed forms. The most important result of the research, however, is not the observation that injuries repeat, but the recognition of the possibility of change. Several parents consciously try to interrupt negative patterns and provide their children with a different family climate. This effort is a real source of hope. At the same time, the children's drawings warn that the emotional residues of the past may still be perceived even when parents already want to function differently.

The tiger, whale and lion appearing in children's representations of fathers carry the possibility of both protection and fear. Mother symbols mostly show care, closeness and gentleness, but the mother is often also present as an overburdened, adaptive figure or as one carrying repressed tension. Religiosity appears as a positive force of value-transmission, especially when it becomes a personal source of security and not merely an external rule.

Overall, the family is a relational space in which the past lives on, but not necessarily unchanged. Recognizing transgenerational patterns offers the possibility for positive inheritances to be strengthened, while burdened patterns may gradually be transformed through conscious work, conversation, apology, authentic parental presence and pedagogical sensitivity.

References

- ASSINK, Mark – SPRUIT, Anouk – SCHUTS, Mendel – LINDAUER, Ramón – VAN DER PUT, Claudia E. – STAMS, Geert-Jan J. M. (2018): The intergenerational transmission of child maltreatment: A three-level meta-analysis, In: *Child Abuse & Neglect*. 84. 131-145.
- BAGDY Emőke (2020): A személyiség titkai. Család, nevelés, önértékelés. Budapest, Kulcslyuk Kiadó.
- BALOGH Klára – BÁRDOS Katalin – BÉKÉSI Tímea – HARDY Júlia – KOLTAI Mária – KORBULY Ágnes – TÓTH Borbála (2021): Transzgenerációs történetek. Örökül kapott traumák és feldolgozásuk. Budapest, HVG Könyvek.
- BALSWICK, Jack O. – BALSWEICK, Judith K. (*2014): The Family: A Christian Perspective on the Contemporary Home. Grand Rapids, Baker Academic.
- BANDURA, Albert (1971): Social Learning Theory. New York, General Learning Press.
- BÍRÓ Ágota (2026): Agresszió és transzgenerációs mintázatok összefüggése kiskisiskolások körében. Kolozsvár, Babeş-Bolyai Tudományegyetem, Református Tanárképző és Zeneművészeti Kar, dissertation manuscript.
- CASSON, Ann – HOLMES, Sarah – LOGAN, Shelley – POWNEY, Richard (2023): Rethinking the place of the family in the post-Covid church in the UK: an exploration of families' engagement with church during and after Covid, In: *Practical Theology*. 1-13. DOI: 10.1080/1756073X.2023.2221587.
- DILLEN, Annemie (2020): Children's spirituality and theologising with children: the role of 'context', In: *International Journal of Children's Spirituality*. 1-16. DOI: 10.1080/1364436X.2020.1843412.
- FAZAKAS Sándor (2018): Új erkölcsi imperatívusz: Ne szegyenkezz... és senkit meg ne szegyeníts! A szegény teológiai értelmezése és szociális relevanciája. In: *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Reformata Transylvanica*, 63/1, 19–37.
- FITZGERALD, Michael – LONDON-JOHNSON, Antoinette – GALLUS, Kami L. (2020): Intergenerational transmission of trauma and family systems theory: an empirical investigation, In: *Journal of Family Therapy*. 42/3. 406-424.
- GOLDENBERG, Herbert – GOLDENBERG, Irene (*2004): Áttekintés a családról (original title: Family Therapy: An Overview). Budapest, Animula Kiadó.
- GOLDNER, Limor – SCHARE, Miri (2011): Children's Family Drawings: A Study of Attachment, Personality, and Adjustment, In: *Art Therapy: Journal of the American Art Therapy Association*. 28/1. 11-18.

GORBAI Gabriella Márta (2017): Vallásos nevelés és a gyermekkép alakulása a reformáció korában – Feladatok akkor és most. In: *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Reformata Transylvanica*, 62/1, 174–184.

GYIMÓTH Gábor (2017): Rajz és lélek, alkotás és terápia. Bepillantás a művészetterápia világába. Budapest, Animula Kiadó.

HEGYINÉ FERCH Gabriella (2003): Családpszichológia. Budapest, Corvinus Kiadó.

HÉZSER Gábor (2018): Familienrekonstruktion – eine Methode der systemischen Seelsorge und der Seelsorgeausbildung. In: *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Reformata Transylvanica Studia*, 63/1, 145–154.

HOLMES, Jeremy (1993): John Bowlby and Attachment Theory. London, Routledge.

HOLMES, Sarah E. (2021): Do contemporary Christian families need the church? Examining the benefits of faith communities from parent and child perspectives. In: *Practical Theology*. 1-14. DOI: 10.1080/1756073X.2021.1930698.

HORVÁTH SZABÓ Katalin (2001): Az agresszió kezelése. Tanári kézikönyv. Budapest, Szociális és Családügyi Minisztérium.

HORVÁTH SZABÓ Katalin (2007): Vallás és emberi magatartás. Piliscsaba, Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsésztudományi Kara.

KALLATSA, Laura Elina – SPÄNNÄRI, Jenni – TERVO-NIEMELÄ, Kati (2023): Safety and Closeness in Religious Socialization: A Mixed Methods Study of Finnish Families. In: *Journal of Empirical Theology*. 36. 123-142. DOI: 10.1163/15709256-20231144.

KOTTA Ibolya (2020): Fészkelődők. Érdekességek a kisiskoláskor pszichológiájából. Kolozsvár, Kolozsvári Egyetemi Kiadó.

KOVÁCS Szabolcs (2011): Az őszövettségi transzgenerációs konfliktus társadalmi-etikai és identitást meghatározó vonatkozása. In: *Studia Theologia Reformata Transylvanica*. 56/1. 16-36.

KOVÁCS Szabolcs (2012): Gyermekvédelem az Őszövettségben. In: *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Reformata Transylvanica*, 57/2, 99–118.

KOVÁCS Szabolcs (2024): Az erőszak, a dominanciaigény és az áldozatállító hatásmechanizmus individuális és társadalmi vonatkozása. In: *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Reformata Transylvanica*, 69/2, 275–297.

KOVÁCS Szabolcs (2026): Trauma, Memory, and Spiritual Care: Pastoral Psychological Perspectives on Collective Healing. In: *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Reformata Transylvanica*, 71/1. DOI: 10.24193/subbtref.71.1.13. 271-293.

LÜNNEMANN, Katinka – PELS, Trees (2013): Van generatie op generatie. Een literatuurstudie naar het doorbreken van geweld en de rol van opvoeding. Utrecht, Verwey-Jonker Instituut.

MADIGAN, Sheri – CYR, Chantal – EIRICH, Rachel – FEARON, R. M. Pasco – LY, Anh – RASH, Christina – POOLE, Julia C. – ALINK, Lenneke R. A. (2019): Testing the cycle of maltreatment hypothesis: Meta-analytic evidence of the intergenerational transmission of child maltreatment, In: *Development and Psychopathology*. 31. 23-51.

MCCLINTOCK, Karen A. (2022): Trauma-Informed Pastoral Care: How to Respond When Things Fall Apart. Minneapolis, Fortress Press.

MORÉ, Angela (2013): Die unbewusste Weitergabe von Traumata und Schuldverstrickungen an nachfolgende Generationen, In: *Journal für Psychologie*. 21/2. 1-34.

NÉMETH Dávid (2016): Istenképek és istenreprezentáció. In: *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Reformata Transylvanica*, 2016/2, 143–165.

ORVOS-TÓTH Noémi (2018): Örökölt sors. Családi sebek és a gyógyulás útjai. Budapest, Kulcslyuk Kiadó.

O'DONNELL, Karen – CROSS, Katie (2022): Introduction, In: O'DONNELL Karen – CROSS Katie (eds.): Bearing Witness: Intersectional Perspectives on Trauma Theology. London, SCM Press. 17-30.

RANSCHBURG Jenő (2014): Az én... és a másik. A személyiség és a társas kapcsolatok fejlődése óvodáskorban. Kaposvár, Saxum Kiadó.

SCHWEITZER, Friedrich (1999): Vallás és életút. Vallási fejlődés és keresztyén nevelés gyermek- és ifjúkorban. Budapest, A Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója.

STEKETEE, Majone – DIJKSTRA, Sietske – LÜNNEMANN, Katinka (2017): Intergenerationele overdracht van geweld, Het doorbreken van patronen, In: VAN BEEK Krijn – STEKETEE Majone – VAN DOORN Lia – HAM Marcel (eds.): 1 op de 4. Kindermishandeling, een publiek probleem. Amsterdam, [publisher not indicated]. 35-53.

SZÉKELY András – SZÉKELY András ifj. – MAJOR Enikő (2024): A vallásosság és a családi szerepek összefüggéseinek vizsgálata, In: *Kapocs*. 2024/3-4. 152-166.

TAN, Rosalind – PETALLAR, Nativity A. – HEFFORD, Lucy A. (eds.) (2022): God's Heart for Children: Practical Theology from Global Perspectives. Carlisle, Langham Global Library.

VERMEER, Paul (2014): Religion and Family Life: An Overview of Current Research and Suggestions for Future Research, In: *Religions*. 5/2. 402-421.

YEHUDA, Rachel – LEHRNER, Amy (2018): Intergenerational transmission of trauma effects: putative role of epigenetic mechanisms, In: *World Psychiatry*. 17/3. 243-257.

A Teológiai Fórum kéziratának ajánlott leadási feltételei

A kéziratokat kizárólag elektronikus formában kérjük, doc, docx, vagy rtf formátumban leadni (e-mail cím: teologiaiforum@ujssk.sk).

A kézirat 12-es betűméretű Times New Roman betűtípussal, normál stílusbeállítással és 1-es sorközzel készüljön.

Minden kézirathoz kérünk egy 8-10 mondatos absztraktot, a publikáció eredeti nyelvén és ugyanennek az absztraktnak kérjük az angol nyelvű fordítását, s a publikációra utaló legalább 5 kulcsszót, a publikáció eredeti nyelvén és angolul. Az absztraktok és kulcsszavak szerzők általi leadása, feltétele a publikáció közlésének.

A nyomtatott vagy elektronikus felhasznált irodalomra való hivatkozásokat folyamatosan a lábjegyzetben helyezték el, a tudományos publikációkkal szemben támasztott formai követelményeknek megfelelően. A levéltári anyagok hivatkozásánál kérjük az első alkalommal kiírni az intézmény nevét, s csak utána megadni a rövidített formát.

A felhasznált irodalom jegyzékét – amennyiben a szerző ezt közölni szeretné – a tanulmány végén kérjük elhelyezni ábécé sorrendben.

Kérjük a szerzők rövid bemutatkozását, a nevüknél elhelyezett lábjegyzetben.

A terjedelmet tekintve, az 1-1,5 íves (kb. 40-50.000 karakter) terjedelmű kéziratot tekintjük optimálisnak. Ettől el lehet térni a publikáció tartalmi igényeinek megfelelően, ahogy a tanulmány teljessége megkívánja.

A leadott tanulmányokat két szakmai lektor értékelése, s az esetlegesen szükséges szerzői korrekciók elvégzése után közöljük.

Teológiai Fórum 2026/1. – XX. ročník 1. číslo

Do roka 2023. vydavateľom Teológiai Fórum bola Teologická inštitúcia J. Calvína. Vedecký časopis Reformovanej teologickej fakulty Univerzity J. Selyeho. Vychádza dvakrát do roka.

Vydavateľ: Reformovaná teologická fakulta Univerzity J. Selyeho
Predseda redakčnej rady: doc. ThDr. Lévai Attila, PhD, dekan RTF UJS
Zodpovedný redaktor: doc. ThDr. Somogyi Alfréd, PhD, vysokoškolský učiteľ RTF UJS
Poštová adresa redakcie: Reformovaná teologická fakulta UJS;
Bratislavská cesta 3322.; 945 01 Komárno
teologiaiforum@ujssk; rtk@ujssk
e-mail: teologiaiforum@ujssk; rtk@ujssk
Registrácia: EV 5618/18
Web: <http://teologiaiforum.ujssk/>
ISSN 1337-6519

Teológiai Fórum 2026/1. – XX. évfolyam 1. szám

2023-ig a Teológiai Fórum kiadója a Calvin J. Teológiai Akadémia volt. A Selye János Egyetem Református Teológiai Kara tudományos folyóirata. Megjelenik évente két alkalommal.

Kiadó: Selye János Egyetem Református Teológiai Kara
A szerkesztőbizottság elnöke: doc. ThDr. Lévai Attila, PhD, a Selye János Egyetem Református Teológiai Karának dékánja
Felelős szerkesztő: doc. ThDr. Somogyi Alfréd, PhD, a Selye János Egyetem Református Teológiai Karának oktatója
A szerkesztőség postacíme: SJE Református Teológiai Kar,
Bratislavská cesta 3322.; 945 01 Komárno
teologiaiforum@ujssk; rtk@ujssk
e-mail: teologiaiforum@ujssk; rtk@ujssk
Regisztráció: EV 5618/18
Honlap: <http://teologiaiforum.ujssk/>
ISSN 1337-6519

Teológiai Fórum

Teológiai Fórum

2026/1.

EV 5618/18

ISSN 1337-6519